1272

هذا كتاب الحكمة المتعالية في المسائل الربوبية المسمى بالاسفار الاربعة من تاليفات العالم الرباني قدوة العلماء المحققين وزبدة الفضلاء المدققين وصدر الحكماء المتالهين محمد بن ابراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي اطاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

هو المستعان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسئول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم صل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما ظن بها انها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن يحقق الامور ويتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلية واللذات الحسية الفوتية ليس شيء منها سعادة حقيقية ولا ابتهاج بهجة عقلية لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيها انقطعت السكينات الالهية عن جوانبه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وتعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية او مصادمة طلبة عاجلية التي يجب بجانبها السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي للتبتل اليه الكريم عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الابد ومعاينة الجلال السرمد ولا شك ان اقصى غاية يتاتى لاحد الموجودات الوصول اليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابة فما دونها الا ومن شانها البلوغ الى اقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق ولنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته ومعان حقيقية لا يفوقها فيه فائق ولا يسبقه عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرد عن الماديات وان كانت له مشاركة بحسب كل قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة او يليه فللاجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في جوهريته بانفاس حركته بارادته واحساسه وتلك الخاصية انما تحصل له بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلق بالزخارف ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تشعبت في الصنائع قدم اهل العالم فافترق العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول ثم تحزبوا وصنفوا احكام وهم يخوضون في جدال وكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه بشراشره الى الاشتغال بالاهم والحزم له ان يكب طول عمره على ما لا اختصاص لتكميل ذاته فيه اتم بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص عما يعوقه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه الى الحق وجهة اضافته ووجهه الى الخلق وتلك هي النظرية التي بحسب جوهر ذاته من دون شركة الاضافة الى الجسم وانفعالاته وما هي علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا و الاحتياج اليه بعد تخلية الجسم وقواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسانية وازالة شينها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملا الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى

اذ بها

اذ بها يتم لها الانطلاق عن مضائق الامكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن اسر الشهوات والتقلب في خبط غشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول التحكم ودوران السموات واما ما دونها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهي حرف وصناعات كبقية الحرف والملكات واما الحاجة الى العمل والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتمكنها بالاوضاع الشرعية والرياضات الدينية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته هيئة انقيادية للبدن وهواه فيترسخ لها ملكة انقيادية لمشتهاه ويمنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الجميلة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينسيها فمن الرحمة الالهية والشريعة الرحمانية الامر بتطويع القوى الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الادمية مع اعدائه من قواه لينخرط معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالبها وترافقها في مآربها ثم اني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ اوائل الحداثة والريعان في الفلسفة الالهية بمقدار ما اوتيت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتاب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والاطناب مجتنبا في ذلك طول الامل مع قصر العمل معرضا عن اسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للجاه الوهمي وتشوقا الى الترؤس الخيالي من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع البحث الى حاصل كما ترى من اكثر ابناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان حيث تراهم منكبين اولا بتمام الجد على متشابهات العلماء منصبين بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن ويعرضون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حل اليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشيخ القوي منهم بصيرا بعيدا بصيرا بل ترى من المشتغلين ما يرجح طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة واني لقد صادفت اصدافا علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة المشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلي دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل رايي واردد نجيي وامر نفسي وانازع سري حدبا على اهل الطلب ومن له في تحقيق الحق ارب في ان اشق تلك الاصداف الثمينة واستخرج منها دررها الثمينة واروق بمصقلات الفكر صفاها من كدرها وانخل بمنخل الطبع لبابها عن قشورها واصنف كتابا جامعا لشتات ما وجدته في كتب الاقدمين مشتملا على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد لم يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثلها دوار السموات ولم يشاهد شبهها في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تضرب دون بلوغ الغرض بالاسداد فاقعدني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال الى المرام لما رايت من معاداة الدهر بتربية الجهلة والارذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن انوار الحكمة واسرارها تكل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الامور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة اوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كانهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومسامرها ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان عن العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي رمزت الانبياء والاولياء عليها واشارت الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان واهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والاصفياء وكل من كان في بحر الجهل والحمق اولج وعن ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج القبول والاقبال اوصل وعند ارباب الزمان اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا وكيف ورؤساؤهم قوم اعزل من سلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم من لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الآداب اعطال ووجوههم عن سمات الخير اغفال فلما رايت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره وانطمس الحق وانواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد اصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة اهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان

صفحا وطويت عنهم كشحا فالجاني خمود الفطنة وجمود الطبع لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان انزويت في بعض نواحي الديار واستترت
بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرا على فرض اؤديه وتفريط في جنب الله اسعى في تلافيه لا على درس القيه او تاليف اتصرف فيه
اذ التصرف في العلوم والصناعات وافادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى تصفية الفكر وتهذيب
الخيال عما يوجب الملال والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال ومن اين يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى
من اهل الزمان ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والاراذل
وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير الى غير ذلك من القبايح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية
مجالا للمخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلا عن حل المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض اخواني في الفرس انكه بيد و مكن هجو
صد دهر كوش تا قفل گوهر سازنا ياقوت زمرد پوش تا درجواب هر بو الى حاجت كفتا رنيست چشم بينا عند بيخواهد اخاموش تا فكنا او لا
كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي اول الائمة والاوصياء وابو الائمة الشهداء الاولياء قسيم الجنة والنار آخذا بالتقية والمداراة مع الاشرار
مخلاعن مورد الخلافة قبل الانقضاء مطلق الدنيا مؤثرا الاخرة على الاولى مولى كل من كان له رسول الله مولى واخيه وابن عمه ومساهمه في طهره ورمة طففت
ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
الاقذاء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء بسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فامسكت عناني عن الاشتغال بالناس
ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت على معاداة الدوران ومعاندة ابناء الزمان وخلصت عن انكارهم واقرارهم وتساوى عندي
اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار
والانزواء والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا ففاضت عليها
انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و
انكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار
الالهية والحقايق الربانية والودايع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه نجيا فركض بطالع
جواده فاذا هو ماء ثجاج ودري باطن نحو الطالبين فاذا هو بحر مواج او دية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت
من رشحة نهرها فابرزت الاوادي على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا وانبتت الجداول على الشواطي نواهر ناضرة وثمرا وحيث كان من دأب
الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الاسرار ولا يبقى في الكمون والاحتجاب الانوار الفايضة على من نور
الانوار فالهمني الله الافاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والالاحة مما وجدنا لمعة لقلوب السالكين ليحيى من شرب منه جرعة ويتنور
قلب من وجد منه لمعة فبلغ الكتاب اجله واراد الله تقديمه وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وابرزه على من لم يره فرايت
اخراجه من القوة الى الفعل والتكميل وابرازه من الخفاء الى الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت الله تعالى
ان يشد ازري ويحط بكرمه وزري ويشرح لاتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راكدة واهتز الخامل
من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول يستنبط منه الفروع وتحلية الاسماع بجواهر
المعاني الفايقة وابراز الحق في صورته المعجبة الرايقة فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين
لاسرار حضرة ذي الجمال والجلال ان يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب ان ينكشف بها كل مرموز ومستور وقد اطلعني الله فيه
على المعاني المتساطعة انوارها في معارف اتم وصفاتها مع تحول العقول العقلاء حول جنابه ورجاعهم خاسرين والهمني بتصديق المؤيدين
بثناء من عباده الحقايق المتعالية اسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف نجوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاسرين فجاء بحمد الله
كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظا للاوضاع رامزا مشبعا في مقام الرمز والاشباع قريبا من الافهام في
نهاية علوه رفيعا عالي البناء في المقام مع غاية دنوه اذ قد اندمجت فيه العلوم التالهية في الحكمة البحثية وتدرعت فيه الحقايق الكشفية بالبيانات
التعليمية وتسربلت الاسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ القريبة من الاسماع
فالبراهين تتبختر اتضاحا وشبه الجاهلين للحق تتضاءل افتضاحا انظر بعين عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر كرتين

الى الفاظه

الى الفاظه هل ترى فيه من فطور وقد اشرت في رموزه الى كنوز من الحقايق لا يهتدي الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف
المطالب ونبهت في فصوله الى اصول لا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكي يلتذ بذوق المشرب وقد صنفته لاخواني في الدين
ورفقائي في طريق الكشف واليقين لانه لا ينتفع بها كثير الانتفاع الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب
بمعلومه ولا منكر لما وراء مفهومه فان الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا ينقيد بعقد كل عقل ووهم فان وجدته ايها الناظر مخالفا
لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وفوق كل ذي علم عليم فاظهر ان من احتجب بمعلومه وانكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على
حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا اسرار ربه ودياناته واني لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصر
ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لان الحق اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت
بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم
واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوة انماها ومن التسليمات ازكاها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا
تمنعوا اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة واياك واستيداعها الا للانفس الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولي الايدي
والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي الى ذكر طرايق القوم وما يتوجه اليها وما يرد عليها
ثم ننبه عليه في اثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والامكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية
الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة
وتفيد اذهان المشتغلين بالبحث اطلاعا على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الاوراق انما
الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحالة بافكار اولي الدراية والانظار لحصول الشوق الى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول
او المنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك طريق المعرفة
والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار وليعلم ان معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الاخرة
ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق
كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلايق وحقيقة
الحقايق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب اهل النظر
وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك
نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب
الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين
من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم
عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له
وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهديه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله
على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح فابدا يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من
دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذروتها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف اذا اتيتها ولا تشتغل
بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا
جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله واياك شرهما يا اخي الطائفتين ولا جمع
بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق
والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم
في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية فها انا افيض في المقصود مستعينا بالحق المعبود الصمد
الموجود

السفر الاول

وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك

المسلك الاول

في المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة وستة مراحل

المقدمة

في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولى

وغايتها وشرفها اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الانسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لاجرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل ايضا حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها ايضا واما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الفن اشار بقوله تخلقوا باخلاق الله واستدعى الخليل في قوله والحقني بالصالحين والى فني الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل السافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية وللاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين ع رحم الله امرءا اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين والى ذينك الفنين رمز الفلاسفة الالهيون حيث قالوا تأسيا بالانبياء ع الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي ص تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة منها انها صارت سببا لوجود الاشياء على الوجه الاكمل بل سبب نفس الوجود اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاده وابداؤه والوجود خير محض ولا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تع نفسه حكيما في مواضع شتى في كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبياءه واولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقايق الموجودات فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شان لقمن ولقد اتينا لقمن الحكمة كل ذلك لكونها سببا للاحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع ردها ومن الظاهر المكشوف ان ليس في الوجود اشرف من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبله وكلام هؤلاء وصفه تع بالحكمة فهذا غاية شرفها ومجدها فيجب لمن اراد انتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على اهداء تحف منها وانباء طرف فيها ولنقبل على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بعدما بان انه لنا جمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدأ الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

المرحلة الاولى في الوجود واقسامه الاولية وفيه مناهج

المنهج الاول في احوال نفس الوجود وفيه فصول

فصل

في موضوعيته للعلم الالهي واولية ارتسامه في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بما يجري مجرى اواسط هذه الاوصاف الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة ذوات الاسرار الالهية ان الماهيات من الاعراض الاولية الذاتية لحقيقة الوجود كما ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حد له واما

الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها هي اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس وكما ان من التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخرى ولا محالة ينتهي الى تصديق لا يتقدمه تصديق اخر بل يكون واجبا بنفسه اوليا بينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتساما اوليا فطريا فمن قصد اظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال وتعيينا لها بالاشارة من سائر المرتكزات في العقل لا افادتها باشياء هي اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الوجود بما هو موجود فيستغنى عنه بل غير صحيح بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد به حقيقة الاثبات وخصوصا اذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت والموجود وغيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود وجود شيء اخر او وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو اي المطلق لا باي شيء من القسمين وليس يستوجب برهانا ولا بيانا بضرورة الان الكون في الواقع هو كون شيء ما اما فقط او كون نفسه البتة بل البرهان والحس اوجبا القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لسبب والاول كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجود بنفسه والوجود العارض هو موجود بغيره

غشاوة وهمية وازاحة عقلية

لما تبين ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية اي التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير رياضيا او طبيعيا وبالجملة امرا متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة والاقسام لا تكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الاعلى بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود والى اسود بالسلب المطلق فتأمل في ذلك وانظر العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي يبحث عنها في احد الفلسفتين الالهيتين بل جزء لا في موضوعات سائر العلوم كما سيظهر لك فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض فان الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشموله الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اجلة المتاخرين بانه ان اريد بالمقابلة ما يختص في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من هذا القبيل اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق بغرض علمي وان اريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي تلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة تطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالتقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وغفلوا عن جعل ما بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات البادرة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية لتخرج البحث عن الذوات لا بما لا يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذا التحير والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم وبيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل ما من علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم

بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسائل كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث هو مع انه اخص منها والعوارض الذاتية والغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولية فاستيعاب القسمة الاولية قد يكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق من اعراض اولية ولا يقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه له الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وما اظهر لك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه له الى ان يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي للشيء على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي ليست بتعليمية ولا طبيعية بانها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني الى المادة لكنها مما قد يعرض لها ان يصير رياضيا كالكم او طبيعيا كالكيف فقد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك باحد وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني انه يبحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا توجد الا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئية لا على ان يكون من المسائل ههنا **فصل** في ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هذه لاجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجعة في الحقيقة الى التنبيه وان المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم يكن مغنية للمجادل والمجادلة من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد ومن الشواهد ان رجلا لو ذكر شعرا او جعل قافيته جميع ابياته لفظ الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك اعني بالاولوية والاولية والاقدمية والاشدية فلان الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود

تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض وايضا فان الوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في غاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للوجودات وان لم يكن كذلك الماهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق والمشاؤون اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى وكل من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان ماهية شيء من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المقصود ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المنقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما ستعلمه في مستانف الكتاب والثاني ان لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى اخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب عن الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص الابوة والبنوة فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك تقدم الاثنين على الاربعة وامثالها فان لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسياتي لك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح ههنا ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ **فصل** في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي غير مقوم لافراده بيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته انه في الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم امر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وانه محال كما سيجيء واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها ففيه تمام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله تعالى **فصل** في ان للوجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته **بحث وتحصيل** واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فلقائل ان يقول في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض ليس بذي بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود او يقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجود به في الاعيان الا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل اما بذاته كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود والحاصل ان الوجود امر عيني بذاته سواء صح اطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة ام لا لكن الحكماء اذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك ان يكون الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجب المجرد عن الماهية فكون الوجود ذا ماهية او غير ذي ماهية انما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودا فمفهوم الموجود

مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل ايضا من انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد اذ ذاك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في ساير الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق اطلاقهم عرف اللغويين ام لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود اولم يكن بل يكون محض الوجود انما نشا من خصوصيات ما صدق عليها الامر نفس مفهوم الوجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد وقد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان حقيقته ما هي انسان مثلا او جوهر لزمه الجوهر ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ما او انسان هو واحد قال فنفرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من اتحاد العرض والعرضي وان لم يكن مثبتا فيه وكذا ما ادعى تلميذ الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع لهم مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول او لم يكن للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب لكنه متصف بها فان الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاته اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كمالا او نقصانا فوجب لا محالة ان يكون في كل من الموجودات امرا وراء الحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الوجودات متخالفة الماهية كما عليه المشائون او متخالفة المراتب كما رآه طائفة اخرى اذ الكلي المتواطي بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت واما قول القائل لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء للاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل متاتى ايضا في اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم يكن الا الحصص وتحقيق ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوت الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينقلون عنها الى الاستلزام وتارة يتكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا بل يقولون ان الماهية لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كساير المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ اصلا لا في الذهن ولا في الخارج الى غير ذلك من التعسفات **فصل في ان تخصص الوجود بماذا** ولتعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدم والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى والفقر فانما هو تخصيص له بشؤونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه اعني الماهيات المتصف به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شؤونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا امر غريب سينفتح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول بحسب ذاته بذاته واما على الوجه الثالث فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا لتقوم بغيره وتبدل حقيقتهما اقول ان العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم حكما من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن

ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال واقمنا نحن بفضل الله وتاييده برهانا نيرا عرشيا على هذا المطلب الشريف العالي والمحبوب الغالي اللطيف في موضعه كما وعدنا ان شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين هذا وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان بالنسبة الى موضوعه لا ان الاضافة داخلة فيه حتى يكون مركبا بل هي خارجة عنه فان الوجود في ذلك الموضوع عرض وكل عرض فانه متقوم لوجوده في موضوعه فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان وهو ليس بسديد فان كون العرض في نفسه وان كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء اخر له كما ان النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم فتفرقها اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور ثم فرق ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود ذي موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه امرا انتزاعيا مصدريا ما ذكره في موضع اخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال تلميذه في كتاب التحصيل اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود اي المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود ذي ماهية فله ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت **اقول** ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر فيتسلسل فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه وموجودية الماهية به لا بامر اخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الاعيان وعن ذلك الامر الاخر المفروض بما به يصير الشيء في الاعيان لئلا يتنافى اجزاء كلامه سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث حملوا هذه العبارات وامثالها المروية من الشيخ الرئيس واتباعه واتباع اتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد صرفوا الكلام عن وجوهها واني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الاتية انشاء الله وستعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات متأصلة بذواتها بل انما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه انشاء الله وبالجملة فقد تبين لك الآن ان مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده وملزوماته امور عينية كما ان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معا مجهولة الاسامي سواء اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود كذا ووجود كذا او الوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معا معلومة الاسامي والخواص **فصل في ان الوجودات هويات بسيطة** ان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا يتقوم من جنس وفصل وبيان ذلك بعدما تقرر في علم الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة

المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية فوله لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد المعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وههنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا من انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا واما غير وجود فان كان وجودا يلزم ان يكون الفصل مكان النوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل انشاء الله واذا تقرر نفي كون الوجود جنسا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من الصنفيات وغيرها فان تلك الامور انما هي اسباب في كون الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذلك التشخص لا يحتاج الى المشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان لحقيقة الوجود متخصص بما يزيد على ذاته لكان التخصص داخلا في ماهية النوع فتبين ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا او كل كلي وان كان من الثلثة الباقية فهو راجع الى الجنس والنوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية ومتخصصات بذواتها من غير ان توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها لا بامر فصلي او عرضي واذ لا جنس لها فلا فصل لها فلا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مر الاشارة اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة

فصل في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اني لا ظنك ممن يتفطن مما تلوناه عليك بان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينية خارجية او ذهنية فعلية او عقلية تحليلية اذ كلما نظرت اليه بانه الجوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات من حيث وجودها مضافة اليها وان لم يكن علة لها الا ان الصادر منها بل على ان حقيقتها وانيتها هي متعلقة القوام بحيث لا جوهر الذات بعينه موجوهر ذلك الجوهر سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا الحقيقة الوجود من حيث هي مبادي جوهرية فذاتها يتالف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امر غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا التي هو وراء ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فتقدم الوجود على نفسه وهو ممتنع فان حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة او يحلل الى اشياء تتحد الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو متقرر بنفسه ووجود ذاته فلا يتعلق لشيء اصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يتحصل هي اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي ينتهي اليه جملة الحاجات وكافة المهيات فتعالى الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني انشاء الله

اشكالات وتفصيات انه قد يتعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقيقة عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان الوجود في الاعيان صفة للمهية فهي قابلة له اما ان تكون موجودة بعده فتحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهي قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر واقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه باختيار ان المهية مع الوجود في الاعيان وما به المعية نفس الوجود الذي

هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون للزمان زمان الى غير النهاية ثم ان اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بساير الاعراض القائمة به حتى يكون للمهية وجود منفرد وللوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور وانما يرى في العقل وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحاضرين حول عرش التحقيق من انه اذا صدر عن المبدأ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما الى شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة عن المبدأ والمهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل في الاحكام الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما ستعلم او ليس بالوجود بل بالمهية وسيجيء ان ههنا تقدما غير الجهة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا نحو من انحاء وجود المهية فالمهية كيف تصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على ان لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شيء للمهية فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لاتحادها به ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قائما بالمهية فقياما ما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين او بالمهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه بانه ان اريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قائم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض قائم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي على ان يكون شيء منهما معتبرا في حد نفسها بكون نفسها او جزءها فنختار انه قائم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا يخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه اذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية وكذا في العقل التحليلي بينهما فيه كما في الخارج الا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا في متسع عن هذا الكلام فانه لا يلزم من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا ووجودا وقريب مما ذكرنا دفع بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري او مفهوم الوجود للمهية في نفس الامر لان عروض شيء لاخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث الاتحاد ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بالاضافة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان نصدق المشتق لا يلزم قيام

مبدأ الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو بعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذت بذاتها بلا ضميمة غائبة
عنه وبجدها في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا يحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الامر لانهما في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه
اصلا ضرورة ان السواد والوجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما
شيئان لان العقل قد يتحصل هذا الشي الواحد الى مهية متقدمة ووجود متاخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره ولا يخفى
على المتفطن ان بين كلامه وبين ما حققناه نحوا من الموافقة وان كان بينهما نحو من المخالفة ايضا فان الوجود عنده امر مصدري واما مفهوم
محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه
جهة المواضعة ثم ان في كلامه وجوها من النظر اورد عليه بعضا منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة لو اشتغلنا بها
لكان خروجا عن طور هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهية الوجود فانا بعد ان نتصور
مفهومه قد نشك في انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهذا محال ولا يخفى الاباه
الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوابه بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي
عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بما هيته التي هي عين الانية
لا يبقى مجال لذلك الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعتبار فالوجود زائد على
المهية والشيخ الرئيس بعينه هذه الحجة لان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلا نفهمه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر
فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية لكن ما اوردناه عليه يجري مثله في اصل الحجة فانهدم الاساس ومنها ما ذكره ايضا في حكمة
الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية وصفا زائدا عليها في الاعيان فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة
وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو في العقل دون العين فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظة العقلية
على ان التحقيق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في الواقع اصلا بل للعقل ان يحلل بعض الموجودات الى ماهية ووجود ويلاحظ
بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المذكور سابقا ومنها ايضا قوله ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة
في الشي واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزية واضافة الى امر خارج
كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه
تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا قائما فهو قائم
بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه اليه ولا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم
حيث اخذوا في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها
في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس
الكيف وساير المقولات فيعلم كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة
بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى كونه قائما بالمهية الموجودة به وان كان عرضيا متحدا
بها نحوا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات
انما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود ولمخالفته ايضا ساير الاعراض في ان وجودها في نفسها
عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شي اخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي
ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا
بعرضية اخرى لما مر من ان الوجود لا عروض له للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل

توضيح وتنبيه قد تبين
ويتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شي من الاشياء ولا وجود له
في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تع والعقول والنفوس
والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة كالكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك انه والملائي

النور عليها بالتشكيك الاتفاقي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص
والقوة والضعف فلا يوصف بالكلية ولا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور
وعدم ظهوره وسطوعه اما من جهة ضعف الادراك عقليا كان او حسيا او لاختلاطه بالظلمة الناشية من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات
وقعت بين مراتب الفصول الامكانية وشوايب القوة الهيولانية لان كل مرتبة من مراتب نقصانات النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الاتم
النوري التي لا حد لها في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالمهيات الامكانية كما سيقع
لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية
التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه الامر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن
المهية بانضمامه اليها ولا شبهة في انه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعقولات الى المهية لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار
ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا صمديا واجبيا او وجودا ممكنيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات
الامكانية هويات بنفسها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا ان معانيها مغايرة للارتباط بالحق تع كالمهيات الامكانية حيث ان
لكل منها حقيقة ومهية قد عرض لها التعلق بالحق تع بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الا شئونات ذاته تع وتجليات صفاته
العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات صورته وجلاله كما سيرد لك برهانه انش تع والان نحن بصدد ان الوجود في كل شي امر حقيقي سوى الوجود
الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية الوجود او موجودية الماهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة
الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدء الاثر
المبدء ليس الا الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج
باتفاق العقلاء ولا المهيات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حد ذواتها رايحة الوجود كما ستحقق في مبحث الجعل ان
المجعول اي اثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون المهية وكذا الجاعل انما هو جاعل بالامرية من الوجود
لا بماهية من المهيات فالغرض ان الموجود في الخارج ليس مجرد المهيات من دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذي حكموا
بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح ان
يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود
الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شي متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا
الامر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين من ان الحكم بتقدم الوجود على علية الماهيات غير صحيح لانه
ليس للوجود معنى حقيقي الا الانتزاعي لانا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي
العقلي ومما يدل على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شي غير الواجب
عري عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى فقد علم من كلامه ان المستفاد من الفاعل امرا
المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية
اخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والمهية متحدة معه ضربا من الاتحاد ولا نزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو في الادراك
لا بحسب العين وبعد اثبات هذه المقدمة نقول ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد اي الحمل هو بالذات كاتحاد الانسان
بالوجود واتحاده بالحيوان او بالعرض كاتحاد الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات
وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود المنسوب الى
الانسان بالذات والى الابيض بالعرض نعم لا شبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد
بينهما بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحوا من الانتساب فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين المهيات
والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امور حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف والشهود
واما بان يكون المهيات امورا انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقيا عينيا كما هو المذهب المنصور وبالجملة الوجود العيني وان كان حقيقة ذا جهة

ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل له لا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعين والتميز له من قبل ذاته لا بامر خارج الا انه لما اتحد
بجميع الماهيات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشأ
لانتزاع الوجودية هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيات هو الوجود فكل من مفهومي
الوجود الحقيقي والانتزاعي مشترك بين الماهيات الا ان الانتزاعي يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات الشاملة كالشيئية
والمعلومية والامكان واشباهها بخلاف الحقيقي لانه محض التحقق العيني وصرف التشخص والتعين من دون الحاجة الى مخصص ومعين
بل بانضمامه الى كل ماهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والابهام والكمون فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور
ومظهر لغيره وبه تظهر الماهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره في ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت
ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحد انفسها معراة عن الوجود
والظهور ويطرء عليها من غيرها فهي في حد انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا وابدا لا في وقت من الاوقات ومرتبة
من المراتب كما قيل في الفارسي سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين
فظهور الوجود بذاته في كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان
الثابتة وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود
باعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي والصباغة بصبغ الاكوان اكثر فكل بروزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال وتواضعا عن غاية
الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون التنزل والخفاء فيها اكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة
اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كدرك انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التي هي
في غاية نقص الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية لا اشد منها في الوجود و
النورية الا باريها ومبدعها وهو نور الانوار ووجود الوجودات حيث ان قوة وجوده وشدة ظهوره غير متناهية قوة ومدة وعدة
ولشدة وجوده وظهوره لا تدركه الابصار ولا يحيط به الافهام بل يحار فيه الحواس والاوهام وتنبو عنه العقول والافهام فالمدارك
الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المشوبة بالاعدام والملكات المختلطة المحجوبة بالاكوان المنصبغة بصبغ الماهيات المختلفة والمعاني
المتضادة وهي في حقيقتها متحدة المعنى وانما التفاوت فيها بحسب القوة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب
اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة
عن ادراك الاشياء على ما هي عليها لكان ينبغي ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ظهوره على القوة المدركة وحضوره لديها اتم واجلى
ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في اعلى الانحاء وفي سطوع النورية اقصى المراتب يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا
وحيث نجد الامر على خلاف ذلك علمنا ان ذلك ليس من جهته اذ هو في غاية العظمة والاحاطة والسطوع والجلالة والبلوغ والكبرياء
ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الاعدام والظلمات يعتاص عن ادراكه ولا يمكن ان نعقله على ما هو عليه في الوجود
فان افراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها الا من قبله فانه لعظمته وسعة
رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله تع ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله تع
واذا سألك عبادي عني فاني قريب فثبت ان بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر فكلما كان المدرك اصح ادراكا و
عن الملابس الجسمية والغواشي المادية ابعد درجة كان ظهور انوار الحق الاول عليه وتجليات جماله وجلاله اشد واكثر ومع ذلك
لا يعرف حق المعرفة ولا يدرك حق الادراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهي شدة الوجود والنورية وعنت الوجوه للحي القيوم ومما
يجب ان يحقق انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الا بما ذكرنا من الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء لكن
يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ونعوت خاصة امكانية هي المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب
الكشف من الصوفية والعرفاء فانظر الى مراتب انوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الوان الزجاجات وفي
انفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها الا بشدة اللمعان ونقصها فمن يتوقف مع الزجاجات والوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه
الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متأصلة في الوجود والوجودات امور انتزاعية ذهنية و

ومن شاهد الوان النور وعرف انها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف ان مراتبه هي التي في صورة
الاعيان على صبغ استعداداتها كمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الوجودات التي هي
لمعات النور الحقيقي الوجوبي وظهورات للوجود الحق الالهي ظهرت في صورة الاعيان وانصبغت بصبغ الماهيات الامكانية واحتجبت
بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبية ومما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم
على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل ان شاء الله من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب
الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب
تعينات الحق الاول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى
ان يرد عليك برهانه وانتظره مفتشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص عندهم والموجود كلي له افراد متعددة وهي الموجودات
ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهين اقول فيه نظر من وجوه الاول ان كون ذات الواجب بذاته وجودا لجميع الماهيات من الجواهر
والاعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فان بعض افراد الموجودات لا تفاوت فيها بحسب الماهية مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود
ولا يعقل تقدم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبة الى الكل فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم
والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقي اقدم من بعض اخر فنقول النسبة
من حيث انها نسبة امر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتا احدية والمنتسب
ماهية والماهية بحسب ذاتها لا يقتضي شيئا من التقدم والتأخر والعلية والمعلولية ولا اولوية ايضا لبعض افرادها بالقياس الى البعض لعدم
خصوصها وتعليتها في انفسها وبحسب ماهيتها فمن اين يحصل امتياز بعض افراد ماهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتأخر فيه
والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت اتحادية يلزم كون الواجب متحد الماهية مع الوجود بل ذا ماهية متعددة متخالفة وسيجيء ان لا ماهية
له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها وبين الواجب تع تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل من
الماهيات وجود خاص متقدم على انتسابها وتعلقها اذ لا شبهة في ان حقيقتها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور الماهيات
ونشك في ارتباطها الى الحق الاول وتعلقها به تع بخلاف الوجودات اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا يعقل الا بتعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه
بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب ان شاء الله الثالث ان وجود الاشياء
على هذه الطريقة ايضا متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي
كوجودات الممكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي
ووجود الواجب عيني الا انه تع بذاته مصداق لحمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه
الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي متعدد دون
الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان وجود الاشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع
الموجودات سواء كان ما به الوجود نفس الذات او شيئا اخر ارتباطيا كان او لا فان اطلق الوجود على معنى اخر وهو القائم بذاته لكان
ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء.

فصل في مساوقة الوجود للشيئية ان جماعة من الناس ذهبوا
الى ان الوجود صفة يتجدد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فان شيئية الماهية وان كانت
غير شيئية الوجود الا ان الماهية ما لم توجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هذه الماهية اذ المعدوم لا خبر عنه الا بحسب اللفظ فالماهية
ما لم توجد لا تكون شيئا من الاشياء حتى نفس ذاتها الا ان كونها نفس ذاتها فرع تحققها ووجودها اذ مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة
الماهية في الواقع وان كانت متأخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث انه
موصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فانه ينفعك وقالوا ايضا ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة
ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا ان الحكم منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وقد اثبتوا
الواسطة بين الموجود والمعدوم حتى يوقع الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وعلى نفس الوجود وعلى ما
ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وكان هذه الطائفة من الناس اما ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب

واما ان يكونوا ذاهلين عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز ان يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج وان عنى غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا بره وعما يوجب فضاحتهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما في الخارج فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي وكل منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو قبيح وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو قبيح فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قال انه شيء وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات الى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى غير قسم ثالث يفترق به ويتمادى الامر الى غير النهاية ويتبين انه اذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء ويتبين عليهم ان الصفة مخبر عنها كما ان الذات مخبر عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا تحاشوا ان يقولوا ان البارئ موجود او معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك وما يجب للفطن امر سهل فيما يتعلق بالعلوم والمعارف كيف حمل الالفاظ المطلقة في وصفه تعالى كلها انما المراد منها في حق البارئ نعم معان هي تكون اعلى واشرف مما وضعت الاسامي بازائها فكما ان المراد من السمع والبصر الثابتين اطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدسه عن الجسمية والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والارادة معانيها في حقه تعالى اعلى واشرف مما يفهمه الجمهور وليس لنا بد من وصفه واطلاق لفظة من هذه الالفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على ان صفاته صريح ذاته البحتة عن المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة هذه في صفاته الحقيقية واما السلوب والاعتبارات فلا يبعد ان يراد من الالفاظ الموضوعة بازائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفية واما من احتج على عدم اطلاق الموجود فيه بانه يلزم منه كونه تعالى مشاركا للموجودات في الوجود فقد ذهب الى مجرد التعطيل فانه لا يصح ان يقال انه حقيقة او ذات او شيء من الاشياء والا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فاذا لم تكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن السلب والايجاب وكذا القوة والثبات والقيوم وامثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله والعجب ان اشباه هؤلاء القوم مما يعدون عند الناس من اهل النظر وهذا هو العمدة في ايرادنا شيئا من هوساتهم في هذا الكتاب اذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وما يبدو وذكر صاحب الاشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما هو سواس شبهة المعدوم واثبات الواسطة ومن العجب ان الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا في نفسه بامكانه فما افاد الفاعل الماهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الاسلام ومالوا الى الامور العقلية وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية ووقع بايديهم مما نقله جماعة في عهد بني امية من كتب كتب اساميهم تشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني فهو فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم في بعض الاشياء الا ان كلهم غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتبا يتوهم ان فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها متقدموهم وتبعهم فيها المتاخرون وما خرجت الفلسفة الا بعد انتشار فاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها

فصل في اطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين احدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي تكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع ام لا ثم بتخصيصه في الحمليات البسيطة ام لا والحق هو الاول في الاول والثاني في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقا عندنا لا التخالف التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية كما سيتضح لك مزيد ايضاح على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الا تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء اخر او له او عنده لا بان يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الابداعية في الفلسفة المشهورة فان وجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة عندنا وعندهم لكنا نقول بانه لا جهة اخرى للمعلول غير كونه مرتبطا الى الجاعل التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به

اذ المجعول عندنا هو انحاء الوجودات بالجعل الابداعي وعندهم اما نفس المهيات كما في طريقة الرواقيين او اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فاذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه ان تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي عليها ان كانت واما الوجود الرابطي الذي هو احد الرابطين في الهلية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه وذو في قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض في نفسه وان كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة والاخر انه هو بعينه في الجسم وهذا هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم اخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا في الهلية المركبة ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم ثم وجود الشيء الناعتي بعدما ان يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة بنحو لذلك الشيء فيكون من احواله وتارة الى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت وعلى قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود في نفسه ايضا بالاشتراك العرفي على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه لنفسه والاخر بازاء الرابطي بالمعنى الاخير وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه لا يكون للنواعت والاوصاف والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل ان يسلخ عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولي نعم ربما يصح ان يؤخذ نسبة غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما الحيثية الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارج عن مهية موضوعه فيصلح ان يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا بخلاف الاضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الاقسام متاتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط الاول بالرابطين والرابطي للاخير وبازائهما الوجود المحمولي للاول المعنيين والوجود في نفسه للاخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط

المنهج الثاني في اصول الكيفيات وعناصر العقود وخواص كل منها وفيه فصول

فصل في تعريف الوجوب والامكان والامتناع بالحق والباطل ان من المعاني التي تريد التفسير اردنا فيما اولها هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفا حقيقيا لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بانه ليس يمكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دوره ظاهر وعرفوا ايضا الواجب بانه الذي يلزم من فرض عدمه محال والممكن بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لا لما توهم بعضهم من ان هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم الممتنع بما ليس بممكن فان المراد منه الممكن العامي وما عرفه بانه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من اجل ان من عرف الممتنع بما يجب ان لا يكون ثم عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الاشياء يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لا يتصور بعده مفهوم الوجود والشيئية العامين مفهوما اقدم من الضرورة واللاضرورة فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبها الى العدم يكون امتناعا واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص على ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل اخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهيت ان تعرف شيئا من هذه المعاني الثلاثة فلنا خذ الوجوب بينا النفس كيف وهو تاكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلاثة نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف باحدها فحكموا اولا بان كل مفهوم بحسب ذاته اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فتحصل الاقسام الثلاثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقليا ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امرا غير معقول بحسب النظر العقلي وانه خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر للواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصديق وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثبات تقسيم

الوسائط العقلية والنفسية والطبايع اجمعية ونسبة العلية والافاضة والاثار اليها والايقية بما يتوا في مقامات لا موثر في الوجود الا الواجب وانما ينسب العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ابضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصد الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في اوائل الابحاث واواسطها ثم نفترق عنهم في الغايات لئلا ينبوا الطبايع عما نحن بصدده في اول الامر بل يحصل لهم الاستيناس به ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم عبروا بمعنى الواجب عما فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن عبرنا بمعنى الممكن في بعض ماسوى الواجب عما فهمه الجمهور كما استقف عليه فالتقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل موجود اذا لاحظه العقل من حيث وجوده فهو وجود النظر اليه عما عداه فلا يخ اما ان يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه ام لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع الى ملاحظة امر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه الى شيء ما وانضمام شيء ما اليه او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته والحق الاول ونور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند الفيثاغورثيين وحقيقة الحقائق عند الصوفية والثاني لا يكون ممتنعا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلتسمه ممكنا سواء كان مهية او انية الا ان موجودية المهيات بانضمام الوجود اليها وانصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل بل بتطوره بالاطوار الوجودية المنسوبة الى المهيات بنحو الانصباغ والانصاف في الاستكمال والى القيوم الجاعل على نحو القيام والنزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فصدق حمل مفهوم الموجود العام ومبدا انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر اخر غير ذاته من الحيثيات الانضمامية او الانتزاعية التعليلية او التقييدية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية اتحادية اذا اريد به المهية او ارتباطية تعلقية اذا اريد نحو من الوجود وانه سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناط الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فامكان المهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس اليها لذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وكونها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات لمعانية لا استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف المهيات الكاسية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود الا انها اعيان متصورة يكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها انما يتنوع بنور الوجود ولا يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها هي هي وانها ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدر ولا صادرة ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول وبالجملة ليست محكوما عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بنعت من النعوت الا بانها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بانها هي هي اذ ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات صرفة بلا ابهام ووجودات محضة وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصورها الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان المهيات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بمهياتها الا بعد تصور ما سبق اليها من مقوماتها الذاتية كذلك لا يمكن اكتناه شيء من انحاء الوجودات الفاقرة الذوات الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادية الوجودية ومقوماته الفاعلية ومن تعمق تعمقا شديدا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد المتاخر الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب عما هو ولم هو في كثير من الاشياء واحد يجد اشارة لطيفة غامضة بل واضحة الى صحة ما ادعيناه وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته بحسب المهية او الوجود ليس الا من تعملات النفس وتصرفاتها وقد تبين مما ذكر من معنى الامكان والوجوب ان ماهية في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته لا تاما ولا ناقصا ولا يرجح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب او لا فاذن تجويز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود او لوية رجحانا مستقلا على وجوده واولوية باعثة لتحققه انما نشا من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع انفكاك

عن سببه باطل محض وليس له امتياز ولا تاثير ولا اقتضاء اصلا وايضا لو اقتضت ذات ممكن ما اولوية وجوده وجاز لزم الترجيح من غير مرجح لانه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص فحيث اقتضى ممكن ما اولوية وجوده وتخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن اخر اولوية وجوده وتخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الاخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص واشير الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قبل اهتزت نفس النبي صلعم اذا علوا بالاصغاء حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل وطربت طربا قدسيا الاحسايا وقال اللهم الا ان العيش عيش الاخرة واما الحق فقد يعنى به الوجود في الاعيان مطلقا والحقية كل شيء بنحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد خطا من توهم ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول او العقد والصدق نسبتهما الى الامر في نفسه فان الفرق بينهما بهذا الوجه فيها تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا والاول الاقاويل الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب فانه ينتهي اليه جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات والنتايج وهذه الخاصة من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود ونقل فيما ذكره الشيخ في الشفاء لسبيل مغالطة السوفسطائية ان يسئل عنهم انكم هل تعلمون ان انكاركم حق او باطل او تشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا باعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بانكار الحق القول او اعتقاد الباطل او الشك فيه فسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا شككنا فيقال لهم هل تعلمون انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل هذا مما يلفظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول النار اذ النار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد في فائدة فمنه المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية او في مرتبة لان احتمال الضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة فرضه وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم اما ان يكون واجب الحمولية او ممتنعها او ممكنها لكن جرى اصطلاح الواجب في صناعة العلم الكلي بتبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهم بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذاتها فيندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفقه ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يجب بالذات الى نفس المهية ولا يتوقف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل المهية الا بالعرض في الطبايع الامكانية الغير المتحققة الا بالجعل ولا على وجودها الا بالعرض ايضا من جهة انها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهيات وحيثية الوجود لها على ان يكون القضية المعقودة لذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكم بالضرورة عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة الفرق بين الضرورة بالشيء زمانية او غيرها وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية الذاتية فرق محصل فاتخذه سبيلا مستبينا الى تحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف لا بالوصف في هذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيات المهية المتقررة ولوازمها المتاخرة والفارق هو التقدم والتاخر بنحو واحد منهما هو ما يجب الذات والمهية لا يجب الطبع والعلية المشهورية

فصل في ان واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعا وفي عدم العلاقة اللزومية بين واجبين لو فرضنا كل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لانك قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا

الحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية فان مصداق الحكم على الاشياء قد
يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر اخر مطلقا وهو الضروري الازلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع مع دون شرط وعلة لكن ما دام نفس
ذات الموضوع بالثبوت فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم او تقييده كقولنا الانسان حيوان والانسان
انسان ويقال له الضروري الذاتي وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تعليلية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع حيثية اخرى
غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق الموجود
على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار اي معنى كان و
اية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجود بلا تحقيق نقول اذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها الى
علة موجبة خارجة عنها لا يخ اما ان يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها او فرض انتفاعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تاثيره فيها ابقي
كونه مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تاثير لايجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده و
عدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات فكلا الشقين من
التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكل واجب
الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن هيهنا تبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود اخر لو فرضنا اذ
العلاقة العقلية انما يتحقق بين امور يكون بعضها علة موجبة لبعض اخر او بين امور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة او بوسط
فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بغير وسط او بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها
منفكا عن الاخر فاذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازما ذاتيا وتكافئا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء
من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هف طريق اخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر
بادنى تامل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبية بما هي ذات واجبية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا
او ممكنا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير ولا يابى طباع مفهوم الواجبية عن ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وللغير امكان بالقياس اليه
الا اذا لوحظ بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت فلو فرض
وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد صحابة اتفاقية يثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر والمتضايفان
اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران الى ثالث جامع بينهما موقع الاضافة كما فصل في كتاب البرهان حيث
تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يؤخذ في المضاف الاخر بل انما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما **فصل**
في ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية
هو الحيوان الناطق ووجودا وهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما ستبين قابلا
وفاعلا بيان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما لمعروضه واما لغيره فلو كان معلولا لغيره يلزم امكانه
اذ المعلولية للغير ينافي الواجبية هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام
سيرد عليك انشاء الله الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب
المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام
فيه وتسلسل وجه اللزوم ان الوجود حينئذ محتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية
لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها
الثالث لو كان زائدا يلزم امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة انه اذا كان محتاجا الى الغير كان ممكنا وكل ممكن يجوز
الزوال نظرا الى ذاته والامكان والوجوب الذاتيان مستقلان في حقيقة غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته لا ينافي
وجوبه للغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على
ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير
والايجاب ينافي الاحتمال والامكان الخاص وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو ممنوع والسند ما مر وحاصل ما ذكره

صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العمدة من الوجوه الثلاثة انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية من حيث هي هي
فيتقدم لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بالماهية وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا
بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري وقد رده المحقق الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات
ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فان
ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظه مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات
بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما
هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض ومما يؤيد كلام هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلاما بهذه العبارة الوجود
لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء
من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس اذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء
وكل ماهية لها لازم هو الوجود لا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد تبين هذا في الشفاء وفي الاشارات وبالجملة لا يجوز ان يكون سبب
الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون يلزمها مع
العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقف على حال لوجودها ومحال ان يكون ماهية علة لوجود شيء
ولم يعرض لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية
فيتبعها المعلول مثال ان المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض
للمثلث وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يبقى للوجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود
كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود فان للمثلث ماهية في حال الوجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها
تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لثالث الماهية وجود فليس يمكن ان يبقى ماهية الاول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود
ولا يجوز ان يبقى انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يبقى انها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض لها وجود
يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا يخ عن ان تكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائما وجود
ما دامت ماهية بل هذه الماهية توجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية وايضا فان عدمت ماهية واجب الوجود
عدم الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب الوجود فيحتاج اذن ان تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود
والا لم يلزمها الا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم عنها الوجود وهذا خلف فاحفظ
بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام **نقد واشراق** قد دريت ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العرض الى
الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون اخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به يتحصل فهي في حد نفسها
في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية والاتحاد لا يتصور بين
شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان
فانصباغ الماهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى ماهية مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كامر فالمبهم بما هو مبهم
لا يكون علة للمتحصل بما هو متحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان
المضاف الحقيقي نفس اضافة الموضوع لم واما تقدم الذاتيات بحسب الماهية على ما يتالف منها وتقدم الماهية على لازمها فهذا نحو اخر من
التقدم سوى ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم الماهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل
نقول هذا فاسد من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية لا مزيد ولا تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود
والماهية منتزعة عنه ومتحدة معه ومنها ان المحققين تقدم الوجود بحسب العين على الماهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور من الجاعل
والتقرر في الاعيان لكونه نفس التقرر في الاعيان والماهية مفهوم منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثير
اذ الماهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الامكاني عن الجاعل

لم يكن هناك تميز واذا اصل الوجود تقررت الماهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة ولا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون و الحصول في الواقع ومنها ان لوازم الماهية امور انتزاعية غير ثابتة اصلا وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم الماهية والتقدم والتاخر بين الماهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما الا ترى لعدم انفكاكها عن الوجود اللاحق بهما فالماهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضائها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها **توضيح وتنبيه** الشيء اما ماهية او وجود اذ المراد بالماهية غير الوجود ولا محالة يكون امرا يعرضه الكلية والابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء يتقدم بالوجود على الوجود وهذا مما ينبه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته **وهم وازاحة** ولك ان تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه السبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وهو ممتنع لكنا نجيبك بانا لا نم انه ممتنع فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك ولزيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا انما يكون موجودا للانسانية ولانه انسان واما موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا انما كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو مح فينبغي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المح فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا الا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفس كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان يتقدم ويتاخر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما ان الاجسام يختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرره بعض الحكماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لماهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما وقع من جزئيات كلي يبقى الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي آخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار ماهيته وهذا مح غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الماهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات الماهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من ماهية بها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار ماهيته ممكنا وهذا مح فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه واري انه برهان متين وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو راي اهل التحقيق الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له ماهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون لها جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج عن نفس ماهيته فحاصل برهانه انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات والذوات اذ المنظور اليه في تقسيم الشيء الى الامور الثلاثة حاله في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلاثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعا وبطلان شقوق التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتاكد المتشخص بنفسه

لا يلحقه عموم ولا خصوص وما اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون للماهية كلية افراد متعددة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في التوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغايته ما يلزم ان يكون الواجبات غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين لانا نقول اما بطلان ما ذكره اولا فبان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ح ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس الماهية لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عددا كان او لا يقتضيا مترتبا او منفكا فانا حق قيل ان بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب ماهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ الماهية لما لم يكن من حيث هي الا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يابى بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة ولما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيات بمعنى ان لا معنى من المعاني في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كان يجب جميع افرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف لانا نتكلم بعد ان نجزم بوجود الواجب لذاته فثبت انه لو كان الواجب ذا ماهية غير الانية لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلث وهو مح **شك وازالة** ولعلك تقول انهم صرحوا بان تشخص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى ان ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا ماهية تقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بان الماهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه ان الماهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس نحو وجودها الخاص والوجود مما لا يقتضيه الماهية كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وقولهم المراد من قولهم تعين كل عقل لازم لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم الماهية باي معنى كان لا انه امر مخصوص يتعين به الشيء الوجه الخامس وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق ومناسب لمذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو مح وايضا كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكل ما امتنع على الطبيعة امتنع على افرادها فما لزم من الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح وقوع الامكان على مقولتها الذاتية فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هف فكل ما له ماهية زائدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود **شكوك وازاحات** قد اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية وجوه من الايرادات منها لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدد الواجب وهو مح كما سيجيء وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص او الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا التفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالماهيات والقصور والضعف من مراتب الامكانات والتنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات ماهياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود والنورية ومنها ان الواجب مبدأ للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو مح لاستلزامه كون كل وجود ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الاول بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لفقدان الشرط المبدئية هو التجرد

والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذى هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين اوتاصلا وغنى كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوى حقيقة شئ من الاشياء لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعى اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب لو ساوى وجود الممكن فى كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شئ آخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات متساوية فى تمام الحقيقة لذاته وقد تبين ان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزء منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافى مشاركة الواجب اياها فى معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات فى اللوازم كذلك يخالف وجوداتها فى اللوازم لان وجوده يقتضى التجرد والوجوب ووجودات الممكنات يقتضى الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات فى الماهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق فى الجواب على طريقة المشائين ان يقال ان وجود الواجب لا يساوى وجودات الممكنات فى حقيقة الوجود بل يشاركها فى مفهوم الموجودية العامة التى هى من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه لازم خارجى واتحاد اللازم لا ينافى اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب لو كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح ان يكون جزءا للواجب وبشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو تحقق ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب وبوجه آخر انا لا نشك فى ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه ممتنع والجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات لانه متقدم قاهر بالذات عليها غنى بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع فى زيادة الكون المطلق الذى هو امر عقلى كالشيئية ونظائرها عليه كما مر لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا وراء نفس ذاته كما صرح به الشيخ فى كتاب المباحثات من ان ماهية الحق موجودة لا بوجود يلحقها اى من خارج وليس كالانسانية التى يصح ان لها وجودا خارجا عنها بل هى نفس الوجود بلا وجود ملبوس هو نفس الواجبية وهى معنى بسيط وان كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حقيقيا له او يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازما لا يرتفع دائما وهو لم من وجود الحق لكونه موجودا او جعل انه موجود فى اصله ومهيته فمثل سؤال الضعيف هل هو ذو وجود ام لا فيجاب بان له وجودا اى بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشئ هى فيه وللخارجة المعلقات الثلث حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده وتحققه بانه يجب وجوده وهو بهو والحاصل ان حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما اخترنه بعض من حاول التخصيص كلامهم بان الحصة من الكون فى الاعيان زائدة على الوجود المجرد المبدأ للممكنات الذى هو نفس ماهية الواجب ليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين مع ان الاول لا احدهما بالعارضية والآخر بالمعروضية اذ لا نزاع لاحد فى زيادة مفهوم الكون العام وحصته التى هى نفس ذلك الكون المفهوم مع خصوصية ما الا ما صدق عليه هو من الوجودات المخالفة انما النزاع فى الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب ام زائد عليه فان وقع فى كلامهم ان الوجود المشترك عين الواجب اى فى الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه فى الواجب ذاته بذاته وفى الممكنات ليس كذلك واما عن الوجه الآخر فبان الوجود ليس بكلى وان كان مطلقا مشتركا فتامل فى هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى فى الوجود صرت من الراسخين فى العلم ومنها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وعين المعلوم غير المعلوم ضرورة واجيب عنه فى المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذى هو نفس حقيقة الواجب **لمعة اشراقية** اما ان حقيقة الواجب غير معلومة لاحد بالعلم الحصولى الصورى فهذا مما لا اختلاف فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست الا نحو وجوده العينى الخاص به وليس الوجود الخاص للشئ متعددا باختلاف المهية فانها ارتسم لا يتأتى تعدد انحاء الوجود لها والعلم بالشئ ليس الا نحو من انحاء وجود ذلك الشئ للذات المجردة واما ان حقيقته غير معلومة لاحد علما اكتناهيا واحاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للقوى العقلية والحسية

التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه فان القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول والمعلول انما هو شان من شئون علته ولمحة تام عندها وليس لها حصول تام عنده واما ان ذاته لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل لكل منها ان يلاحظ ذاته المقدس عن الحصر والتقييد بالامكنة والجهات والاحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلى ذاته بقدر وعائه الوجودى ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى فى المواد لا لمنع وبخل من قبله تعالى فانه لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعلو شاهقه اقرب الى كل احد من كل احد غيره كما اشار اليه فى كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله واذا سألك عبادى عنى فانى قريب فهو سبحانه فى العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو الادنى من جهة سعة رحمته فهو العالى فى دنوه والدانى فى علوه واليه اشير فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وآله لو دليتم بالارض السفلى لهبطتم على الله تعالى قال يعقوب بن اسحق الكندى اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اعز وازيد واوفر واشد استغراقا وقال المحقق الشهرزورى فى الشجرة الالهية الواجب لذاته اجل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وظل وفيض من جمال ذاته وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد فى الوحى الالهى ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحى القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية العقلية او الحسية حجابا للعقل او الحس عن الادراك يرجع الى قصور شئ منهما وفتوره عن نيل ظهوره والاكتناه به فان الحجاب عدمى وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شئ من الاعدام والظلمات والنقائص والآفات فان قيل اذا جوزت كون ذاته معلوما بالحضور الاشراقى للنفوس المتألهة ولا شك ان المشهود بالشهود الوجودى ليس الا نفس حقيقته البسيطة لا وجها من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود ليس الا نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا لا يمكن للمعلول مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب وحجب المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهوده الحق الاول من جهة شهود ذاته وبحسب وعاء ذاته الوجودى لا بحسب ما هو المشهود وهذا الا فى الفناء الذى ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم فى حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبق مانع عن الشهود ولم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا كما قال الحلاج بينى وبينك انى ينازعنى فادفع بلطفك انى من البين **حكمة عرشية** اعلم يا اخى الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شئ مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشئ اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل احد فى اصل فطرته لان المدرك بالذات من كل شئ عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتلخيصه عن الزوائد على ما استقر من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشئ سواء كان ذلك الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء ان وجود كل شئ ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهى وسنقيم البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جلال وجهه وجماله فادراك كل شئ ليس الا ملاحظة ذلك الشئ على الوجه الذى يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذى هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لانه صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سيتبين فى مقامه اللائق به ان شاء الله تعالى فكل من ادرك شيئا من الاشياء باى ادراك كان فقد ادرك البارى وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله او معه او فيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته لشئ لامتناع ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخواص الاولياء والعرفاء او بالعلم

الاستدلال كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو لعمري ما هو حاصل الجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ
والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهل اصلا
كما في الفارسية دانش چوند وات وانطوی لست دانش دانش است كان فكری لست فاذن قد انكشف ان مدركات الحس كيف كانت مشاعر
القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية التي هي الحجب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعينه يشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده
الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبه وبجميع ظاهره وبدنه يلمس لا على وجه يقوله المجسمة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيدرك
المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدسه وتنزهه عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق
عليه اهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون
له شاهدون لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس
لا يتصوران بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل
ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر وقوة السامع واستطاعة المدرك ويجب
ما يليق بجنابه المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه
ومنور لما قلناه **وهم وازاحة** ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل
والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد ما يجب للاخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن فاذن لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى سبب منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة
فمجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء متخالفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة فيجب للوجود الواجب المجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقولية عليها
بالتواطؤ كالماهية للماهيات والشخص للشخصيات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نورها يقتضي ابصار الاعشى
بخلاف سائر الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات الخاصة افراد متوافقة
الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك وانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن
بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود
حقيقة واحدة ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من
عوارض الماهيات الامكانية والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما هو المتعين بنفس هويتها العينية ولا يحتاج الى تعين آخر كما لا يحتاج
في موجوديته الى وجود آخر لان وجوده ذاته وستبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها
قد يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية
والعرضية والتمام والنقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب
الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم فكانه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم
انها في المتانة بحيث لا يعتريها شك وهي ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا
منهما كان وجود الواجب من الغير وحاصله الالزام انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ومن الناس من توهم ان الوجود
اذا كان زائدا هو المطلوب والا فالاختلاف في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزام
العروض في الكل فيقال له كلاهما فاسد اما الاول فلان المتواطي ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض
ومطلوبك زيادة الخاص الوجود وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودا قيوما بذاته لكونه حقيقة
مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيات خصوصا على ما عندنا من كونه اصل الحقيقة الوجودية وغيره من
الوجودات تجليات وجهه وجماله واشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون المشكك خارجا عن
حقائق افراده ومراتب حصصه كلاما سياتيك انشاء الله تعالى **فصل** في ان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته المقصود

من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة انه ليس له حالة منتظرة
فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا
لاتصاف المفارقات النورية به اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه
والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية وذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف وللاصل المذكور حجتان احديهما
ما تجشمنا باقامتها وهو ان الواجب تعالى لو كان له بالقياس الى صفة كمالية جهة امكانية يجب فيه انثلامه اللزوم التركيب في ذاته وهو مما استطلع على
استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم ان يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما
ان ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة
فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها او ذلك لان علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها العدمه وشيئيتها
لشيئيته واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب
مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور
الغير ولو جعلت القضية وصفية لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيا ازليا وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته ولو جعلت القضية
مقيدة لم تكن ذاتية ازلية له تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجب وجودها بلا اشتراط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف **بحث وتحصيل**
وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا
بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات ملاحظتها مع ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة لم عدم ذلك
الامر وان اريد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر وجودا وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم
الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر التخلف فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة
هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا اشتراط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب في وجوده
مع وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا ممتنع بعين ما ذكرنا
ولا يخفى ان وجوب الذات لا يتحقق في نفس الامر عن هذين الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا اشتراط فيكون وجوب الذات ايضا
مستحيلا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطية فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس
لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما ليس اعتبار العدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودا وعدما
والحاصل ان عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بحسب الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبارا
لوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهية عن احديهما في الواقع فكذلك الشيء في الفرض المذكور فنقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار
وجود صفته وما يكون سببا له وعدمهما وما يتحصل ذلك العدم به لا ينافي حصول احد الطرفين والسبب المعلوم له لانا نقول مرتبة الماهيات
التي يعرضها الفعلية والتحصل من خارج ليست بحسب ذاتها للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر في ذاتها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها
مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف
الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا يمكن ان يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو
ينبوع الوجودات ومنشأ الاكوان ومالك طرد الاعدام ودفع الفقدان ورفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده
في ذاته اما بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي لمن درجة الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة علمه لقصور
ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له الا ان يكون متاخرا عنه بمراحل لا تتناهى فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل
وتضاعف الامكانات واعداد مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت
ان كل صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم واما ما كان يلزم اعتباره وعلته معه اذ كما ان حصول ذي
السبب وجودا او عدما مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفاد من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذه
غاية ما تيسر لاحد من الكلام في هذا المرام وربما يقال في ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذاته المبدئية تعالى لجريان الحجة المذكورة
فيها فيلزم ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع

ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ما افاده الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال ولا نبالي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ولا يرتضي به من يستشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث قالوا ان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه وان امتنع عليه الامكان بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه فهي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجودها نفس روابط فيضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود اخر او ممكنات اخر مستند الى واجب وجود اخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود الاشياء مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس الى ذلك الغير ووجوب له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير هو وجوب تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع الى ان الغير يابى الا ان يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحا لوجوده ظل الجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحية التعلقية او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على مرتبة بغير حساب فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية اليها واضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المنتسبات الممكنة وليست اضافته كسائر الاضافات التي تكون بين الاشياء وتكون متاخرة عن المضاف المنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب اليه كما ان بعلمه الكمالي الاجمالي يعلم جميع الاشياء ونسبها اليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبها واضافتها اليه تعالى فلا يعرض في عالم الالهية وصقع الربوبية شيء من المعاني العدمية كالعدم والامكان والنقص والعزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والعفو والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه تصور ادراكه عن فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه ربما قد تفطن بذلك في غير الشفا حيث ذكر في التعليقات ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات كلها حاضرة عند المبدا الاول على الضرورة والبت وانما يترآءى من تجدد الاشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض اوعية الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الوجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيجيء تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى المفضل المنعام

فصل في ان واجب الوجود واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر وتجرد كونه متشخصا بنفس ذاته لا يوجب نفي واجب وجود اخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا كان نفس ماهية شيء كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم ان يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على نفي واجب الوجود ومعنى واجب الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب تعينهما بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو مستحيل لما مر من ان وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشيء اذا كان زائدا على حقيقته عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشيء فهو معلل اما بذلك الشيء وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير ذلك الشيء فيكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشيء اما عين وجوده او في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبا بالذات قيل ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة التي صفتها وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة

عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس ذات كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ونحن نقول ان معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق للموجودية ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية اخرى ايه حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث انه جسم وقد تعقل المتصل شيئا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة قائمة به وكل واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب رتبة متاخرة عن درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج الى سبب اذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك او يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه مما قد ابطلناها بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة تكون في حد ذاتها ممكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا انه شيء ذلك الشيء مما قد يعرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا ورجم شيطان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما اشتهر من الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل فاني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه زمانا وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها ايه حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب بالفعلية والتمام فهو ممكن في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسب التعبير عنه به مع قطع النظر عن ايه حيثية وايه جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وفي ظني ان من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المتخصصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالها على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر خارج نسبي كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق تعالى عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا وموجوديتها باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورة طرفي الوجود والعدم لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية فاذا حكمنا على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في انفسها بلا انضمام امر آخر او اعتبار جهة اخرى غير انفسها فلا بد هناك مما به الاتفاق ومما به الاختلاف الذاتيين فيهما فينقسم عند العقل بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس والمادة والاخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب باي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة ادانا النظر والبحث الى انه ينتهي وما ينتزع هو منه لمرتبة ذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد ولا انقسام اذ كلما وجد

هذا الوجود فرضاً لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء آخر له ايضاً هذا الوجود فرضاً مباينة اصلاً وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانياً فاذا نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **برهان عرشي** ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الاعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كانت في ذاته مصداقاً للواجبية ومطابقاً للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى وغير ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجباً وموجوداً الى غيره كما مر من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بتلك الجهة واجباً وموجوداً والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالآخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء ثم نقول يلزم ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً وواجباً بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقداً لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل او عادماً لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقاً للوجود بل مصحوباً في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من جهتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع وبالجملة يتقوم ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحداً حقيقياً وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلاً للذات الواجبي وان كان في غيره يكون مترشحاً عنه فائضاً من لدنه فنقول لو تعدد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر من ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية احدهما للآخر او معلوليتهما لثالث وكل منهما لا يرتبط بالآخر على اي واحد من التقديرين فيلزم معلولية الواجب وهو خلف فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصل لا يكون هو للآخر ولا منبعثاً عنه ومترشحاً من لدنه فيكون كل واحد منهما عادماً لنشأة كمالية وفاقداً لمرتبة وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات كل واحد منهما بذاته ليس محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقاً لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحداً حقيقياً والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعاً لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو موجود للموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان وان لم ينفع للمتوسطين فضلاً عن الناقصين لابتنائه على كثير من اصول الفلسفة والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من راض نفسه بالفلسفة يرجح على كثير من البراهين الشديدة القوة

فصل في استبانة القول في الجهات الثلث ودفع شكوك قيلت في لزومها ان من الشكوك الغريبة في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود وموادها بحيث لا يخرج عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان الوجود الواجبي لو كان ملزوماً للوجوب لزم كون الوجوب معلولاً له وكل معلول ممكن لذاته وكل ممكن لذاته واجب لعلته فيتقدم على هذا الوجوب وجوب آخر لا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي انه لا يلزم من كون الوجوب لازماً كونه معلولاً فان الحق ان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معقولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولاً لها كما ان تصور زيد ان كان معلولاً لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولاً له وكون الشيء واجباً في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسنداً الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ومنها ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتياً وايضاً هو تأكد الوجود فكيف يكون عدمياً والجواب انه ليس عدمياً بمعنى المعدوم المطلق او بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان انما تقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كلياً على جميع الموجودات العينية الا ترى ان الممتنع والممكن العام نقيضين واحدهما وهو الممتنع معدوم وليس يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجوداً في الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل انما يستلزم ثبوت المثبت له فاذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلاً ثابتاً في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها

للموصوف بعينه فان يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى عن عد هذا المفهوم وامثاله من الموجودات العينية فضلاً عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الآخر وهو وجود الاعراض والصور الحالة وان قولنا وجود ج مثلاً هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج في نفسه هو انه موجود لب والحق في الاول لا بد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربما يلتبس عليه اللازم والملزوم ومن حقق الامر يعرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه بحسب الاعيان ممكن الوجود الرابطي بالقياس الى الغير ومن ههنا ايضاً نشأت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان لم يكن الممكن ممكناً الا في الاذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعاً او واجباً لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقية وللشأن ان تدفعها بما تحصلت انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعاً في الاعيان وايضاً يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع الممتنع صورة في الاعيان فالحل ما ذكرناه **تصالح اتفاقي** ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع المعلم الاول الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواقيين حيث قالوا ان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا مناقضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهليات المركبة الخارجية لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فلعل ما ذكرنا محمل كلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المتأله صاحب الاشراق ومما تحققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وما مفاد لا امكان له وامكانه لا يوجب كون الامكان ثبوتياً وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت ما له ثبوت فهو ثابت فانه ان عنى به اثبات ان الامكان من الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عنى به انه ليس من الاعدام بل من المحمولات العقلية على الهيئات العقلية والعينية فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا يبلغ حمله على الاشياء العينية وصدق عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للاشياء فان من السلب سلب الطبيعة العدم فضلاً عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلباً لسلبه فيكون ثبوتياً اضافياً وهو المعتبر في تحديد السلب بحذو الطبيعة الاخلاقية كما في الشفاء ان الثبوت والمعني به الاضافي المطلق اعم من ان يكون حقيقياً في نفسه او بالاضافة فقط يقع جزء من بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من تفسير كلام ارسطاطاليس فالمسلوب يستحيل ان يوجد مع سلب ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها انه يجعل الامكان وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما ينقطع لزوم التسلسل المتولد لا الى نهاية له في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على اي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية ايضاً والجواب ان التسلسل ههنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان يتساوق اليه الامر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولاً منظوراً فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله اذ لا ينظر فيه بل انما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلاً اذا عقلنا الانسان مثلاً بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن ح لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر بكونها جوهراً او عرضاً ثم اذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظوراً اليها وجدناها عرضاً قائماً بغيره وما وجدت في كلام اهل التحقيق ان الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصور عنوان ذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى تكون هي آلة ادراكها الا انا اذا عقلنا ماهية الانسان وحكمنا عليه بكونه جوهراً جواباً

جرميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية لان منها بين الفنا فكذلك الامكان ومقابلاه كالآلة العاقلة بها يعرف حال الماهيات بحسب نحو وجودها وكيفية ارتباطها ولا ينظر في حال الملاحظة الى كون شيء من الثلاثة موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان النفس العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بتلك الاعتبار امكانا للشيء ولا وجوبا ولا امتناعا له بل كان عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته فما كان يقبل هذا وجوبا مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا امثال المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد محكوما عليها او بها انقلبت اسمية استقلالية بعد ما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصورة والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب النوع الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل لان الروابط والادوات حين كونها كذلك ليست شيئا من الاشياء المحصلة التامة بل نسب الى الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء اذ القوة بما هي قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار اخر غير اعتبار كونه قوة حتى ينجر الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات بل ربما اقتداك تحقيقه لان لهما ذاتين متباينين فان الرابطة لا ذات لها اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا تقبل الالوان ويظهر به الحقايق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له ان يصير محصلا والشيء واللاشيء الذي في قوته ان يصير شيئا **قاعدة** واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله اسلوبا مطردا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بازائها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهوميهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود موجودية وللموجودية موجودية اخرى وهكذا الى ان يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات لغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع الى الانهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لا ينفسد الملازمة الاولى فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي باللزوم على كل لزوم لزوم الى الانهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعا للايجابات حينئذ قلنا له لو تذكر ما بيناه لك وسقنا اليه نظامك كيلا تعمل رديئك من ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطة لا مفهوما من المفهومات فاذن هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه باللزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بما هو مفهوم ما من المفهومات ووصف ما من الاوصاف استونف النظر في لزومه ولا لزومه فالموصوف امتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب وهذا اولى مما تجشمه صاحب حواشي التجريد في حل هذه العقدة ان ثلاث اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصورة متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الثاني فان الموجبة اذا كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والاخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين بخصوصه دون الاخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه عن موجود

بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع انتهى كلامه وذلك لانه مع كونه قد عفى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حد الاجداء لان اللزوم يجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب ويحكم عليه باللزوم او اللالزوم لانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظية واذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان كان في الغير وليس بهذا الاعتبار موجودا بالعرض انتزاعيا بل حقيقيا اذ هنا فوجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول الذي يمتنع ان يكون موضوعا لحكم ايجابي بل ولا سلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية او انتزاعية والا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة اذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون منتزعا عن وجودها لذاتها فالحق على ما مر ان اللزوم لتحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والاخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى الخارج اذا كان اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو بحسب وجود الملزوم في نفسه لانه نحو وجوده في نفسه والحصول الذي ليس به متحققه مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيته وحقيقته في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوب الاشياء واعدامها لكن للعقل ان يلحظها كذلك واذا صارت معقولة فتعرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبا واعداما لان ماهيتها كذلك وقد مر ان الوجود ما دام في ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك البارئ واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه ثم انه كما ان بعضا من الانحاء اما اولا فلان ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين لا يمكن الحكم الايجابي عليهما بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لها قبل حدوثهما تمام الوجود على انه امر عقلي انتزاعي لشيء لا يحصل له الا بما ينتزع منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث تعددها موجودة بوجود واحد واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان القضية الممكنة وان لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الاعيان لكنها لا الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي كلامنا فيها اشد استدعاء لوجود الموضوع من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه الى عدم الثبوت لا خارجا ولا ذهنا الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف والكتابة بالامكان حال خارجي لزيد والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان الاتصاف بالمحمول لا تستدعي وجود الموضوع اي كيفية الرابطة اذا كانت امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا لا تستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام ونحوهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها على ان الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة **فصل** في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان ان لفظ الامكان في استعمال الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة الجانب المخالف فسلب الامتناع عن احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب مفهومهم سلب ضرورة الطرف المقابل وانما توصف به النسبة المحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه لان الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب على ما ليس بواجب فلا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما ليس في نفس الامر انما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما ما

لما في نفس الامر وبحسب الواقع ليس الا احد الامرين لا الطبيعة مبهمة متحصلة بهما مع نوع تفرقة عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس مواده بل جهة ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر لتلك المعنى تارة في طرف الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب في من شان الاشياء الدخول تحت كل منها ح وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب لا ممتنع وتخلى عن الواجب فصار الامكان مقابلا لكل منهما ونفي الجانبين ادخل دخولا على الايجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب مقابل ضرورة الايجاب فلزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حال جميعا وضع مفهوما خاصا سلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان المعنى الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين وصارت الاشياء بحسبه على ثلاثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى من الممكن اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب كالكتابة للانسان لتساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجودها وعدمها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار وربما تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث الماهية واخص منه المعنى من الذي قبله ليس الا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من ايجاب او سلب في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما يثبت الماضي والحال من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المحققين لان الباقي على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات التي يجهل حاله ومن اشترط منهم في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن ان حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود آب مثاله فيهما اذ فرض العدم الحالي ايضا اخرجه الى ضرورة العدم فان استغنى بذلك فيستغنى بهذا من جيء احدهما على الاخر ليس من مرجح وهذا قول يناسب النظر المنطقي والانظار العجيبة واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكنة الاستقبالي ايضا لا يتجرد عن احد الضرورتين اعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة ايجاب العلة لكن لما كان ذلك حال فان معنى الامكان واحد يتساوى نسبته الى ما يحسب الحال او الاستقبال للممكن نعم الصدق والكذب لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد يظن تعين احد طرفيه امر كان في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعا بخلاف علوم المبادي واوائل الوجود فان علومهم علية احاطية ايجابية بتية لا انها انفعالية امكانية ظنية اما الامكان والظن بحسب حال الشبهات الغير المستند عنه لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن ايجاب الوجود الناشي من اقتضاء السبب التام والجمهور يظنون كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لا ان الممكن ممكن بذاته ولا جب لوجود علته وممتنع بعدمها فلا يعلم من الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم منه انه واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل ينتهي الى الواجب الوجود وكل حادث ممكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب من غير سبب فلما كان موقعا لما بين الاسباب كان عالما بلا وهمية شك ونحن لما نفحص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها الاجرم نحكم بوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء يسخن بعد ستة اشهر لا بسبب المحسي كون الشمس قريب المسامة من سمت الراس وذلك في وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية ونعلم بحكم الاوضاع السماوية وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبديل لها ان الشمس لا يتغير سيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسنزيدك ايضاحا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات ان شاء الله ثم قد يطلق الامكان ويراد به الامكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والاعراض وهو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لاجل تحقق الاكثر والاقل لما لا بد منه وهو ليس من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام ووقوع الابهام

عند تعين الامر على ما في فلسفتنا من ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سنوضح في موعده ان شاء الله وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل يحصل محمولا او جزءه **فصل** في ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر ان كلا من هذه الطبائع العقلية يحتمل في بادي الامر ان يكون بالذات او بالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس الى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجهة منفصلة حقيقية حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها اللهم الا في المهيات الامكانية فانها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بامكانها التي هي حالها في نفس الامر لا بحسب مرتبة ماهياتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في حق كل واحدة منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها وحقيقتها التصورية لاجل انها البسيطة او المركبة لان ايجاب نفسها او غيرها اياها ايضا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلبيهما ايضا الا ان صدق هذه السلوب على طريقة العقود السالبة عنها الا على طريقة ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على المهية كنظائره من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المقسم في الاقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس الى الوجود والعدم بجميع الحيثيات والاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب اية مرتبة منه لم يكن القسمة عقلية حاصرة فان المهية بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها ايضا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلا في الاقسام الثلاثة وكون بعض هذه الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم الى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده نفس عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون الذات مصداق عليها الصدق مفهوم وكونها مصداقا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان المهية الامكانية لا ينفك عنها الامكان في اية مرتبة اخذت واعلم ان مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة اقسام منها واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هنا ذاتية ازلية ومنها ما ضرورية المحمول الى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة فيهما مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا بد ومنها ما ضروريته يكون لها علة هي نفس ذات الموضوع ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضروريتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف كذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذات المحمول عنه ككون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود محمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الاربعة فردا فان اقتضائها الزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات ليس نوعيا لامور ممكنة تصدق في كل منها بحسب الامكان الخاص امكانان تامان موجبه سالب والموجب فيه يستلزم السالب بكون العقد مركبا من قضيتين موجبة وسالبة والامور المركبة فرضا من الواجبين او الممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجود او العدم لتلك المركبات ليست لذاتها وانما هي مركبات بل لعلة هي خصوصيات الاجزاء والاثنان اللذان هما بالغير اي الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان لشيء ولا لاحدهما للشيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلاثة التي هي بالقياس الى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقيق وان خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات اذ لا موجود الا وله علية او معلولية لشيء اخر وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير ما يأبى ذاته الا ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية وجود تعلقي ظلي وقد وقع في الاحاديث الالهية ما يومي الى انايتك اللازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض

معدوم بما هو معدوم ممتنع او ممكن بالنظر الى وجود معلوله او وجود علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا آخر وبالقياس الى ما فرض مجعولا لواجب آخر ويعرض ايضا للموجودات ممكنة بعضها مقيسا الى بعض وللمعدومات ممكنة كذلك وللموجود ممكن مقيسا الى معدوم ممكن او بالعكس كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه علاقة علية او معلولية ويعرض لامور ممتنعة بالذات بالقياس الى معدومات اشياء ممكنة بالذات وما يلزمها العدم العلاقة الاستدعائية بينها **تنبيه** وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسها كما في العلة الاولى او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتمامها منافية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب حاصل له من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه وان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الآخر عبارة عن كون الآخر يابى ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورة وذاتها جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال شقيقه لا حاله والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير ذلك لا انه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيسا اليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل افاضة الغير وهذا في تصحيح بحسب المفهوم في الفلسفة العامية واما في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه ان كنت من اهل الطريق فهي في العلة المعلول واجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا الى الآخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة او عدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الآخر او وجوده بالنظر الى عدم الآخر والامكان الخاص بالقياس الى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا او عدما حين ما يلحظه مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية او الاتفاق في معلولية علة واحدة **فصل** في ان الامكان لا يقبل ان يكون بالغير لما تيقنت ان قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة تحقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا فاما ضروري العدم او لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كل واحدة منهما تركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين فانها تكون بالحقيقة منفصلتان في الشيء باعتبار وحيثية واحدة لا يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله بحسب ذاته وبحسب صفته مع قطع النظر عن تاثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر ومن المستحيلات ان يكون امكان واحد مستندا الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الوجوب من انه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات او الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد وضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبايع ذهنية لا يتحصل الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت هي اليه فلو فرض امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير اما هو في حد ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد من الوجود والعدم فعند اذ لذلك الغير عما يقتضيه ذاته في الشيء كان مصادما ما استوجبه بطباعه ولعمرك اذا كان الوجوب والامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احد الطرفين ولا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب بسلب او ايجاب معدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب علي شيء بحسب ذاته الى اقتضاء تلقاء من تلك الذات له بل يكفي فيه عدم لا اقتضاء على الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح الشايع في اللوازم بل على مجرد كون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضاء نعم تساوي طرفي الوجود والعدم نظرا الى نفس الذات الامكانية حين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل او صحة ايجاب سلب الضرورتين

لماهيتها بحسب حكم العقل من لوازم المهيات على معنى الشايع فيها لكن الذي يتبين به حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل الشد وضوحا في الفصل التحصيل وكدهما في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى سلب الضرورتين او الفقر لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضاء من قبلها ثم بعنده من لزوم الانقلاب عند فعلية احد الطرفين او تخلف مقتضى الذات او ترجيح احد المتساويين الطرفين ان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وان انتفاء شيء في خصوص نحو من انحاء نفس الامر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضة الجاعل وانت بعد الاحاطة بما اسمعناك عليه من ان الممكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك اذ المهية الامكانية حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة افاضة الجاعل القيوم وان كان لما بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصيل والفطرة الانسانية تابى ذلك فاذ الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شيء ايضا **ايضاح وتنبيه** ومن الذاهبين الى ان الامكان الذاتي من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين وربما يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او انقلاب شيء من الواجب بالذات والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز ان يكون علية الذات او استقلالها مشروطة بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية او استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الآحاد ودفع بان في التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا يزال للغير مدخل وجودا وعدما ولحوق عليه كل من اعدام اجزاء المركب لعدمه انها على سبيل التبعية لا فرانها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم احد عللها من الشرايط والاجزاء او غيرها وذلك امر كلي مبهم لا يتعدد بحسب نفسه والافراد وان تعددت لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة اضعف تحصلا من معلولها بضائر في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلفه بعض الاعاظم من ان علة عدم المعلول التشخصي عدم علته التامة التشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو في ذاته جائزا ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وامكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا اذا فرضنا عدم تاثير الغير فيه كان واجبا او ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير امر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الامر بان معنى الامكان الذاتي هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب والاضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المقسم في الاقسام الثلاثة هو حال الشيء على الوجه الذي ذكرناه **دفاع شك** انك بعد ما لوحنا لك الى ان كون الشيء بحسب نفسه مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك لست في ان يتبع لك ان تقول ان المهية المأخوذة من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهرياتها ذاتيا عنها من تلك الحيثية وسلب الضرورة اذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية فيلزم ان يكون نفس هذا السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض المهيات لا من جوهرياتها **ازالة ريب** وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث المهية فائدة تقديم السلب على من حيث هي هي في قولنا المهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية جزءا من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية لا ان يوخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدا له اذ لو نفعل هكذا لربما يكذب الحكم مطلقا كما اذا كان مدخول السلب مما لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا عنه في نفس الامر بوجه اصلا فتبين على طلبك دفاع شك استصعبه جلة كثير من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات المهية اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثية وكما ان الانسان المأخوذ من حيث ماهيته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثية كذلك تسلب عنه سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له فنقول كل مهية امكانية كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع بحسب ذاته فكذلك عوض

بحيثية ليس بممكن بالذات وغير ان لاشئ من الاشياء باقي بجهة خدها لعن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات وان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات اللاحقة بان يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية الماخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا ينفك الماهية عنها في نفس الامر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهية من حيث هي فالعوارض التي لا تنفك الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فانها حيث تخلو الماهية عنها في مرتبتها التي لها متقدمة على الاتصاف بالوجود يصدق طرفها على الماهية اذا اخذت تحصيلية لا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية اصلا وبما ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هي هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون النقيضان المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي تلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد ان الامكان لما لم يكن حقيقتها الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان خارجا عن جوهرها فان مجرد كون الشئ سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المعتبر في الامور الثلاثة هي حال الماهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة نسبية اضافية وان كان بعض القيود كالامكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين نصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين **وهم وتنبيه** ثم لعلك تقول معلولية شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنية الشئ هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الاول الذي هو ممكنية الشئ وايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجماعية يكون لها علة واحدة وحدة تاليفية حتى يكون لها سلب واحد مستند الى سلب علة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان الى علتين متخالفتين بالذات غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سلب واحد وان كانت الوحدة التاليفية فضلا عن الحقيقية وانت تعلم ان الوحدة في جميع النسب معتبرة والا لم ينضبط الاقسام في شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين بوجه آخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن بالنظر الى ذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيدا للضرورة لا للسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتي منه والمستحيل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب اتيان الضرورة منه **احصاء وتنبيه** المشهور من الاوائل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة في الاعيان والمتاخرون على ان تلك الامور زائدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الاعيان يحاذي بها ما في الاذهان وقد علمت ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامر الاوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي سبيل تكون ثابتة ومنفية معا وربما وقع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوصيين لكلامهم والبحث عن مرامهم ان هذه الامور لا يزيد على ما يضاف هي اليها من الماهيات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود والفلك ممكن الوجود لا يعني بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه الانسان والفلك وان قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوف بالانسانية فقد كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات المختلفة

فليس هو عين تلك او واحد منها بل امر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض ابناء الحكمة والتحقيق حيث قال ان هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا باحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشئ الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم **قاعدة اشراقية** قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل طبيعة عامة تقتضي نوعها اذا كانت له صورة خارجية ان يتكرر متسلسلا ممتزا فانه يتولد في الوجود سلاسل متولدة معا الى لا نهاية كالوجود والوجوب والامكان والوحدة لا تكون موجودة في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له وجود عيني وللوجود الوجود ايضا الى لا نهاية لزم ان يحصل السلسلة وجود آخر يتسلسل مرة ثانية الى لا نهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الاصل حصول الا بحصولها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء الماهية كان للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة وحدة دونها وحدة اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود ويعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب ويتولد سلسلة اخرى على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود وللوجود امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل الى لا نهاية في التضاعيف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فانه لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شئ وراء الماهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذى بها شئ في الخارج ولا مبلغ لها متميز في الذهن يقف عنده ويتخصص به من التكرر في الحصول الذي للعقول **بحث وتنقيح** ومما تزلزل به هذه القاعدة امور منها كون الوجود عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودا صرفا ووجوبا بحتا قائما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه في الاعيان فقد ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتبارا محضا لا صورة له في العين وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور واصل الحقائق ومنها ان مقتضى هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة للشئ وتارة منفصلا بنفسه قائما بذاته وبالجملة متفاوتا في انحاء الكون والحصول متخالفا في اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما اسلفناه في الوجود والوحدة من قبولها اطوارا مختلفة في التحقق وانحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون ذاتا احديا قيوما واجبا بالذات وغاية نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فوجودات الماهيات التي لا حقيقة لها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفس ذاته لان الوجود نفسه حقيقة الماهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو طريقته فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الانوار الى لا نهاية لكن للعقل ان يفرض للنور نورانية اعتبارية ولنورانية النور نورانية اخرى وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشئ حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشئ مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى وامثالها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارعات ووصفه بالقوة والمتانة وهو قوله انا نفتح مع من قال ان الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد انهما ينبغي ان يكونا في الاعيان عندكم وان كلا منهما اعتبار عقلي عندنا وهب انكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهومهما مختلف فيعقل احدهما دون الآخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول اذا كان الوجود موجودا كان له وحدة واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود وله وحدة اخرى موجودة بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود ووحدة ووحدة ووجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو او وجود الوحدة هي فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام ومبناه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا

ومتعلقا فان اختلاف هذه المعانى ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف الصفات الحقيقية الالهية التى هى عين الوجود الاحدى الالهى باتفاق جميع الحكماء والحاصل ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها ونحو وجوده غير حقيقة الاخر ووجوده الابد لبل اخر غير تعدد المفهوم واختلافه يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس فى الهيات الشفاء بيانا ان كون الشئ عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية فى الذات ولا فى الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء شيئا متحركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما الامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فى الذهن انتهى اقول معنى كلامه ان مجرد اختلاف المعانى والمفهومات لا يقتضى ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضى تعددها او وحدتها فى الذات والحقيقة فكما ان مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر والبرهان قد حكما فى القبيل الاول بتعدد الذوات دون الثانى بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فاتقن ذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذن انكشف هن قاعدة فى بعض هذه الامور كالوحدة والوجود واثباتها العدمية فى الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها اعتبارا عقليا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مر بنا الاشارة الى كيفية لحوق هذه المعانى بالحقائق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة التدبر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف المهية باعتبار ملاحظتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم انما يتصف المهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا اعتباريا وايضا الامكان مفهوم سلبى والسلوب بما هى سلوب لاحظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية النظر فى المعلول الاول وانه ممكن الوجود لانه من الحوادث الذاتية عندهم فلا بد وان يمكن اولا ثم يوجد لان ترجيح الوجود بالغير لا يتصور الا بعد كون الشئ ممكنا فى نفسه فاذا تقدم الامكان عليه فامكانه يكون ممكنا ايضا لاستحالة كونه واجبا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تعدد الواجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان كان مرجحه واجب الوجود بداءة فيلزم منه محالان احدهما كون الواجب بحيث يحصل منه الشئ وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعى جهتين فيه وهذا مع فى الذات الاحدية والثانى ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا عن كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان لا يتقدم على المعلول الاول وسائر الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان انما يحصل بعد ان يوجد الشئ وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتى فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذى يحصل لها بغيرها اذ الوجوب بالغير منوط بامكان الشئ فى نفسه كيف وحال الشئ فى نفسه من نفسه مقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بان امكان الازليات لمعنى اخر غير الامكان فى غيرها فان الامكان الذى هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخرج عنه شئ من المعلولات كيف ان لم يكن الابداعيات الدائمية ممكنة فى ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذا وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد فى مسودات بعض من الشيخ الرئيس ساهيا بالاتصاف والانتصاف من ان وجود الحق الاول لا يمكن للمعلولات من تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس فى التقدم الزمانى حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن فى سبق الامكان على احدهما دون الاخر انما الكلام فى التقدم بالذات والطبع ولا شك ان الامكان اذا كان امرا فى العين والوجود بالغير مشروط بالامكان فى نفسه وما للشئ من ذاته يتقدم على ماله من غيره سيما اذا كان ماله من غيره مشروطا بما له من ذاته فلا مخلص من هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققناه فى الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات فى ذاتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة فى نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كسائر الاعراض الخارجية التى لها صور فى الاعيان لم يكن من لوازم المهيات مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى المصطلح ام لا يجب

ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان للامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان الضرورة الوجود والعدم اذا كانتا لا وجود لهما خارجيا لكانتا الا للمهية الموجودة فيناف ضرورة احدهما التى هى ايضا صفة خارجية نعم اذا كان الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها فى نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا ينافى ثبوتها للمهية الماخوذة على هذا الوجه وجودها او عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وملحق النعتين مختلف واما ما قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فيما فيه ظاهرة لان مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشئ بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسة الى شئ

اشكالات وتفصيات ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة فى الاعيان هو زائدة على ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشئ ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اوليها انا اذا حكمنا على الشئ بانه ممكن فى الاعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما يحكم انه ممكن فى الذهن فليس الا ان الممكن الخارجى امكانه فى الخارج والممكن الذهنى امكانه فى الذهن وقس عليه نظائره وثانيتها انه ان لم يكن الشئ ممكنا فى الاعيان لكان فى الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشئ عن احد هذه الاقسام ولو لم يكن موجودا فى الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه بانه ممكن او موجود او واحد فى الاعيان ضرورى وجود او ضرورى عدم ومعدوما وكثيرا وهذا التناقض مستحيل وثالثتها لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية فى ذوات الحقائق كان للذهن ان يصفها باى مهية اتفقت فكان كل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعتها مختصة بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولا يوجد الفاعل الا لانه ممكن فى الاعيان لا لانه ممكن فى الذهن فحسب والا ما حصل له تحقق الا فى الذهن فاوجد فى الخارج فلا بد من ان يكون له امكان فى الخارج وهذه الحجج اقوى ما يمكن ان يذكر من قبلهم فى كون الامكان وسائر الامور العقلية والاوصاف الذهنية التى يجرى مجراها لها صورة عينية لكن الطالب للحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان ونحوه امور زائدة على الحقائق التى اضيفت اليها فى ملاحظة العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها فى حد نفسها بحيث لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا سائر النعوت التى ليست نفس المهية ولا جزئها واما ان هذه الامور الزائدة لها صورة فى الاعيان فغير مسلم اللهم الا فى النعت الذى هو الوجود وكذا الوحدة الشخصية التى هى نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود لا تاثير لشئ من هذه الحجج فى ان للوجود صورة فى الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبى وتاييد ملكوتى وامداد علوى وتوفيق سماوى وقول من قال انه ممكن الوجود فى الاعيان فيستدعى ان يكون امكانه او وجوده فى الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة حكمنا على شئ بانه ممكن فى الاعيان يكون امكانه واقعا فى الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود فى نفسه للشئ بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن انه فى الاعيان ممكن كما هو محكوم عليه ايضا من قبله انه فى الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية اى نحو وجودها الخاص به فى الذهن لكن يضيفها العقل تارة الى ما فى الخارج وتارة الى ما فى الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا يتساوى النسبة الى العين والذهن وكذا لا يبالى لاحد ان يزعم ان الامتناع ان لم يكن له صورة فى الاعيان لم يكن الممتنع فى الاعيان لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر فى الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد فى انها من الاوصاف العقلية التى لا صورة لها فى الاعيان مع اتصاف الاشياء بها فى الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية واما ما وجد فى المطارحات لصاحب الاشراق فى ابطال كون الامكان والامتناع والوجود ذا صورة فى الاعيان من ان حالها كحال المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء تتصف بها فى الاعيان ولا صورة لها فى الاعيان ولا منافات بين ان يكون زيد جزئيا والانسان كليا فى الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنعة التحقق فى الاعيان فكذلك الحال فى اتصاف شئ بالامكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع ونظائرهما الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها الذهنى بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التى تذكر فى العلم الكلى فانه قد يكون بحسب حال المهية فى العين وان كان نظرا فى تحقق القبلية فى انفسها انما هو للذهن فقط واما الحجة الرابعة المختصة بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية

للشئ الى فياض وجوده لماهيته لقبول الفيض عن فاعله التام من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لابد منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا ان الا انه يسبق لكل حادث زمانى امكان بهذا المعنى موجود فى العين الى ان يجئ وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باى معنى يقال شيء انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هى فالمسلم انه يسبق الامكان الذاتى على الوجود بحسب اعتبار ذهنى وملاحظة عقلية حتى ان الممكن وان لم يكن له عدم زمانى سابق على وجوده تصور العقل حاله الا كونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان عينى مقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية وفى المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذى هو بسبيل الحصول وبصدد الكون شيئا بعد شيء كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار على ما وردت به الشرائع الالهية واقيمت عليه البراهين العلمية فان وجب ان يكون لكل حادث او ما فى حكمه الى وجوده امكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل فى المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع او الواجب وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بان يقول هى غير مترتبة بل متكافئة لكل حادث امكان يخصه لكنا نبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول ان الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن ومن حيث طبيعة الامكان غير مختلف فى تلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التى هى حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف ما هى امكانات وهى الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يمتاز شيء بسبب اضافة الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء وليس لاحد ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يصح اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيمتاز بها بعض الامكانات عن بعض لانا نقول هذا ممنوع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل فى الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهى مطلقا كليا وبين ان يحصل فى نفسه ويفصل فى ذهنه اعداد غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فاذا خطر ثانيا ببال امكانات غير متناهية مجملة بازاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احديهما بكل من الاخرى سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا فلان الكلام على تقدير التسليم فى الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين اعداد الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصلها وتحققها الا الذهن لان تعقلنا لامتياز الامكانات اذا فرضنا كون امتيازها واقعا بحسب الاعيان يكون تابعا لنفس امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه وتابعيته اياها وهو محال الوجه الثانى ان المادة الحاملة للامكانات الغير المتناهية اذا قطعناها بنصفين فاما ان يبقى فى كل من النصفين امكانات غير متناهية هى بعينها الامكانات التى كانت او يحدث لها امكانات غير متناهية فى تلك الحال او يبقى فى كل واحد امكانات متناهية واقسام التوالى باطلة فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا فى حالة واحدة فى محلين وهو ممتنع واما الثانى فلان الامكانات اذا حدثت فى كل واحد منهما فيسبقها لكونها ايضا من الحوادث امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها الا وقد حصل قبله فى حالة القطع طبقات غير متناهية والموقوف فى حالة واحدة على ما لا يتناهى مرتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التى كانت امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان فى الخارج يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الاشياء من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الامكانات فى مادة واحدة والحوادث فى كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض فى كل واحد من الجزئين امكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هى نصف المبلغ الغير المتناهى الذى كان فى الكل فان القسمة فى الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم فى القطع الاول وليست الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها فى جزء وبعض منها فى جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كونها اى الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال وهى غير متناهية العدد بالفعل ففى الجسم ابعاض غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التى هى الامكانات فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيجيء برهان امتناعه او مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو ايضا مستحيل كما سيأتى بيانه وكيف يصح فى جسم واحد متناهى المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحواصر على ان الكلام باق بعينه فى كل واحد منها بحسب امكان قسمته ويجرى ايضا على القائلين بان امكان الحادث موجود

فى الخارج انما امكان الشئ يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا كان صفة عقلية تلزمه الاضافة الى امر معقول يضاف اليه العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية يلزمه ان يضاف الى موجود عينى اذ الاضافة الخارجية الى معدوم خارجى غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشئ الذى يمكن حصوله فى الخارج فيصف بحسبه كونه ولا كونه اما بحسب حاله فى نفسه كما فى الامكان الذاتى او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده ورفع موانعه عن مادته المهياة له كما فى الامكان الاستعدادى **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخرنا ذكر خواص الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللايق بذكرها اسلوب اخر من النظر لجلالة ذكرها عن ان يكون واضعا فى اثناء احكام المفهومات الكلية وخواص المعانى العقلية الانتزاعية الاشياء اذ لا منها ما يتوقف عليه صحة السلوك العلمى وتنوط به العبادة العقلية وهو الذى نذكره بيانه وسنعود اليه على مسالك تدق وطريق عليه **اخاذة** كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية والوترية فكذلك الامكان الذاتى رفيق التركيب الامتزاج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبى اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكانى لا يتعين له الا مرتبة من القصور ودرجة من النزول ينشأ منها الماهية وينتزع بحسبها المعانى الامكانية ويترتب عليها الاثار المخصة لا الاثار العامة المطلقة الكلية التى تنبعث عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الاثار الجزئية المخصة بواحد واحد من الوجودات الامكانية ايضا من ابداع الحق الاول واضواء النور الازلى ونسبتها اليها بضرب من التشبيه والتنزيه كما ستعلم فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالماهية والوجود وكل منهما مضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية وايضا كل من الذوات الامكانية فانها فى نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهى من تلقاء علتها بالفعل فانما يحكم المهية الليسية الصرفة ويحكم وجود سببها التام الايسية الفايضة عنه فهى مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين وكل ممكن فهو حاصل المهية منهما جميعا فى الوجود فلا شئ غير الواجب بالذات منزه الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففى كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مما يمتنع تحققها فى عالم الامكان لا فى اصول الجواهر والذوات ولا فى فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهى ايضا مما يستاثر به الحقيقة الالهية لان كل ممكن بحسب هيئته مفهوم كلى لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما تخصص مكانى الا وهو واقع تحت طبيعة كلية ذاتية او عرضية لا يابى معناها ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بحسب امر خارج عن طبيعته فاذن لا وحدة ولا فردية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واوفر شركا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة فى البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهوم مؤلف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة فى الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية وهى التى افاضت ساير الوحدات على الترتيب النزولى فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التى هى بعينها وجوده وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التى هى كثرة بالقوة من غير انتجاسها ثم وحدة الهيولى التى هى بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والشخصية لانها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان الامكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الامكان فان المركب بما هو مركب من دون النظر الى خصوص جزء او اجزاء منه حاله عدم الاستقلال فى الوجود والوجوب وفى العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضى الاجتماع فهذه مجرد مفهومات ليست عنوانا لذوات مقررة فى انفسها بحسب مرتبة من حقايقها وتلك المفهومات لا تحمل على انفسها بالحمل الصناعى الشايع فكما ان مفهوم شريك البارى ليس الا نفس مفهوم شريك البارى لا يحمل عليه انه من الكيفيات النفسانية القايضة عليها الاجمال بتصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك هذه المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها او امتناعها تابع لوجوب اجزائها او امتناع اجزائها وليس لها الا مرتبة الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل فى النقيضين او الضدين هو الاجتماع بينهما فى الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على اى وجه كانا وههنا دقيقة اخرى وهى ان الوحدة معتبرة فى اقسام كل معنى يكون موضوعا لحكم كلى وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اى كل مركب له صورة واحدة فهو ممكن وكل واجب الوجود فهو واحد بسيط وكل ما

طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير
وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس له
الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين
المنفصلين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا
انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا الا امر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة انها الافتراق الوجود وان ما لا وحدة له لا وجود
له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا كان عدمه مستندا الى عدم وجوده علة وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه
وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فمردود بان علة عدم المركب بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كذلك
وجود الاجزاء حتى لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا وانما الاحتياج الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فكان
عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندا الى عدم علتها فلم يعدم الا بانعدامها فيستند اليه عدم
ذلك المركب بالواسطة فاذا كان جزء المركب ممتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب الى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه الى علة
امر آخر كما ينقطع سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي الازلي **فصل** في ان الممكن على اي وجه يكون مستلزما للممتنع بالذات
ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يجعلون الملازمة بين الممكن والممتنع ويحكمون ان كل ما يستلزم وقوعه في نفس الامر
ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم
الملازمة بينهما وهذا الوجه لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها لان العلة قد يجب حيث لم يكن
المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات ومن الغير كما ستحقق والعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان امكان الملزوم انما هو بالقياس
الى ذاته فهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه عن ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى الاستلزام بين الممكن والمحال كون
نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود
او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير وهو من المستحيل كما مر بل هذا امكان بالقياس
الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول هذا الكلام وان كان في ظاهر الامر يوهم انه على اسلوب الفحص والتحقيق الا انه سخيف لما علمت ان لا مكان
بالقياس الى الغير انما يتصور بين اشياء ليست بينها علاقة الايجاب والوجوب والافاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية
والمسببية في الوجود والعدم ويقرب منه في الوهن كلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر ان استلزام عدم المعلول الاول
عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما استلزم عدم علية العلة الاولى فقط لا عدم ذات العلة الاولى
فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق بالمعلول الاول لولا الاتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا على ذاته العدم سواء كان
لذاته معلول اولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة في ذاتها فانه انما
صار محالا لامر كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث ذاته لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف عكسه اعني فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه ورفعة
رايه ودقة نظره في الابحاث الالهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع ما له من النعوت وان العلة الاولى انما موجب بنفس
الذات من دون حالة منتظرة او داعية زائدة وانما هي القيوم الجواد لتمام القيومية والافاضة وانما يتحقق ذانها يتحقق عليها من دون
المغايرة الخارجية او العقلية بحسب التحليل فلو فرض سببية السبب الاول شيئا ممكنا لنصح الملازمة بينها وبين المعلول الاول فقلنا
الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف
وليس في الموجود الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات او بحسب جهة الاضافة وشئونه الاضافية
فالحق في هذا المقام ان المعلول له مهية امكانية ووجود مستفاد من الواجب فيتركب بهويته العينية من امرين شبيهين بالمادة والصورة
احدهما المحض القابلة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا ان
منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع العلة الا من قبل الوجود المنسوب اليها
ويعلم ايضا ان معنى الامكان في الوجود الممكن غير معناه في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيها

فنقول ان المعلول الاول اذا اعتبر مهيته التي هي عبارة عن قصوره عن الكمال الاتم ومرتبته وخصوصية تعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم
وان كان مستورا تحت ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الاول فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل ما له عدم محال وجوده ازلا وابدا
من تلك الجهة ما شم رائحة شيء منها بحسب مهيته من حيث هي هي فليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية لعدم الارتباط بينه وبين
الواجب من هذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوبه فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم
لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن للمحال اصلا وليس لعدمه نفسه اي نفس ذلك العدم جهة
امكانية كما للوجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون كل وجود واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين الضرورة الازلية وبين الضرورة
المسماة بالذاتية المقيدة بما فكذلك لا يلزم هيهنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على
اسلوب هذا الكتاب واما على اسلوب الحكمة الذايعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعني باولي شقي الكلام ان العقل اذا جرد النظر الى ذات
المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ بحاله
وان اريد به انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلته او لنختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مستلزما للعلة الجواب ان المعلول ليس مهية نفس الممكن بل وجوده معلول
لوجود العلة وعدمه لعدمها ويقول ايضا ان كان يعني باخير الشقين ان العدم الممتنع بالعلة ليس ممكنا بالذات فهو مستبين الفساد فان
الامتناع بالغير ليس يصادم الامكان بالذات وليس ينفيه بل ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات او لنا عنينا به ان العدم بما هو عدم
ليس لا جهة الامتناع كما ان حقيقة الوجود بما هو وجود ليس لا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل ان يتصف بامكان الوجود كما ان الوجود
يستحيل عليه قبول العدم والا لزم الانقلاب في المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير الموصوف بهما ممكنا بالذات
بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه او ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس
الوجود والعدم واما في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجوب المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له فان قلت
على ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نحو هذا الجواز في القياس الخلفي حيث
يثبت به استحالة الشيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال بجواز
كون البعد الغير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين قلنا هذا الاشكال
قد مضى مع جوابه والذي ندفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعلم
اباء اوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه فلا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه هيهنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار
ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان حال المعلول الاول وسائر الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو مذهبهم
دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختفية تحت سطوع نور القيوم ثم فالممكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث
وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف ان الممكن لا يستلزم
المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتي ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الذات
والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان مصداق ذلك نفس المهية
المفروضة او شيء آخر وراء مهية مستدعية لمقتضيها في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيئة الكون وطباع
الواقع وكذلك الضرورة الذاتية فقد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا
سواء كان بحسب مرتبة الذات ايضا كذات القيوم الاحد تعالى او لاجل علة مقتضية له وقد يقال للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي
فاذن قد ثبت ان امثال الاقيسة الخلفية وكثيرا من الشرطيات الاستثنائية انما يستبين فيها بالبديهة العقلية انما يلزم من فرض وقوعه
ممتنع بالذات لا يكون ممكنا في نفس الامر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبماهيته ممتنعا او بواسطة سبب تام السببية
لامتناعه كما يقال الجواهر البسيطة العقلية يستحيل عدمها سابقا ولاحقا والا اي وان كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم
عليتها الفياضة لذواتها او لكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما تبين فكذلك المقدم وكذا
ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة

المهية فقط اذ لو كان المراد به نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون كل جوهر عقلي واجبا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور بالقبح الفضيح **وهم وازاحة** ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلمية شبهة في باب اتصاف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هيهنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع دفعه فيمتنع فاين ممكن فمنهم يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة اذ اريد من الوجود والعدم التحيث اذ يعوزه شيء آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبل العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انختار كلا من الشقين قوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قيل هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه مختل اذ اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يرادف الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كان مع السبب ام لا بل في اعتبارها وتخيلها من حيث هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اللذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حال الواقع واما بالامتناعين بالجانب المخالف السابق واللاحق لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هكذا قالوا والعارف البصير يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس بهما سواء كان ناشيا من جهة الذات او من حيثية العلة المقتضية له فالمهية الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكونها ازلا وابدا واذا لم يتصف بما يتصل الوجود نعل الطريق الاولى جاير الصفات الخارجية التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات الوجودية الاعقل الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكل نحو من انحاء الوجود تتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعية الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره ويتشكل بتشكله ويتكيف بتكيفه ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية لكن كل ذلك على طريق الحكاية والتخيل لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ العارف المتاله محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة **فصل** في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهية من نفسها ومن كيفية لحوق معنى الامكان اياها لا يحتاج الى مزيد مؤونة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت باقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس اليها رجحانا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او بكون احد الطرفين بالقياس الى المهية التي بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا من قبل مبدء خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس قد استبان من قبل ان علاقة المهية الى جاعل الوجود انما هي تبع الموجود والوجود بنفسه متفاوت كاملة بنفسه مقتض بحسب اختلافه كمالا ونقصا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فالمهية لم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا ليس

هي في نفسها شيئا من الاشياء حتى نفسها حتى تصلح لاسناد مفهوم ما اليه الا بحسب التقيد بالبحث والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود لم يحصل افادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة بفرض عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميز كل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل بضرب من التحليل والتحمل يحكم بان بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل والعين على التعاكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لكونها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية تتحد معه اتحادا بالعرض فهي العرض بهذا المعنى اللطيف الذي قد تغفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن اتصافها بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها كذلك فهي ضرورية بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات الا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل بحسب التخصص يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلب عن المهية التقديرية الى مهية حقيقية مستقلة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية مستقلة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح الا اياه لان المعدوم بما هو معدوم موصوف بالامكان والامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء نعم من ان مهية قبل جعل الوجود حتى يوضع اولوية الوجود او شيء ما من الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء مكونا نفسه ومقررا ذاته فمع بطلانه الذاتي فلا يتصور من البشر تجشم ذلك ما لم يكن مريض النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التثبت على ما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان وللاشارة الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصر له يسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو الفحش وتوضيحه ان الاولوية الناشئة عن الذاتيات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه واما انه يقع الشيء لا بمقتض وموجب لا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حد الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين ثم وليس يصلح لعلة العدم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كما انها مبدء رجحان الاتصاف بالوجود كانت علة الاتصاف بالوجود اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به مع كونه علة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذا محض السفسطة وحيث ان هذا البحث انما الحاجة اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل شيئا من المهيات في وجوده العيني في وجود علم الباري تعالى او ارتسامه في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان وجوده الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في ان المهية لا يتحقق الا بجعل جاعل الوجود لعدم كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع قطع النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كنت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيدا لوجود نفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدم وجوده على وجوده **هـداية** لعلك وان تستعين بعد انارة الحق فيكون من كوى الملكوت على قلبك باذن الله ما يلمع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الاخرون من ان ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعيته للمتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر الخلف فيه انه اذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر اي راجحية الطرف المرجوح منه بل بنحو الاليقية وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال الغير لذلك الطرف وحال الراجحية كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود يترجح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان وهكذا في الطرفين وكما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان تستدعي مرجوحية الطرف الاخر

على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا تقتضي الامتناع بل وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي الامتناع ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما تستدعي امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية اعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع وصفي فيكون بالغير ولا يستدعي الا وجوب الطرف الراجح كذلك اي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض والامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك فكيف ظنك بالوجوب الذي بازاء هذا الامتناع وبهذا ينهدم سائر الاساسات التي ذكروها في هذا المطلب وقلما يتكلم في الوجوه المذكورة من هذا الايراد **اوهام وجزافات** من الناس من جوز كون بعض الممكنات مما وجوده اولى من عدمه بالنظر الى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار الى الغير ويستبد باثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الامكان بل على وجه يستدعي اكثرية وقوع وجوده بايجاد العلة وافاضة الجاعل او اشد وجودا او اقل شرطا للوقوع وبعض آخر بالعكس مما ذكروا منهم من ظن هذه الاولوية في طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمنقولون بهذه الآراء كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة وتكميلها وعند طائفة من اهل الكلام كل ما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لانهم لم يحققوا الوجوب فيما سوى الواجب ان كان بالغير وربما توهم متوهم ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها والا لجاز بقاؤها ويصح الوجود ايضا عليها والا لما وجدت اصلا واذا جازت الاولوية في جانب العدم فليكن في جانب الوجود اولى وان العلة قد توجد بتوقف اقتضاؤها معلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولا شبهة في ان تلك العلة الاولى بها ايجاب المعلول والا لم يتميز علة شيء عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تأثيرها وايجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الايجاب اولى بها من عدمه فليكن الوجود ايضا بالنسبة الى الماهية مما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود اكثريا لا دائميا كما في تلك الايجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها اكثريا لا دائميا كطبيعة الارض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى الى العلو قسرا وكلا القولين زعم واختلاف في الاول اشتباه بين قوة الوجود وضعفه وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى الماهية وقد ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعداها وبعض الاشياء حظه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس باستقرار الاجزاء وبقائها الى نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له وكلامنا في مطلق الوجود الممكن لماهية ما فان ما بالقياس اليه يعتبر طباع الامكان الذاتي انما هو مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم الى ذلك الشيء وكل من الاستقرار وعدمه متساويا النسبة بالقياس الى ذات كل امر غير قار ويخصص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب الماهية من الآخر فماهية الحركة واشباهها من الطبائع الغير القارة اذا قيست الى وجودها التجددي وعدمها كان لها مجرد القابلية البحتة من غير استدعاء طرف بعينه لا ايثارا ولا رجحانا وانما يخصص الوجود والعدم بايجاب العلة التامة او لا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان سلبها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا شوب صحة وجواز عقلي وقد ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا وفي الثاني وقع الغلط بحسب اخذ ما ليس بعلة علة فان الفاعل قبل شرائط ايجابه ليس بفاعل وموجب اصلا ومع الشرائط موجب بتة واما القرب والبعد من الوقوع لاجل قلة الشرائط وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس الى طبيعتي الوجود والعدم بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر اعني الاستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي والمسترشد ان يقع بالاصول المعطاة اياه التهويسات التي وقعت من طائفة من المجادلين في هذا المقام لا فائدة في ايرادها وعدها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة الحاجة الى العلة هي الامكان في الماهيات والفقر في الوجودات ان قوما من المجادلين المتسمين باهل النظر واولياء التمييز العادين عن كسوة العلم والتحصيل كان امرهم فرطا وتجشموا في انكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا في سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة والعلة هي الامكان ومنهم من ناهب الجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفوس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لنفرته عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان وكلامهم كله غير قابل التضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة

نحوه طايعة اليه فنقول ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس الى الذات يغنيان الذات عن الافتقار الى الغير ويجعلانها مستغنية الا بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا في علة الحاجة شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويوخذ فيما هو ممكن للذات لا واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو الخلف وكيف يكون الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخر عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الامكان فاذا كان الحدوث هو علة الحاجة باحد الوجهين كان سابقا على نفسه بدرجات وليس لاحد ان يعارض بمثله على نفي علية الامكان من جهة انه كيفية نسبة الوجود لان الامكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود الى الماهية بحسب الذات في لحاظ العقل وليس مما يعرض في الواقع لنسبة خارجية فانما يلزم تاخره عن مفهومي الوجود والماهية بحسب اخذهما من حيث هي لا عن فعلية النسبة في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهية ولا الوجود الا من الموجودية لا في نفسها ولا ينبغي تاخره عن الجعل والايجاد واما قول من ينكر بداهة القضية المفطورة بانا اذا عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات في دفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى في القوة والظهور والتفاوت انما يستقيم اذا تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وتمام احتمال النقيض ينقض اليقين التام فالظلم فيه ظاهر اذ لم يعلم ان التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على ان الحكم الفطري والحدسي كالاقاصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الاولية الغريزية واستعداداتها الثانوية الكسبية فالسلائق العقلية في ادراك نظم الحقائق وتاليفها وانفرادها كالسلائق الحسية السمعية في وزن الالفاظ وتاليف الاصوات وجهة الوحدة في العقليات كجهة الوحدة في السمعيات والتخالف كالتخالف فكان من سلمت ذائقة عقله من القصور والاختلال ومن الامراض النفسانية والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمنافسة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كل جهة الا بمنفصل ومن استحل ترجيح الشيء بلا مرجح يوشك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشرية لخباثة ذاتية وقعت من سوء قابليتها الاصلية وعصبية جبلية افترقت ذاته الخبيثة في الغريزة الظالمة الجبلية والمدينة الفاسقة السفلية **ظلمات وهمية** المتقولون ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول فرقة قالت ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخصص به ذلك الوقت وفرقة زعمت ان الله سبحانه خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون في طبايع الافعال ما يقتضي تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كل يخصص احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة يقول ما يخص من الاحكام والاحوال باحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشيء لانه باي شيء علل فسد وفرقة يقول الذوات متساوية باسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلا من الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لفطنوا ان الله في خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن اعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجاز فانهم منفي الاولوية في رجحان احد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فانما لهم الجهل بالاولوية لا نفي الاولوية واقلها الاتصالات الكوكبية والاوضاع الفلكية والهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الاعلى على الوجه الاتم الاولى واما الذي نسب الى انباذقلس الحكيم وانه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر ان كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامه بعض العلماء بانه انكر العلة الغائية في فعل واجب الوجود بالذات لا غير اذ هو معترف بان ما لم يجب لم يوجد بل قد يسمى هو وغيره الامور اللاحقة بالماهيات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وصح بيان ان وجود العالم اتفاقي لا بمعنى انه يصير موجودا بنفسه كلا او بفعله الباري جزافا بل ان وجوده ليس لاقتضاء من ذاته بل هو من غيره ويقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو ان ماهيات الممكنات لما علمت من طريقتنا انها في الموجودية ظلال وعكوس للوجودات وانما تعلق الجعل والابداع الحقيقي بوجود كل ماهية لا بنفس تلك الماهية وكذا علته الغائية انما تثبت لانحاء الوجودات دون الماهيات فماهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج اليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بان كون العالم اتفاقي اي هو واقع بالعرض نظير الجهات التي تضمنت المعلول الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثرة اذ لا ريب لوجدان الصادر

عن الواجب بالذات على ما بهم احدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض
بلا سبب ذاتي والا لزم ما صدر عنه الكثير عن الامر الوحداني او التركيب في الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا عظيما وبالجملة القدماء لهم
الغائر رموز واكثر من جاء بعدهم رد على ظواهر كلامهم ورموزهم اما لجهله او غفلة عن مقاصدهم او لغرض حب لرياسة الخلق في هذه الدار
الفانية وطائفة من اخرهم اغتروا بظاهر تاويلهم واعتقدوها تقليدا لا لاجل اعتقادهم بالقائل وصرحوا القول بالاتفاق و
ضلوا اضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان او الكشف وان الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات
مختلفة **عقود وانحلالات** ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها
لكان تاثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين والحل يكون بالفرق بين اخذ
الاثر في زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول فالحصول في الاول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الاول بل هو بعينه
شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهي مع معلولها زمانا او ما في حكمه من غير انفكاك احدهما عن الآخر في الوجود
وكل علة فانها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول ولا بما ليس بحاصل حتى
يلزم المحذور الثاني والحاصل ان تاثير العلة في حال الحصول الحاصل بنفس ذلك التاثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل
لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بحال الحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود
الاثر وان اريد المعية الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ مرتبة
العلة حال الوجود في مهية المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة وللمهية من تلك الحيثية نسبة بينها وبين العلة متقدمة
ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع
فتدبر فيه وللجدليين مسلك آخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وزاد بعضهم غباوة
ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول ومثلوه بالصوت لانه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه
الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول باطل لان ما يتعلق بالغير يلزمه عدمه من عدم الغير وسلب المهية عن
نفسها ممتنع والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا مع كونه انسانا
يصير موصوفا بانه ليس بانسان بل انما ينتفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسان قضية ولا بد من تقرر موضوعها حال الحكم فيكون
الغائب هو الثابت فيكون الشيء ثابتا ومنفيا منفردا وغير منفرد وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف
امرا ذهنيا اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب يتعلق بثبوت الطرفين على ان الاتصاف ايضا مهية
فيعود السؤال بان تاثير الجاعل في نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل
الامر الى لا نهاية ويزاح في المشهور بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما
نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجردها ذاتها البسيطة اثر
العلة لا الحالة التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته
لكن نفسه من غيره وبين المعنيين فرق واضح فاذا فرض الانسان على الوجه البسيط وجب انسانيته بسبب الفرض وجوبا مترتبا على الفرض فيمتنع
تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء ينافي احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولا اما قبل فرض الانسان نفسه فيمكن
ان يجعل المؤثر نفس الانسان ولك ان تقول يجب نفس الانسان واريد به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق
في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا
من العلة لا يوجب كونه واجبا في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه اياه مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل
على عدم كون الانسان انسانا عند ارتفاع الغير وانما يدل على كون نفس الانسان انسانا من الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا
كما اخترنا والان المتاخرين عن آخرهم اختاروا مجعولية نفس المهية وسيرد عليك في هذا المقام ما يلوح اليه فطنتك من عالم المكاشفة
ومعدن الاسرار والمشهور من الشايعين اختيار الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود فقد وجهوا كلامهم بان
مقصودهم ان اثر الجاعل امر مجمل يحلله العقل الى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فاثر الجاعل في الانسان

مثلا

مثلا هو مصداق قولنا الانسان موجود وليس اثره بالذات مهية الانسان وحدها ولا وجوده وحده بل الامر التركيبي المعبر عنه باتصاف
المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطها الى سبب وراء اعتبار
العقل اياها هو نفس سبب المهية وقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور منفسخ الضبط لان الموصوفية المترتبة على تاثير الفاعل يمكن
ان يوخذ على انها معنى غير مستقل في التصور بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها ارتباطية لا يمكن ان يتعلق
بها التفات الذهن اليها واستقلالها في التصور كما اشرنا اليه واما اذا استونف الالتفات اليها بان انفسخت عما هي عليها من كونها
آلة الارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباينا للذات للطرفين فكانت كسائر المهيات في ان تعلقها بالجاعل بماذا وتاثير الجاعل فيها
بحسب اية حيثية تكون من الامور المحتملة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب ربما يتشكك فيقال ان رجحان
عدم الممكن على وجوده لو كان لسبب لكان في العدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى الشيء ثم قولكم عدم الممكن يستند الى عدم
علة وجوده يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول بحيث لا تمايز ولا اولوية فلا علية ولا
معلولية فيزاح بان عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويضاف اليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب
ذاتها خالية عن التحصل واللاتحصل سواء كانا بحسب الذهن او بحسب الخارج فيحكم بانها في انضمام كل من المعنيين اليها تحتاج الى امر
مرجح وكما ان تاثير العلة في وجود مهية ما ليس ان توقع في المهية شيئا تكون هي حاملة له في الحقيقة او متصفة به في الواقع بل بان تبدع
امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه ذو مهية من غير تاثير والمهية منصبغة بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما
علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيرها في عدم المهية ليس الا ان تبدع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد اي بالعرض ثم للعقل ان
يتصور مهية الممكن ويضيف اليها شيئا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصور وجود العلة او عدمها من جهة علمه بالاسباب
المسمى بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظة وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان
المسمى بالإن فعلم ان مرجح العدم كمرجح الوجود ليس الا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان
يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بدون الفرض والاعتبار واما مرجح العدم والبطلان فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر خارجا عن
الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا في ظرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك
يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا كل واحد منهما بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم
المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا الا عن هذا الوجه السلبي واما استتباع عدمها
عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصور عدم المعلول مجرد استتباعا
لتصور عدم العلة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب مفهوماتها العقلية وصورها
الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا للآخر انما الممتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لا يلزم ههنا
خلاصة اجمالية ان للمهيات الامكانية والاعيان المفتقرة حالات عقلية واعتبارات سابقة على وجودها
في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها الى بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود
ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويجد المهية بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها معراة عن الوجود والعدم
خالية عن ضروريتهما ولا ضروريتهما بالمعنى العدولي ايضا فيحكم بحاجتها في شيء من الامرين الى مرجح غير ذاتها موجب لها فيعلم من ذلك
ان الشيء اي المهية امكنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصوادر
واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها
وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا ما يتاخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه وكما يثبت في العلم
الطبيعي وجود مبدأ الحركة بعد اثبات الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك اللامتناهي القوة والقدرة بعد اثبات الحركة الدائمة
وذلك لان حال الجسم في نفس هيئة المتغيرة متقدمة على حال كونه ذا مبدأ محرك غير متناهي القوة واجب بالذات مع كون
الواجب بالذات بحسب ذاته متقدما على جميع الاشياء فلا تناقض ايضا بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وكونها
متاخرا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به **تبصرة تذكرية** قد لوحنا اليك وسنوضح لك

بيانه ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا ليس اثر الجاعل القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته
سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء بل الوجود الباقي اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرين وانت اذا حللت معنى
الوجود الحادث الى عدم سابق ووجود علمت ان العدم ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هويته فلم
يبق للتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه موصوف
بالحدوث بلا مقتض غيره او اقتضاء من اثر كان الجسم وجوده متعلق بالعلة ثم هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مطلقا وكما ان حاجة
الهيات الى علة وجوداتها من حيث انها في ذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود واما وصف
كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذا حاجة الوجود الى العلة وتقومه
بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا تعلقيا ظليا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث او القدم
ويلائم هذا ما وجدته في كلام متأخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير وكونها متعلقة بالغير مقوم لها كما ان الاستغناء عن الغير
مقوم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير فاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يصير الذات المفتقرة ذاتا مستغنية
كما لا يجوز ان يصير المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا لانقلب الحقائق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح بما عليه سلوكنا
من كون استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم بوجود فاعله لا من جهة مهيته فنفس الوجود مرتبط الى الفاعل وباطه الى
الفاعل مقوم له اي لا يتصور بدونه والا لم يكن الوجود هذا الوجود كما ان الوجود الغير المتعلق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلق بالغير
لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا فالحاجة في البقاء كالحاجة
في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل او كونه بعد كون سابق اثره بل بمعنى ان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مر
انما المجعول واثر الجاعل نفس الوجود لا تحيثه بهذه اللوازم التي من جملتها كونه غير ازلي فليس للحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها
وحفظها وابقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويته واما النقايص والقصورات فهي لها من ذواتها مثال ذلك على وجه
بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام المقابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته في الذات
الاحدية لا من البخل فيها كل الممكنات ويخرجها من ظلمة ليلة العدم الى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه لم يمسك عنها افاضة
الوجود لحظة لعادت الى ظلمة ذاتها الازلية فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده وما اشد سخافة وكم من برهان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال
البقاء حتى صرح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عدمه لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق الحدوث
باحداثه وهذا غاية الجهل والقساوة الاعتقاد على ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما سنذكره في مباحث العلة و
المعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفايضة من جوهرها اعني صورتها على ما حولها من الاجسام المتسخنين وهكذا يفيض من الماء
الرطوبة والبلل على الاجسام المجاورة والرطوبة جوهرية وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء
على الاجرام الكوكبية والعنصرية لان النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن اذ الحيوة جوهرية
لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحيوة على البدن الذي هو جسم من شأنه ذو حيوة بالنفس ما دام صلوحه لافاضة الحيوة عليه من النفس
باقيا فاذا فسد صلوحه لقبول الحيوة تخلف وخراب البدن او تخلف وكذلك نسبة كل علة ذاتية مع معلولها ومن جاز نسبة الايجاد الى
المؤلف المركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و
الباري اجل من ان يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون والبناء الابداع والانشاء
تركيبا فلا تماثل فيه تأسيس والاخراج من العدم الى الوجود والمثالة في الامرين المذكورين بوجه كلام المتكلم وكتابة الكاتب فان احدهما
الايجاد والاخر يشبه التركيب فلاجل هذا لبطل الاول بالامساك دون الثاني فانه اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن الكاتب لا يبطل
المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقلية والنفسية والاثبات الروحية والجسمية كلها
كلمات الله التي لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصرية مدادا لكلمات رب الوجودية لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات رب الوجودية ولو جئنا
بمثله مددا من بحر الهيوليات الفلكية تثنية لقوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت

كلمات الله ان الله عزيز حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد اما تقرر ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد
وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد له في رجحان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فالآن نقول ان ذلك السبب ما لم يبلغ ترجيحه الى
حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية الخارجية الغير الواصلة الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام
الممكن في حد الامكان لم يتحقق وجوده اليه اذا لم يصل الى حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد المخصص
باحدهما دون الآخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا والاولوية مستوية النسبة الى الجانبين فيحتاج المعلول دائما الى ضم شيء آخر اليه
مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسب جواز الطرفين فلم ينقطع الحاجة الى المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي
الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين لاحد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية
يأبى استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الموجبة الى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببا مرجحا فاستواء نسبة هذه
الاولوية الى طرفي الفعلية واللافعلية مع تحقق تلك الاسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون ان يفيد تعينا لاحد الطرفين
فلا يكون ما فرض سببا مرجحا نفسه فرضا ان المفروض مستحيل من غير ان نستعين في بيانه باستحالة الذهاب بالسلسلة الغير المتناهية من
العلل والمعلولات لانها ما لم يحصل جنبته بعد بل من جهة ان ما فرضناه علة مخصصة لم يكن اياها فكان الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة
الوجوب منتهى سلسلة الامكانات والفعلية الذاتية مبدأ انبعاث شعب القوى واعدام الملكات فلهذا قيل ان وجوب الشيء
قبل امكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة
على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح انه ان كل ماهية ممكنة وكل وجود امكاني لا يتقرر ولا يوجد
ما لم يجب تقرره ووجوده بعلته فلا يتصور كون العلة علة ما لم يمكن ترجيحها المعلول ترجيحا ايجابيا فكل علة واجبة العلية وكل مع
واجب المعلولية والعلة الاولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو كونه بعينه مبدأ لما سواه كما سنبين
ان شاء الله العزيز **فصل** في ان كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين ان ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق
للممكن الناشي من قبل المرجح التام لاحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبازائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف
بعينه ثم بعد تحقق الوجود او العدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهية باحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار الحيثي فان
كل صفة يجب ثبوتها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبازائه
الامتناع اللاحق بالقياس الى ما هو نقيض المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا او معدوما في نفسه او لغيره فانه يكتنفه الوجوبان والامتناعان
بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الامر اصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وان كانت مهية الممكن في نفسها او
بما هي بحسب طباع الامكان الصرف خالية عن الجميع اما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا وعدما وكذا الامتناع السابق اللازم له
فقد مر واما الوجوب والامتناع اللاحقان فلان الوجود محمولا كان او رابطة ينافي عدمه والعدم الوجود المقابل له فما كان العدم في زمان
الوجود ومعه بيانا وجواز الاقتران بين النقيضين يلزم استحالة ذلك الامكان واستحالته يقتضي استحالة العدم المساوق لنحو
مقابلة الذي هو الوجود وكذلك حكم امكان وجوب الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه ومما يجب ان يعلم انه كما ان الوجوب السابق للممكن
بالغير فكذلك وجوبه اللاحق ايضا وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعا بالغير اذ ليس من الممكن مهيته ولما اذا اريد وجوده
فالاخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له اما بيان الاول فلان الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور انما هي المهية بشرط الوجود
على ان يكون الوجود خارجا عنها لا المجموع المهية ومفهوم الوجود فالمهية الموجودة متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها
بحسب الواقع لا تنفك عن امكانها لها بحسب نفسها واما بيان الثاني فلان صدق مفهوم الموجود على حقيقة كل وجود من قبيل صدق
ذاتيات الشيء عليه حيث انها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء الى نفسه بالامكان بل بالوجوب نعم الوجود
الوجودات الخاصة الامكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يتحقق لها عين وذات اصلا بخلاف المهيات فانها حين صدور وجودها
عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي او ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك
بالضرورة المطلقة الازلية كقولنا الله موجود ابدا او بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات او الوصفية المقيدة بالوصف او خلا
اوخالطها او بالامكان الذاتي وبالجملة اذا لوحظ احد طرفي الوجود والعدم لمهية وقتا ما فان نسبة طرفيه الآخر الى المهية من جهته كان

ممكن اللحوق لها في ذلك الوقت البتة وان تعين النفس ذلك الطرف والى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك المهية بل بحسب تقييدها او تقييد ها بالمنافيان لهذا الطرف الاخر فالامتناع امتناع بالغير على احد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما

وهم وتنبيه ربما توهم متوهم ان ذات الممكن الماخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا نظرا الى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون ما بازائه وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه ان يتنبه بما ذكرنا الا ان الضرورة ههنا ليست مطلقة ازلية بل ضرورة بشرط الذات فكما ان الانسان انسان بالضرورة مادام كونه انسانا كذلك الانسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لان الوجودات لامكانيته واتصاف الممكنات بها انما يكون بعد تاثير الفاعل اياها ومن ههنا وضح ان وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين انما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من الممتنعين امتناع بالغير لان المجموع في مرتبة احد الجزئين ليس واجبا ولا ممتنعا بل مادام كونه مجموعا وما اسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في المهية الماخوذة مع الوجود ان هذا المجموع امر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريا فمجموع الذات مع القيد لا يكون الا من الاعتبارات العقلية فكيف يكون معروض الوجوب وذهل عن ان احدا لا يروم ان نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكى عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل مادام الا ان مطابق هذا المفهوم في نفس الامر وهو الذات الماخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب اعني ما اذا عبر عنه العقل حيث المهية بالوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور ام لا ولبعض الاماجد الكرام مسلك اخر في هذا المقام تلخيصه انه كلما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات يجب ان يجب للذات لا لا بطلان حين الوجود ومن العدم للمنافاة الازال والاباد فلم يلزم من ضرورة هذا الاعم ضرورة هذا الاخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الازمنة والاوقات فاذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن السلب في نفسه وبحسب ذات الممكن وانت تعلم ان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم واما اذا قيل ان المهية المحينة بالوجوب بحسبها الوجود وجوب الجزء للكل ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فان الممكن الموجود بكونه صادرا عن الجاعل سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية او بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه وكل ما كان كذلك كانت ضرورته ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بكونه صادرا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث انه صنع البارئ فالعلة مقومة لوجود المعلول والمقوم للشيء واجب له ولهذا ورد ان الله تع قال مخاطبا لموسى بن عمران يا موسى انا بدك اللازم فالمصير الى ما حققناه وبعض من تمسك بخصوصية اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبيه باهل الحال بمجرد القيل والقال كمن تصدى لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الاثقال والات القتال قال في تهافت الفلاسفة ان قياس الطرف الاخر الى الممكن له اعتباران احدهما ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لها في ذلك الوقت بل في جميع الاوقات وثانيهما ان يقاس اليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيدا لا جزء وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر للممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس اليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزء لما ثبت له الطرف الاخر وينافي فيه ايضا النقيضان المذكوران في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين ههنا ابعد فقد حصل من ذلك ان ما وقع في هذه الاعتبارات بالقياس الى الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده يظهر بالتدبر فيما اسلفناه بيانه من ان الكلام ليس في امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع كما ينادي اليه كلام هذا القائل بل المنظور اليه في الطرف الاخر بحو وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذت على الوجه الثاني او على الوجه الثالث

يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين في اعتبار الثاني ان يوخذ مفهوم التحيث ويضم الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقا لما يعبر عنه ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات لما خوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر له بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس تلك الذات المحكي عنها بما ذكرنا تركيب بحسب الواقع لا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر ومن امتناعه الذاتي يلزم وجوب الذاتي لمقابله على انه ما يتحمل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كل شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قررنا ويجرد نفسه يحل الى موضوع وصفه هي احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا الا ثابت فلا محيص الا بما استناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير مجد وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الازلي

ذيل كما يمكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر اي ارتفاعه عن الواقع مطلقا بلا تقييده بالاوقات المباينة لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى مهيته لا بالنظر الى الواقع

فصل في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون ان بعض الممكنات مما لا يابى مجرد ذاته ان يفيض من جود المبدء الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدء الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد لجمال الصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون وهذا الممكن لا يكون له الا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه اذ التحصلات المختلفة والتخصصات المتعددة لمعنى واحد نوعي انما يلحق لاجل اسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف ولا يتخلف فلا محالة للتخصصات وتكثر الحصولات وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس له في ذاته الا قوة التحصل من غير ان يصلح لقبول صلوحا تاما تاما بعد انضياف تلك الشروط والمعدات الى ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة يتهيأ لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم الى امكانه الذاتي امكان اخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها وانتقالها من حالة الى حالة اخرى حتى ينتهي الى مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب الوجود والقيومية لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والايجاد وكل ما كان كذلك استحال ان يخص بايجاده وفيضه بعض القوابل والمستعدات دون بعض بل يجب ان يكون عام الفيض فلا بد ان يكون لاختلاف الفيض لاجل اختلاف امكانات القوابل واستعدادات المواد ثم ان للممكنات طرزا امكانات في انفسها وماهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب ان تكون موجودة بلا مهلة لان الفيض عام والوجود تام وان لا يخصص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لكان الحوادث الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لا بد من حصول شروط اخر حتى يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء امكانان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات ونفس مهياتها حاملة له والثاني ما يطرء لبعض المهيات لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة يلحق به امكان بمعنى اخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا به يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد ذكره من قبل وبحسبه يمكن لمهية واحدة انحاء غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناهي الانفعال وينضم الى فاعل غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما سنطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول لغلق باب الافاضة والاجادة وبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مبرهن في الاستحالة فيما بعد انشاء الله ولتفرع هذه الاحكام حصر ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا يحيد عما يراه المحققون من اهل الحكمة القويمة انما الزيغ في الحكم بتناهي المجعولات زمانا ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسابقة وان لم يكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان لكن الحوادث الابداعية سواء

تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سيما كانت
محركات او متشوقات والبارى تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر كان بعده وهو جل مجده فعل كله بلا قوة ووجوب
كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل
متقابلين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة فى الممكنات لاجل مراتب قصوراتها عن البلوغ الى الكمال الاتم الوجوبي لخفاء
انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومى وبالتفاوت فى مراتب
التنزل والبعد عن نحو الاول يتضاعف الامكانات ويتضاعف بها يتفاوت الوجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكشافا وقد سبق ان
نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو لو وضع شئ ما ليس هو فى مرتبة مهيته صار واجب الوجود
مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول فى ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع عن الصورة المحرقة والمادة
المحترقة يجب حصوله فتفطن وينبغى ان منشأ الامكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب الغنى ومجالب الفعلية والوجود هو القرب منه
والامكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام
وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقدان اوفر والاختلال والفساد اعظم واذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال
بتحقق بعض شرائط الكون وانقطاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادى الذى هو كالتهيؤ بالقوة من حيث هو بالقوة
نحو خصوص الطرف الخارجى كما ان الامكان الذاتى هو كالمهية المعراة عن الوجود على الاطلاق من حيث هى كذلك فى اى نحو من الظروف
وهو او غل فى الخفاء والظلمة والنقصان من الامكان الذى هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل من جهة اخرى غير جهة كونها قوة
وامكانا للشئ فان المنى وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس الى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل وهو
ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتى الذى هو امر سلبى محض وليس له من جهة اخرى معنى تحصلى ولان المقوى عليه فى الامكان الاستعدادى
هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية فى مثالنا بخلاف ما يضاف اليه الامكان الذاتى لانه مطلق الوجود والعدم وانما التعين ناش
من قبل الفاعل من غير استدعاء المهية بامكانها اياه ولان الامكان الاستعدادى يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الامكان
الذاتى الذى هو بحسب حال المهية فى مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجى بفعلية الشئ وتحققه وثبوته
فى نفس الامر لا يطرد امكانه الذاتى لكونه بحسب مرتبة المهية وما بحسب المهية لا يزول بعلة خارجة بخلاف امكانها الاستعدادى الذى هو
بحسب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين اشد ظلمة بحسب جهة المكنية من القوة والفاقة والشر ولان الامكان الذاتى منبع
الامكان الاستعدادى وذلك لان الهيولى التى هى مصححة جهات الشرور والاعدام انما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان
فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادى لحظ من الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة
للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة وهكذا الى استعداد البدن الكامل بقواه والاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتى بحدوث بعض الدواعى والاسباب وانبثاث بعض
الموانع والاضداد وينقطع استمراره واشتداده اما بحصول الشئ بالفعل واما بطرو بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين
بضرب من الاشتراك الصناعى لاقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لمهية الممكن وقيامه بمحل
الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة فى الاعيان لكونه كيفية حاصلة لمحلها معدة اياها لافاضة المبدء الجواد وجود الحادث فيه اما بالذات
كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الثانى لانه بخلاف فى جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادى اذا اضيف الى
ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى الحادث فيه يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعى بما هو امكان وقوعى للشئ قائم لا به
بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق اشبه ومنهم من زعم ان المسمى بالامكان الاستعدادى هو بعينه الكيفية المزاجية ونحوها من حيث
انتسابها الى الصورة التى يستحدث بسببها فمزاج النطفة اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا
لها وكذلك لصحن الدار صفة الدار واذا اضيف فى الذهن الى عدد ما يسعه من الناس كان امكانا له وسيتضح فى تحقيقه ما هو الحق الفراح فى
فصل القوة والفعل باذن الله العليم الفعال **فصل** فى بعض احكام الممتنع بالذات واعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة
الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه وفعليته وعدم تناهى عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع

بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شئ فلا يحيط به العقل
فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئية فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل وبعد ذكر الشعور ويصل
اليه الوهم فالحكم بكون شئ ممتنعا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما
يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمى وكما تحقق ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بغيره
بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشئ واحد وجوبان بذاته وبغيره او بذاته فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان كذلك
فاذن قد استبان بان الموصوف بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة من جهة بها يستلزم
الممتنع وان كانت لها جهة اخرى امكانية لكن ليس الاستلزام للممتنع الا من جهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناهى الابعاد
يستلزم ممتنعا بالذات هو كون الحصور غير محصور الذى مرجعه الى كون الشئ غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر
محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت فى استلزام الشئ للواجب بالذات فانه
ليس من جهة مهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده للامكان وبالجملة فكما ان الاستلزام فى الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة
علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام فى العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطى بينهما وكما ان المتوافقين حين
لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحى لا يكون بين ممتنعين بالذات
بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق الشرطى اللزومى عن الشرطى الاتفاقى فان الاول يحكم فيه
بصدق التالى وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما والثانى يحكم فيه كذلك من غير علاقة
لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالى فاتفق عند عامة الجدليين فى اثناء المناظرة عند فرض امر مستحيل التوصل
به الى استلزام امر من الامور بالبيان الخلفى او الاستقامى ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه اياه
لكون المحال قد يستلزم منه محال اخر واخطأوا فيه فان المحال لا يستلزم اى محال كان بل محالا اذا قدر وجوده يكون بينهما تعلق سببيا
ومسببيا فاذن المتصلة اللزومية مركبة من جزئين قد تصدق وقد لا تصدق لانهما اذا تحقق بينهما علاقة لزومية كما دية الانسان ناطقا
صدقت لزومية واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأسا او لا يكون
بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقى من غير لزوم وتنافى ذاتيين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال
لعدم اجراء البرهان اليقينى الا فى اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان منشأ الظن والتخمين **فصل**
فى ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم كلما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود فاذن كل معلوم موجود وينعكس
انعكاس النقيض الى ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هى معدومة وممتنعة الوجود ومع ذلك فهى معلومة
مثل انا نعلم عدم شريك البارى وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا فنقول المعدوم لا يخلو اما
ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك انما يعقل لا محالة
تشبيهه بامر موجود مثل ان يتعقل ان شئ نسبته اليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او
المجانسة بين امور وجودية لاستحال الحكم بان ليس لله تعالى ضد او مماثل او مجانس او ما يجرى مجريها من المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم
بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فانه يعلم بتمامية بالعلم باجزائه الوجودية مثل ان يعقل السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم
يقال ان الاجتماع الذى هو امر وجودى معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور
الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل فى هذا المقام وانا اقول ان للعقل ان يتصور لكل شئ حتى المستحيلات
كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك البارى وغير ذلك مفهوما وعنوانا فيحكم عليه احكاما مناسبة لها ويعقد
قضايا ايجابية على سبيل الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات فى العقل ومن حيث الثبوت ويصدق
عليها شئ وممكن عام بل عرض وكيفية نفسانية وعلم وما يجرى مجريها تصير منشأ لصحة الحكم عليها ومن حيث انها عنوان لامور باطلة تصير
منشأ لامتناع الحكم عليها وعند تغاير الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها واشباه ذلك وبهذا
يندفع الشبهة المشهورة فى قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه والسر فى ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولى وعدم صدقه

نسبة الموارد الى الجنس ولا الى ما نسبة اليه

على نفسه بالحمل الشايع العرضي فان مفهوم شريك البارى والمجهول المطلق يصدق على نفسه باحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الاخر وهذا مناط الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا آخر واعلم ان من عادة عامة الجدليين ان يقولوا هذا القول لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا آخر اى محال كان وهذا ليس بصحيح كلية اذ لا فرق بين الممتنع والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا لعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها او ما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في بحث التلازم بين الهيولى والصورة ومن قول الميزانيين ان الشرطية اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطية الاتفاقية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة فكل ما صح عند العقل ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل البتة فاذن المحال قد يستلزم محالا آخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع ممتنعين في ذاتيهما تحقق احدهما وكاستلزام اجتماع زيد مثلا نا هقية او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل وقد لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما يتبادر اذا كان بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراكه للكليات على تقدير حماريته فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من كاذبتين انما تصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق لا اتصال الاتفاقي في الكواذب اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات واما الكاذبات الاتفاقية اي المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا اصلا ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن انها قد تتحقق مع المنافاة فاذا تحقق حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متضادان بتة وقد ربما يتشبث بان اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين يوجب ارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر لا لارتفاعه فمن اين يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هنا يحل ما ربما يستشكل احد فيقول ان اللزوميتين الا ينتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان اللون هذا سوادا او بياضا كان سوادا وكلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما كان هذا اللون سوادا وبياضا والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت النتيجة بتة والا لم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض للتابع فاذن الحد الاوسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يجوز ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر لم يتكرر الوسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفاء شكا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية كانت ممنوعة الصدق وانما تصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست ملازمة على هذا الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فتصدق لزومية والحق في الدفع والحل ما في الشفاء ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر فحسب الالزام لانه بحسب الالزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يرى ان الاثنين

فرد فلا بد ان يلزم انه زوج ايضا والا لم يكن يلزم ان الاثنين فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين متشاركان في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير منافٍ له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة تكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية الاثنين ليست بلازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل شيء نحو وجوده الخاص به ولا كونه عرضا قائما بها قيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزع منه محمول عليه منبعثا عن امكانه ونقصه كالمشبكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من قصورات النور والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيات وجوه لا يفيد شيء منها الا التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى الكسب والنظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها لانها بينة الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس والشجر مختلفة ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها لا الخارجي ولا الذهني لا يقال التصور ليس الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فقد لا يلاحظ وان سلم فتصور الشيء لا يستلزم تصور تصوره وعبارتها الاكثر بانا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني فيرد عليها اعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا تدل الا على ان المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة او لا ترى ان صفات المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لا بحيثية الذات بعينها حيثية جميع صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين ماهيته خارجا ومتحد بها نحوا من الاتحاد لا من حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن الوجود الامكاني متحدا بالماهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس الماهية بحسب المفهوم او جزءا منها وكلاهما وقد تبين بطلانهما اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه المذكورة او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء الا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتكرر انحاء وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا لشيء آخر فكون الماهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر الى التسلسل في المراتب من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق آخر لو قام الوجود بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيجتمع النقيضان او موجودة فيدور او يتسلسل والجواب بان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير تام لان الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرض من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو اي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره يتفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للماهية لكان وجود الماهية موقوفا على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس

الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على الماهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود متصلا وملاحظة معقولية اختصاص ناعت للماهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض فيلزم تقدم عليه بالوجود تقدما زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل لغايرة الامرانه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ويلزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وان كانت بحواس الوجود الذهني لكن لا بلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود الا بلاحظة ذلك الوجود وان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجود بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية **وهو وهم** **وفهم** وما يقال انا انما نتصور الماهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء اصلا ولو سلم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون الماهية وجودا خاصا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة ومن هنا قيل ان الوجود هو الكون والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان الماهيات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته يظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحق الاول والبعد عنه وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة له بما هو وجود وللبعض دون ذلك وصور تلك الماهيات في اذهاننا هي ظلال تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق على سبيل الابداع الاولي الحاصلة فينا على طريق الانعكاس من المبادي العالية او لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الا لمن نور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته يحتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير **تفصيل مقال لتوضيح حال** اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست وذهب ابو الحسن الاشعري الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من وجود الانسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين المعاني لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض والمشهور من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ذهنا ونفس ذاته حقيقة وعينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته يعني انه حقيقة وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثية الوجود بلا اعتبار انتسابه الى فاعل يوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية كما في وجود الممكنات وقالوا لو كان الواجب ذا ماهية فاما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود الى الماهية لعروضه الماهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا محتاج الى المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما ان كون الشيء اخص من مطلق الماهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات لتكون تمايزها الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها وليس كذلك ومنهم من فرق فرق بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن وزعم جمع منهم من الآخرين ان الوجود امر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس

عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب في ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع امر بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب في ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من كلامه وكتبه وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائين في هذا الباب انه لو وجد الموجود فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والمقوم بدون الوجود محال وانه لو وجد الوجود للماهية فله نسبة اليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ويتسلسل وانه لو وجد فاما قبل الماهية فيكون مستقلا دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه لا به وقالت طائفة ان موجودية الواجب يكون ذاته نفس وجودا خاصا حقيقيا او موجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والكثرة في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انسب الى الفرس فوجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود ان انه له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجود عمرو بمنزلة قولنا الزيدي والعمري فمفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب لان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه الى علم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد والتامر المأخوذ من التمر على ان اطلاق اهل اللغة وارباب اهل اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المعقول وتأصله قد يختلف بالقياس الى الامور وهذا المذهب الى اذواق المتألهين من الحكماء وقدماء الفلاسفة فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الانوار هو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بلا تعلق لها بمحل لاح لو الاعلى من كون ماهية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها وافضى في بيان ذلك على قوله واذا كانت النفس على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي اقرب في رتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان تكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا وقواما فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه واكمل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير مركبة الذات من جنس وفصل اذ كل ما ماهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكل اولى بذلك اذ كل كمال وشرف يمكن بالامكان العام للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحيث توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي انما كان واجبا لكونه غير مقارن لماهية اذ لو كان مقارنا للماهية لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن ماهية فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بانفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو صحيح وثانيهما ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناه في الشدة في قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومرتبة العلة في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان نور الشمس اشد من النور الشعاعي الذي هو معلوله وهذا تمثيل المطلق كون المعلول انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس الى هذا وقد حقق يرحمه الله في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر الى مميز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا اتم منه بل ولا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين فان قيل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق واجاب عن الثاني بتعين

المنع والمعارضة اما الاول فلانا لا نم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته للمهية بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه
ان لا يكون مقارنا للمهية فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها لكنه مدفوع بالتام والناقص وانما
يقع هذا موقعه في المتواطي لا المشكك واما الثاني فبان نقول لا نعرف وهو جمهور المشائين بتجرد الوجود عن المهية في الواجب ومقارنته
لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية فيجب ان يكون كل وجود مجردا وهو بخلاف ما زعمتم في الممكنات
وان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجب يجب ان لا يتجرد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان يكون تجرد وجود
الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا هف فان لم يلزم هذا الايراد هيهنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان مدفوعا هناك بان المفهوم
المشترك ليس مقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فمندفع هناك ايضا **بحث وتحصيل** الفرق بين الموضعين واضح فان الوجود
المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا لا ان المهية وكذا جزئياتها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما
يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لا ذاتيا لا انما يختلف ملزوماتها بالحقيقة والمهية وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم
ان يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس مهية ولا جزء شيء
منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور معنى واحد مشترك واقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها يوجب استعداد
الحيوة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المخالفة شدة وضعفا المتباينة نوعا عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد
عرضي ثم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على اشياء بالتشكيك انما يكون عرضيا كما ذكره في كتبه وارتهم ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى
الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حيث ان الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات
الموضوع بلا حيثية اخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف
ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته على ان حقيقة الوجود ليست بسيطة
كلية وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتفقة لا يتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك
فيها الاخير ثم ان الذائع على الالسنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
وهو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو
الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعرّى فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل
وجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان وجود الواجب غير موجود وان كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا
من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر اليه في تقومه في العقل
دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فممتنع وما يمتنع عدمه فهو واجب ففيه
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية ونحوها فان قيل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى
حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم قلنا كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات
الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين
على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه كلي او جزئي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات
لاجل الاضافات اليه والحق ان الموجود بما هو موجود كلي والوجودات افراده وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصاتها لا امر يلحقها
حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين
الموجودات وهذا العجب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فذهب جمع كثير من المتأخرين الى ان مفهوم
الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود والوجود
ليس بموجود فقيل هذا هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه

بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عندك كما مر ان وجود الجوهر جوهر بنفس جوهريته
ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معهما في الواقع واذا اعتبر حقيقة في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات
انه لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له مهية كلية ليحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا بل الوجودات
هي حقائق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجود بالعام التي هي من الامور الاعتبارية كما سبق القول
اليه ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل
ليس بموجود ولا معدوم والحق ان العام اعتباري وله افراد حقيقية ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها
والحق ان نفس المهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة او متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا
هو الحق ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدأ بالشيء حقيقة او مجازا شرط في
كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدأ فيه وليس للمبدأ تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قياما
بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه **نقاوة عرشية**
قد تبين مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص ولا هو
واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافا ولا مبهم بل ليس له في ذاته الا التحصل والفعلية
والظهور وانما تلحقه هذه المعاني الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته
المنبه عليها بقوله تعالى رفيع الدرجات فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس بجوهر
كالمهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زائدا فضلا عن ان يكون في موضوع
المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما يقوله الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم ولكون الحقيقة
بشرط الشركة امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون الحقيقة الوجودية بحسب
ذاتها وعينها كذلك وهو اعم الاشياء بحسب شموله وانبساطه على المهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد
والفقر واشباهها من المفهومات العدمية وثبوت الوجود لمباين الاعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها والامكان
الاخر اذ كل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي
اخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه اعتباري محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته
قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في
العلم والعين فيسمى بالمهية والاعيان الثابتة كالوجدانية وهي مع سائر الصفات الوجودية مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا
في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم ايضا راجعة الى الوجود من وجه والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي اصلا لا خارجا
وعقلا للبساطة فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت فهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد
القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شيء اخر به يلحق الاشياء كالانبياء كلها بل هو الذي يظهر بتجلياته ويتحول في صور مختلفة بصور تلك الكمالات
فيصير تابعا للذوات لانها ايضا وجودات خاصة وكل ثان من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود تام مرتب عليه والكل مستهلكة في
احدية الوجود الحق الالهي مضمحلة في قهر الاول وجلاله وكبريائه كما سيجيء برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت
لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسانهم انه بهويته
مع كل شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كل شيء لا بمزايلة وايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامها في القيامة
الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء
هالك الا وجهه وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في
مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة فالمهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم
ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها امر زائد في وحدته الحقيقية وكالاثر البديع كما سيجيء بيانه ان شاء الله

المنهج الثالث في الاشارة الى نشاة اخرى للوجود غير هذا المشهود وما يرتبط به وفيه فصول

فصل في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي قد اتفقت السنة الحكماء خلافا لشرذمة من الظاهريين على ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا آخر عبر عنه بالوجود الذهني الذي مظهره بل مظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسية **تمهيد** انا قبل ان نخوض في اقامة البرهان على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نمهد لك مقدمتين الاولى ان الممكنات كما علمت ماهية ووجود وستعلم بالبرهان ما قد نبهناك عليه وكاد ان يكون من المذعنين له ان كنت من اهل الفطانة بيدك ان اثر الفاعل وما يترتب عليه اولا وبالذات ليس الا نحو من انحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل الا بوجودها وشدة فعليتها بل افراط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكونها والوجود قد مرت الاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا كمالا ونقصا وكلما كان الوجود اقوى واكمل كانت الآثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدأ للاثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور واطوار من الكون والحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون والفساد والتغير فعالا لا مائتا كالعقول المفارقة على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلا عن غيره متحركا وساكنا وكائنا وفاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر ويوجد طورا آخر وجودا اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك والثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالا فيه وصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا لا نا عنيا اذ كل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذلك اولا ومناط عالمية الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك اذا كان الشيء قابلا لها واما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العلم به اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول له فللنفس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الخلائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى والا لتسلسل وذلك لان الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفاتا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود لقوام لكونها واقعة في مراتب النزول وكثرة الوسائط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء ومبدأ الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد منها من الافعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد منها بذاتها من الصور العقلية والخيالية اظلال واشباح للموجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على وجودها في الخارج اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قده في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقته فمتى طرا على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن حضرة ما او حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظا لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لان الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد اوضحت هيهنا سرا لم يزل اهل الله يغارون على مثل هذا ان يظهر قال وهذه مسئلة اخبرت عنها انه ما سطر احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر وفريدته فاياك ان تغفل عنها فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه الا من كان قرآنا في نفسه فان المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه ولا شبهة في انه مما يؤيد ما كنا بصدده تاييدا عظيما ويعين اعانة قوية مع اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس ان شاء الله تعالى فاتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات الواردة عليه **فصل** في تقرير الحجج على اثباته وهي من طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعلومات وتميز المعدومات الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود اذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم كما هو عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء فصورة المعدوم اما ان تكون مطابقة له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس انه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي لا يترتب عليها آثارها المقصودة منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد بان هذه الصورة مطابقة للعقد اولا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على راي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ للقائل ان يقول هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقايق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض اذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله الطريقة الثانية انا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث من وجوه الاول ان امثال هذه القضايا ليست قضايا خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقاء طائر ان كل ما هو فرد للعنقاء لو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها كل ما لو وجد كان متصفا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير فيجوز ان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل لانهم قرروا على مدارك المتاخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلكنا مسالك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية فينحل الاشكال لكن على هذا يجب الا يصدق الا على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلا والا فلاحد ان يقول ان الطبايع موجودة بوجود

الافراد فاذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا ناخذ الموضوع في المحصورة على وجه متخصص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على الانسان موجود بوجود جزئي متخصص بل ناخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودا في الخارج مفردة قيل كما ان الموجود الخارجي متخصص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني لتعين يمنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الامر ان للعقل ان يلاحظه من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان الماخوذ على وجه الاشتراك ليس بمحقق الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله الثالث انا قد نتصور شخصا كانه موجود ونحكم عليه بحكم خارجي كما انا نحكم على جسم قد تخيلناه كان صلبا ثقيلا متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والتشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام انما كانت التشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد قال ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي بعينه العيني يوجد في الخيالات وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساوق للتشخص او متحد معه بل الجواب ان يقال ان المحمول الخارجي ايضا كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة ان لنا ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على كل من الاشخاص بحيث جاز ان يحمل على كل منها انه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا اجاز لنا ان ننتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير جامعا لكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده انما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقايق المتاصلة دون الاعتباريات لها وجود في الاعيان فانهم قد صرحوا بان معروض مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقايق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة في الخارج فيلزم على رايهم ان يكون في الخارج انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي يقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من اشخاص الناس وهي مع كل من هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فاقدها الاعراض الخاصة بذلك التشخص واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما يفسد مقارنتها لتلك الاعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك التشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المتباينة فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المسمى بالذهن قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشاؤه الغفلة عن رعاية الحيثيات والاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية والجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع او الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكلية له تحقق في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ارتياض بالفلسفة فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم ونبهوا اليهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل غريب المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع والاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها مشتركا فيها امر موجود فيها قائلا هل يبلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء وكان ذلك الرجل لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه ثم انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد المشترك الكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من الكوا قد يوجد في الاعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الانسان مثلا من حيث هو انسان موجودة في الاعيان متصفة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته وقد فرض العموم لاحقا بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج

وقد نص الشيخ في سائر كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية المقارنة لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو لا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود الخارجي متخصص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني متخصص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين انما هو الماهية من حيث هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن مثلا ليس متشخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك ومعلوم يقينا ان الانسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصا بتشخص خارجي اصلا ومن الاستبصارات في هذا الباب انا نتصور الامور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن العرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان له تحقق في الخارج عينا لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة في الاعيان سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك المشتهى لطبعك كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا او قشعريرة ولو لم يكن لصورة ثبت تريد بنائه نحو من الثبوت لما كان سببا لتحريك اعضائك وقد يحكى عن بعض حذاق الاطباء معالجة بعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فعالجه بمجرد تدبيرات نفسانية وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف الى حيث يقوى تصوره وجودا وظهورا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المريض ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع كل ذلك باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون تلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بنتائج افاعيلها وغاياتها كما تهامع كونها جسمانية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة وادعا عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع العالية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستكماله ربما يستدعي التوصل اليه في فعله واجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بالتزام ان لها شعورا ببعضها او غاية في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون شعورها شعورا ضعيفا والنظر في اناث النحل وميلانها المصوب بعض ذكرانها وان كان على خلاف ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذا مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب الماء في الانهار وانحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الرقايات الصائنة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى ان ياتي بها حين ما قدر الله اتيانه فيه بمنه وكرمه **فصل** في ذكر شكوك انتقادية وشكوك اعتقادية عنها قد تقرر عند المعلم الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذته وجمهور المتاخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يوفي ادلة الوجود الذهني يجب ان تكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة بها ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المعقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف تحت الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ ان معنى الجوهر الذي صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبا عن الموضوع لان هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنسا للشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسما له مقوما له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج شيء منها الى الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل الاحتياج اليها بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلا وجوديا لا ماهويا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت معه

الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصل وجوده مقوم معناه ومهيته كما سبقت الاشارة
اليه وبوجه اخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسا للجواهر انقلاب المهية حين انعدام شيء من افرادها وبوجه اخر لزم تعدد الواجب لذاته
فان نفس المهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزئها يلزم الضرورة الازلية فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك
والنظير علوا كبيرا واما الوجودات الامكانية فحقايقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها وكذلك
قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنوانا للحقيقة الجنسية الجوهرية لانه لما والا لكان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر
علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو المهية اذا صارت مهية موجودة في الخارج كان وجودها
الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت
في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور ومما يؤكد ما ذكرنا حمل الجوهر
بهذا المعنى على الانواع والاشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها
موجودة بالفعل لا في موضوع فلاحقه بسبب علة خارجة عن المهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس
والمقولات العشر الا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه وهو قولنا لا في موضوع جنسا الشيء منها والا
لصار باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا في موضوع جنسا للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم
في كون المعقول من الجوهر جوهرا وههنا دقيقة اخرى سنشير اليها في تحقيق حمل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون
الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك البارئ والحرف
والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فقد علم بما ذكروا ان
مفهوم العرض لعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب مهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن
فلا منافاة بينهما انما المنافات بين المقولات التي هي ذاتيات للحقايق المتخالفة المندرجة تحتها ولما ان القوم قد عدوا الصور
العلمية من باب الكيف ويلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهرا وكيفا فيندرج تحت مقولتين قيل ان هذا من
من باب المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالاشياء الخارجية لانه ان اريد بالكيف مهية حقها في الوجود الخارجي ان يكون
في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور
لا جنس عال فيهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل
مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين مهية الجوهر
وكذا بينه وبين مهيات بواقي الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين هذا تقرير
كلامهم على ما يناسب اسلوبهم ومرامهم والحق ما سنذكر لك ان شاء الله وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ليس
ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن وله محل مستغن عنه فانه قد برد لهذه صور الجواهر العقلية ويبعد البتة ان يكون تلك
الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد
تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات
واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على ما يهم يستحيل ان توجد في الاعيان واستغنائها عن الموضوع والمقناطيس
الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية وليست الصور العقلية
كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان كلي الجوهر جوهر المهية من حيث هي بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية وسائر المتضايفات
الذهنية والخارجية اليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضا كما يقال للمهية المعروضة للكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للتشخيص
والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها العرفان بما انها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد
والمعقولية والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا ولكنه جوهر عندهم بحسب
مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمقناطيس حيث
وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان مهيته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مفارقا للكف

الانسان ولم يجذب الحديد او وجد مقارنا للجسمية الحديد فجذبه لم يلزم ان يقال انه تختلف الحقيقة في الكف في خارج الكف مع الحديد بل هو
في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ
في الهيات الشفاء وغيرها بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مهياتها وان صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية
حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم ان تكون مندرجة تحت مقولة
اخرى من المقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهرا وعرضا ذا وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج
فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونها عرضا ما للانواع
للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات اصلا
نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرا وعرضا كليا
وجزئيا علما ومعلوما انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن نا عالة
بل حاصل فيه حصول الشبح في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية
ثم لا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وعرضا او علما ومعلوما او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين
متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الحكماء والمحققين فلا ينفي الا بدفع اشكال كون شيء واحد علما ومعلوما او كونه كليا وجزئيا واما
اشكال كونه جوهرا وعرضا فبمجرد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق
والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلو عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها
فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون
النفس الانسانية عند تصوره المعقولات محصلة فكونه باعتبارها الذوات مجردة عقلية علامة فعالة بناء على اعترافه بانه يحصل عند
تصورنا الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر آخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وان
كان بمعنى الاعداد وهو من المستبين فساده ولسخافته كيف النفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل
فاذا افادت النفس العقل فكانت اما علة مفيضة لها فكان ما بالقوة بحسب الذات مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا خلع
فاحش واما علة قابلة لها فهو ينافي ما ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا له وان لم يكن شيئا منهما وليست بغاية ايضا وهو
ظ ولا هي صورة لها بل العكس اولى فلا علاقة لجامع المعقولات فكيف يكون منشأ الوجود ما على ان الحدوث والتجدد ينافي كون الشيء
عقلا بالفعل كما تقرر عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات
الخارجية واما كونه جزئيا فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا استقلاليا من غير قيام بها يكون متشخصا بنفسه
اذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخص كذلك وتحقيق المقام ان تشخص المهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية
فان يحصل المهية حصولا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة منقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية معتر
وتقشير مقشر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون للمهية حصول للشيء المعري لها عن المقارنات المانعة عن العموم
والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون وجودها المعرى عين وجودها الحاصل لذلك
الشيء الذي عراها عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي للمهية ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شانه انتزاع الصور عن المواد
الجزئية وتجريدها عن العوارض الحسية لانه فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير اذ معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون
وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئية وجود
لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات المادية التي تمنع المدرك ان يصير معقولا للنفس وقد فرضنا انها معلوم
للنفس موجود بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية فتدبر ثم ليت شعري اذا كان المعلوم
موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا والآخر مظروفا والظرفية بين شيئين
مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئا من علوم المكاشفين
يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه بحسب الحكمة الالهية في صدد المبحث ان النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل

المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه منها كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية والغريبة والعجيبة الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها هذا في المحسوسات ظاهرية كانت او باطنية واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بانفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقي كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كابصارنا في هواء مغبر من بعد او كابصار انسان ضعيف الباصرة شخصا فيحتمل عنده ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او شجرا او حجرا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولية اعم من ان يكون ناشيا من قصور المدرك او من فتور الادراك فان ضعف الادراك وقلة التحصيل كما يكون تارة من جانب المدرك بان يكون نورية المدرك في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال ومعوقة عن الادراك التام لمانع خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلاء وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محالة يكون تعلقها ضعيفا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب نور جلاله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل لواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول وارتحال من الدنيا الى الآخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم العقول وفي قوله تعالى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا لانهما من جنس المضاف واحد المتضايفين يعرف بالآخر وكانا قد كدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه فنقول العلم لما كان يرجع الى نحو من الوجود وهو المجرد الحاصل للجوهر الدراك او عنده كما ستعرفه في موضعه وكل وجود جوهري او عرضي يصحبه مهية كلية يقال لها عند اهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي وجودات مادية او مجردة لها مهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي اي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية والعقلية اما الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهرها كالجليدية والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه واما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذاتها شخصية وباعتبار مهياتها كلية صادقة على كثيرين من اشخاص اصنافها النوعية وحصول المهيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع انحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي نحو ما مر آنفا من الامثلة في الاشباح الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان يحكم على تلك الاشباح بانها في ذاتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الانسان متحقق بحقيقته بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقايقها ومفهوم كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح تلك الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين ان الحصول في المرآة

بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا نظن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج مهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون مهيته ونحن نرى ان المهية الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين الى ما قررناه على ان لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود وانحاء كالانسان مثلا فان مفهومه متحد بما في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه انه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على راي افلاطون ومن سبقه واما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال او ملكة **تحقيق وتفصيل** اعلم ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين احدهما الشايع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس مهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان مهية ذلك لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا لكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا لكونه اولى الصدق او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة اخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالاول اسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبايع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا يدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالا او ملكة في النفس يصير مظهرا او مصداقا لها تحت مقولة الكيف فان سئلت عنا ان الجوهر ماخوذ في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبايع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس ناطق والزمان كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا اخا الحقيقة بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في تحديد الانسان لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا باقي المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص وكذا نقول في اكثر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشايع وان حمل عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها وصادقة عليها على اي نحو اخذت ولم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء ليست الا المهية النوعية قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذا المفهوم باعتبار اجزاء الحد في الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساوات وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتخصصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتخصصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للوجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه آثار الكمية اي ليس الحاصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني قائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء الذاتية بل هو معنى بسيط مجرد بحيث اذا وجد في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من

الاتصاف بالتعقل والتميز والنمو ونحوها كالحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال وكذا حال الناطق فانّ
ماهيته من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في
الذهن كمّاً ولا يكون قابلاً للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسماً بالذات فلا يكون كيفاً قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم
فيه دليل الوجود الذهني بعمومها لا يستدعي الا حصول نفس ماهيات الاشياء في الذهن لا افرادها وانحاء وجوداتها وقد اوقفناك على
البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء
وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه ماخوذاً في حدها كاخذ الشيء فيما هو ذاتية او ذاته فكما ان مفهوم
الكم باعتباره لا يصير فرداً لنفسه ولا يصير منقسماً لذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فبجملة ما قررناه ظهر لك ان شيئاً من العلوم الذهنية
من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افراداً لها بل المقولات اما عينها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف لا لعرض لان الكيف في لها واصل الاشكال دوّار على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع
الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصيّر الاعلام حيارى حتى انكر
قوم الوجود الذهني وجوز بعضهم انقلاب الماهية وزعم بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا
وطريقة ولم يهتدوا الى حله سبيلا ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني الغليل الاشكال الثاني انا نتصور جبالا شاهقة وصحاري
واسعة مع اشجارها وانهارها وتلالها ووهادها ونتصور الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فلو
على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ليست جسماً ولا منقدرة بل كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس
وكذا اذا نتصور ونشاهد اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية المسماة بالقوة الخيالية اناس مدركون متحركون متعقلون موجودون
بجميع الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنائعهم وهو مما يحكم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشباح الروح الذي في مقدم
الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كلاً منهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية
فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم الى لا نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضاً على القائلين بوجود الاشباح الجسمية
والامثلة الجرمانية في القوة الخيالية او الحسية ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم ولعل هذه القوى
الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما هو رأي شيخ الاشراق تبعاً للاقدمين من حكماء الفرس
والرواقيين او اسباباً وآلات للنفس بها يفعل تلك الافعال والآثار في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه والحاصل انه لا يرد ذلك نقضا
على من اثبت وجوداً آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فانما يثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء
الصورية وجود عالم آخر وان لهذه الصور والاشباح وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند
القوى الباطنية بل ربما يشاهدها النفس المجردة المنزهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة
القوى الباطنية كما يشاهد هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا
هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بادراكاتها الذاتية والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي
خارج عن القسمين عالي الاعلى الاعليين لانا ندرك ما شاهدنا من اشخاص هذا العالم بعد انعدامه على هذا الوجه الذي شاهدناه من
المقدار والشكل والوضع به يتصف عند المدرك وبه يتميز بين بلية بخصوصه وله وجود الشيء وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في
عالم آخر فذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتألهين الى ان موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان
ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين والشكل والكم واللون والضوء
واشباهها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في تلك الاعراض واما الاشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد حيث لا يحل في
جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسم حيث لها مقادير واشكال وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في حكمة الاشراق
لاثبات هذا المطلب ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما
هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لامر اذ به يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فتراه
وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك او صورة ما وانه بعينها كما ظن لانه يبطل

كون الابصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات
كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث
عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحاً محضاً فيحتاج
الى مظهر آخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع من النفس ايضاً اشراق حضوري فرأت تلك
الاشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع ومثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها
في موضع من الدماغ فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل
سليم الحس وليست عدماً والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوماً عليها بالاحكام المختلفة الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان
ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل
لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس
وغيرهم من المتألهين وجميع السالكين من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس
وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هاهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء
من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة
في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاباً للاشقياء وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب
اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية **نقل**
عرشي اعلم انا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب اليه اساطين الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب
الاشراق اتم تحرير وتقرير الا انا نخالفه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا موجودة كما او مانا اليه في صقع من النفس بمجرد
تاثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها باثر مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيلة ودعاباتها
الجزافية وما يعبث به من الصور والاشكال القبيحة المخالفة للعقل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني لاجل شيطنة القوة المتخيلة
وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها وتثبيتها فاذا اعرض عنها النفس
انعدمت وذلك لانها مستمرة الوجود باقية لا بابقاء النفس وحفظها اياها كما زعم والفرق بين الذهول والنسيان ان للنفس في الاول
ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد وغيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج اليه لذا او ما هو بمنزلته
كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى انها ثابتة في هذا العالم
ثبوتاً ظلياً اي ثبوتاً بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الاحول من الصور وثانية الصوت الذي يقال له الصدى كل ذلك عكوس وظلال ثابتة
بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجية كما ان ما سوى انحاء الوجودات اعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات وعكوس وظلال حاكية لها
وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم الفارسي لبعض العرفاء هم عالم صداي نغمه اوست كه شنيد اين چنين صدای دراز الاشكال الثالث
انه لو كان للاشياء وجود في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمانية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها
من المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الامر المتشخص كلياً ونوعاً بيان ذلك ان كل مفهوم كلي نعقله فعلى ما قررتم يوجد ذلك
المفهوم في الذهن فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه او يصير متشخصاً لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم مبهماً غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان انسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر
العوارض المادية اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسمانيات في المجرد لكن التالي باطل بديهة
واتفاقاً فالمقدم كذلك والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن وان كان امراً متشخصاً الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فرداً
من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية
وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها
واما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجرداً عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعاً ولا حجر في كون شيء كلياً باعتبار
وشخصياً باعتبار سيما بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي وان اتخذ ملحظ وان تكثر نكتة ان الانسانية التي في الذهن بشارك الانسان

من الرجوع الى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر كان كافرا وكذا الحكم في اخواته هذا المثال فليحسن المسترشد اعمال روية في تلك التحقيق ليحل منه الايراد بنظاير هذه النقوض الوجه الثالث من الجواب هو المذكور في الكتاب بمبنى الايراد على عدم الفرق بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وبين الظل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية فالمتصف انما هو به الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي المتضادين وبالجملة هذه الصفات بعينها بحيث اذا وجدت في المواد الجسمانية يجعلها بحال يعرض منه ويترتب عليها ما لا يكون بحلول مثلا الحرارة تفضي تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حال الزاوية بالخط مما يكون لخراوه على سمت واحد وعرض عليه الانحناء والتشكلات فاذا تعقلناها وجدت في النفس المجردة حال الربط بها لم يلزم الاتصاف بما من شانه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او متشكلة او غير ذلك لان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والاوصاف الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة ونحوها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا يتيسر لاحد ان يقول ان اتصاف محل الزوجية والعلية والامتناع من الاحكام المتعلقة بوجودها العيني اذ لا وجود لامثالها لانها اما امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بما حققناه في هذا الكتاب من ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا نحو وجودها الاصيل والخارجي له فاما اذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس هذا نحو وجوده الاصيل اذ لا يصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظايرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا لامور باطلة ويجعلها وسيلة لتعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل من المعلوم في النفس صورة لا هويته والوجود ظلي لا متأصل ووجود الذهن في الخارج هويته والوجود متأصل ومعنى في في الموضعين مختلف كذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا من المتعقلات الكلية اشخاص حقيقية يكون اشخاصا بالحقيقة لها لا بحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع فقد تصورنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى متشخصا بعينه فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع ان بديهة العقل يحكم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للعدم المطلق وكذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود تلك الفرد في الخارج ايضا لانا اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العيني والا لم يكن شريكا للباري تعالى والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد وان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على انه بتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كلما يتصور ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من الممكنات بل في تلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة وهنا ما صح كون مفهوم عنوان الماهية من الماهيات ان يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا وان يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به باعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الاخبار عنه بامتناع الاخبار عنه فصحة الحكم بنوعيه عليه من حيث كونه فردا لمفهوم ممكن وموجود وامتناعه بنوعيه اليه من حيث كونه مما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه عنوانا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود تشخصه

في الحقيقة وهي جوهر ايضا وحال في الذهن ومحلها مستغن عنها فقد وقع فيما الامر بعينه على ما علمت آنفا والعجب ان المولى الدواني مع علو ... جوهر في المعاني الذهنية قائلا ان الجوهر ماهية من شانها ان يكون في الخارج لا في الموضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه الصق به والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا اذ كما ان جوهرية الانسان الذهني كذلك قابليته للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المفاهيم لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في المعقولات هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور واما من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الالهي فله ان يقول ان كون بعض من افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا دفع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم افلاطون واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عنايتها بها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التمامية والنقص والتقدم والتأخر على تقدير تماميته انما يتم بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين والحق ان مذهب افلاطون ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبايع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشأها عدم الوصول الى مقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره ولو في محل ان شاء الله على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقض وجرح لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك ويلعن اللاحق منهم بها السابق ولم يصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصحيحة المتكررة التي وقعت لهم وحكوها لغيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكروه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف واذا اعتبر اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناء على ترصد شخص او شخصين او اشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبان يعتبر اقوال الفحول الفلسفية المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الغلط كان احرى الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني ان يصير الذهن حارا حين تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا كافرا مؤمنا متحيزا لان الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا ساير المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري بيان اللزوم انه يلزم على التقدير المذكور انا اذا تصورنا الاشياء يحصل في ذهننا حقايق تلك الاشياء وتحل فيها والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صور هذه الاشياء عند تصور النفس اياها تصقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني اي النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقها على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحضر صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا ينظر الى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالفرق بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بالشيء الانفعال والتأثر عنه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على جزئيات تمام صور تلك الاشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات ولواحقها الجسمية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها ولا نم ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغير ولست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا الاتصاف يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا

عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فان الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الاحكام يتوجه الى مفهوم واجب الوجود لكن عينية التشخص غير متوجه اليه بل الى ما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو الحق القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا ونظائرها حمليات غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غير راجعة اليها كما يظن فان الحكم فيها على الماخوذ بتقدير ما بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع مما قد فرض وتم فرضه في نفسه ثم خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى

فصل في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان قوما من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها الحاكية عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في هنا عند تصور الحقايق امر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول تلك الحقايق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الاشكالات فالمذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة الا ان محاكاتهما للمعنى بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على ان للمعلومات بانفسها وجودا في الذهن لا لامر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد واللفظ الدال عليه مما يوجد بعينه بخلاف ادراكه وتصوره فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للافهام وتوضيحا للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مهية الشيء متاخرة عن وجوده بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن مهية من المهيات فان قلت فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يوجد الفرس فصار انسانا قلت لا حصر بل يتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما تبين في موضعه واما ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يتاتى الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث هو مهية الانسان وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة اولا فصارت زوجا فاوجد اولا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم تصير زوجا وبطلانه ظاهر اذا تمهد هذا فنقول لما كانت موجودية المهية مقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد شيء في الخارج كانت له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن ان يبقى هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يتم عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب انه يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته ومهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية اي الصور العلمية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في غاية الابهام وتصير بانضمام الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر

انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفته كانقلاب الاسود ابيض والحار باردا او صورته كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما نعم يعرض العقل لتصوير هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكر هذا الحبر العلامة في تعليقه واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى والموضوع من صفة الى اخرى وليس لكل امر يوجد في الذهن محل وموضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي هي عنده كيف الى الامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تبدل المهية ثم تقدم الموجودية عليه غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا بالمهية للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني فما ذكره من ان حصول المهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هذا بعينه ذلك اذ لا يكون تارة ذلك الامر واخرى امر آخر والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يجوز ان يقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك وانه على ما ذهب اليه يتوجه انه لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيات فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرا اذ الكيف النفساني القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا انتهى وغاية ما يمكن لاحد ان يقول من قبل القائل بانقلاب الحقايق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما الى الكيف في الذهن ان لكل من الحقايق المعينة ربطا خاصا بصورة ذهنية بها يقال انها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود كل شيء آخر لانه فرق بين ان يوجد آ مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كانت عين ب او يقال لو وجد آ في الخارج كان عين ب وقولك اذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الامر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل فقيه ما فيه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب من الحق وابعد من المفاسد المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان الحقايق العينية ذاتيات بها يصدق آثارها الذاتية التي هي مبادى تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الابعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية واذا حصلت تلك الحقايق في الذهن كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقايق بوجه ما وصارت لها حقايق عرضية من الكيفيات النفسانية فعلم ان الحقايق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول واتباعه من حيث انها ليست متعينة اصلا وليست لها حقايق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الابهام انما يتحصل ويتعين لها مهيات بالقياس الى احد الوجودين فالحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسما سيالا رطبا ثقيلا واذا وجدت في الذهن وقام بها صارت عرضا من الكيفيات النفسانية فهي بنفسها لا تتحصل بشيء منها ولا تندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقتها المبهمة الماخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج او العلم فان قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته ايضا لان الشيء لا ينقلب عن ذاتيته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وايضا على هذا التقدير لا يكون شيء

واحد وجودان ذهني وعيني قلت لما تقرر عند هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق عندنا اليه البرهان فالشيء انما يتعين بوجوده
الخارجي او الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية ولا مبهمة ولا معينة فاذا وجد فان كان من حيث
الوجود لا يستدعي موضوعا يقوم به كان جوهرا والا لكان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وعلى هذا الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر ان انتزاع الذاتيات من الذات انما يمكن بشرط تلك
الذات في الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان ينتزع منها الذاتيات العرضية
من العلم والكيف وامثالها وان لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص احد الوجودين لم يصلح لان يشار اليها وتعين لها حقيقة
من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الالفاظ وتادي العبارات وتحديد الاشارات بل يكون لها الاطلاق الصرف واللاتعين البحت فاذا تقرر
هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو ان الذهن عند تصور الاشياء انما يلاحظ
هذه الصورة الذهنية العرضية لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث
انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقة العينية وينتزع عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند تصور
الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن لما حذف عن اشخاص المياه الموجودة مشخصاتها وعوارضها
اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها
فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لتعرف احكامها واحوالها الخارجية وكذا يستنبط ذاتياتها طبق ما اوضحناه اليه سابقا وعلى هذا
يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتني
على اصول صحيحة كشفية ومبادئ قويمة الهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات الذوقية وعلى الذائعات المقبولة
دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات
مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون **فصل** في بيان مخلص
عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلزم القائل بانقلاب
الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفظ على
قاعدة انحفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو انا نقول ان للنفس الانسانية قوة بها ينتزع
المعقولات الكلية من الاعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والاشباح المثالية ولا شك انها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يباشر
بكيفية نفسانية هي علمها به فيعلم ان للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا انا اذا فتشنا حالنا عند التعقل
لم نجد الا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بنا ناعتة لها فلهذا فسر العلم بالصورة الحاصلة من
الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من تلك
المقولة فاستشكل الامر واشتبه الحق وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلا ويوجد معه صفاته واعراضه وذاتياته كا
لابيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتا ووجودا فان في الخارج ما هو زيد بعينه
الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر والذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب و
الضاحك والناطق وكذلك الموجود في الذهن فان من جملة الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه
بان يتحد بحقيقة المعلوم جنسا بعيدا كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا اما نباتا او جمادا عنصرا او فلكا وبها
يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا او يتحصل
العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومة اليه متحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة انما علم من
حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث محصلها ومعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث
جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث مشخصه وتعينه ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد
العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه
الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث انه حقيقة المعلوم وحدث في الذهن يجب ان يكون

من مقولة

من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة من مقولتين لانه تحصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه
ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا ووجودا في الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه ابن من مقولة
المضاف وقد ذهب الى ذلك التحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي مطلقا متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
والبياض عنده امر واحد بالذات يختلف من حيث اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحد بالذات متغايرة بالاعتبار
كما سيقرع سمعك اشباع القول في ذلك وعلى هذا لا اعتبار على ما ذكرنا الا بشوش الافهام ووساوس الاوهام **المرحلة الثانية**
في تتمة احكام الوجود وما يليق ان يذكر من احكام العدم **فصل** في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط وربما يتشكك بانه اذا كان الوجود
رابطا في الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت ايضا للموضوع فيكون له
ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير النهاية فيحل عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا [illegible]
المعنى المستفاد من مطلق الوجود او منه اذا كان محمولا او رابطيا اي ثابتا للغير وكثيرا ما يقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة
التي هي في حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه او لغيره
وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مر سابقا فكون اب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض
والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل انما هو اتصاف ا ب اي الرابطة بينهما فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمي مما
له ثبوت بنحو من الانحاء وان لم يكن في الخارج بل في الذهن وقد علم ان للاعتبارات الحاصلة من تضاعيف لحظات الافهام وخطرات الاوهام غير
لا نهاية بانبتات الملاحظة اذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما بحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا
اب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مرآة لتعرف حال ا و ب على انه ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت
بكونها ثابتا الا ما لا منسوبا اليه بالثبوت ام باللاثبوت فانه في حكمنا بان اب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا يكون منسوبا نعم اذا قلنا
ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ من كونه بحيث لا يقع الا بين الحاشيتين واستصلح ان يصير احدهما فيعتبر له
ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا
اليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل ههنا ثبوت ثالث غير
ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتبصرة احد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس الى ان تقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات
الحاصلة منا بالارادة والاختيار فينقطع بانقطاعها السلسلة وما حكم به السلف الصالح من اولياء الحكمة ان المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه
الا وجوده لموضوعه ليس اعنوا بذلك ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الاعراض والصور اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود
في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا انه لا يوجب بنفسه دائما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرد انه
ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه فان
الاول يستلزم الوجود دون الثاني هذا اذا كان الكلام في مجرد مفهوم الحملية المركبة واما ان حاشيتي الحكم هل بها يجب الواقع مما يلزم ان يكون
لهما وجود بنحو من الانحاء فذلك كلام آخر ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده ان شاء الله
ان وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق ثم قرب ما وقع في كلام بعض ائمة الحكمة الدينية واكابر الفلسفة الالهية
ان وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل
مطلقا هو وجوده للعالي المحيط بجملة السافلات فقالوا ان الممكنات طرا مادياتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو
فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى ولا يبلغ الا اولئك الاكابر ولم يتيسر لهم الاهتداء الى القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا
لا رابطا لانهم لما قالوا بالتباين في الوجود اثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن
ان ينسلخ منه الانتساب الى المعبود الحق تعالى واما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه في مستقبل القول ومستقبل الكلام
ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده الى وجود ونسبة الى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبطة بذاته لا بربط زائد فيكون وجود
الممكن رابطيا عندهم ورابطا عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنا وعند الاصطلاح المتفاوت عليهما انقطاع ما يقع
الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض **وهم وتنبيه** ان بعضا من اجلة العلماء المتاخرين

اراد ان يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج واولياء الحكمة المتعالية فالى رسالة المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجه
السواد ان اعتبر على النحو الذي هو صوري للجسم اعني انه هيئة للجسم كان وجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر جوهرة
في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق يعرف معنى
قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصولا
لعمري ليست معانيها في القوة والمتانة من معنى هذا الكلام في هذا المقام واني لقضيت العجب من ادعائه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة
الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى عند المتدرب في الصناعات العلمية لو لم يقع فيه وضع احد معنى الوجود الرابطي
موضع الآخر فان الاسود في قولنا الجسم اسود من حيث كونه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا انما يأبى ان
ان يكون للاسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم وقوله
وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلام حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية
ممتنعة الثبوت للاعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في
نفسها اذ لا شبهة في ان الاضافة الى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب ماهيتها
المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض
في انفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد
من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره **فصل** في ان الوجود على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف
بذلك ان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية
ولوازم الماهيات والنسب الاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية
وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني
على ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته
وذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد
الطبيعة لا بالمعنى الاخير المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى
في الذهن على ان يعتبر قيدا له لا شرطا في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الى المعقولات الاولى والوجوب
وكذا الشيئية ونظائرها ليس من هذا القبيل وليعلم ان النظر في اثبات نحو وجود تلك الثواني وان وجودها هل في النفس او في الاعيان
وان لها صلاحية الايصال او النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي اذ قد تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون نوعا وقد يكون جنسا او فصلا
او خاصة او عرضا عاما فالكلي بشرط كونه من هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض
له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يثبت في المنطق والجهات ايضا كالوجوب والامتناع والامكان شرائطها يصير المعقولات الثانية
او الثالثة موضوعة لعلم المنطق فانه اذا علم في العلم الاعلى ان الكلي قد يكون واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه
الشرائط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في ان اثباتها مع حيثية كونها موضوعات للعلوم موكول الى علم هو اعلى منها واما
تحديدها وتحقيق ماهياتها فيكون في العلم الاسفل لا في العلم الاعلى وهذا ايضا يشعر لنا بان الوجود للشيء متقدم على ماهيته وان
اثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهية على ما نحن بصدده **تبصرة** ان من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعا سواء كان
وجودها انضماميا كالبياض فهو ما يكون لها صورة في الاعيان او انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث
يفهم منه تلك الصفة وصورة كل شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا في نحو وجود الماهيات في الاعيان ونحو معلوليتها
بل الواقع في الاعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الاعيان وكون الماهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها
مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه المتاخرون للكلي الطبيعي ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين
المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال الذهن لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية للاشخاص كما انه ليس معنى قولنا
زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج بما هو في الخارج جزئي فملاحظة

العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي
لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية كقولنا
الماهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن العقود بها لا تكون
الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا اصناف تحقيقية وذهنية صرفة
ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي ان رهطا من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس
الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون
مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن
هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل
صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه
خاص يصير مبدءا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف
في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه انتهى كلامه ويحل انظارهم كما لا يخفى وتحقيق الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين
بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة
في الموجودية ولكل منها حظ خاص هو الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليه آثار مختصة بها حتى
الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا
عند وجودها لموصوفاتها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا بان يكون موجودا به
ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بانه ابيض وصفا مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء
بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا لشيء فان المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه اتصاف الاشياء بالاضافات
والاعدام والقوى الاستعدادية من ان لها من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب يدفع لها يمنع عن الاتصاف
بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بجانبه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصورتين الجسمية والطبيعية
بل اتصاف كل مادة بالصورة كما ستقف عليه في ابوابه ان شاء الله فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس
وجه بل الاحرى ان يعكس الامر في تعميمه حيث ما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة
بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعها منه ثم يلحق بعد هذا التعميم والتقرير انه
لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين
طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو فطرة **تنبيه** ولعلك على شك من فضل ربك في تعرف حال المراتب
الاكوان في الكمال والنقص وتحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا [illegible]
عن غايات الانظار ووروده على اولياء الحكمة وائمة العلم ويحيط بالاذى عن طريق السالك الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم
باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات
التسعة العرضية بان تذكر ما اصلناه من ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول
وغاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا واجبا بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب
القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيها فكل ما بعد
عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين قوتها
بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية
اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في الاجرام بحسب النزول فما ظنك بالاعراض التي ينتهي نحو وجوداتها في الذهن والخسة بحسب
مرتبة امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد انتهت الاعراض في الخسة الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك

الى عرض آخر كيفيا او كميا او وضعيا على سبيل التجزي والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الاولى ثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان لا بحسب الاوهام كيف واثبات نحو آخر من الوجود ومنع افرادها هو بالجهل اشبه منه بالحكمة

فصل في ان الوجود خير محض

هذه المسئلة انما يتضح حق اتضاحها بعد ما ثبت ان المفهوم من الوجود المعقول الذي من اجل البديهيات الاولية مصداقا في الخارج وحقيقة ذاتا في الاعيان وان حقيقتها نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتاخرون كلهم بل بمعنى انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع شيء آخر هو المهية واما من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصور فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرا محضا لان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه الاشياء ويطلبه الموجودات وتدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها ذهنيا ومعقولا ثانويا ومثالي خابية الظاهر والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير رجوعها الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شيء هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للمهيات ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي هي عبارة اما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الاشياء او عدمه وامتناعه راسا او لا يكون فالشر مطلقا عدمي اما عدم ذات ما او عدم كمال وتمام في ذاته او في صفة من صفاته الكمالية التي لها فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول فهي في حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذي قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب من الوجود الواجب اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي اقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي حظها من الوجود عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها بانقصانها وشرفيتها خستها وفعلها قبولها وتحصلها ابهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والاعدام ومعدن النقائص والآلام على انها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها اقتناص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية الاولية ما دامت هي غير نازلة الى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتاذى منه او ينعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدي الى عدم ذات او عدم كمال الذات فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير مقتضى البتة والشر الغير الحقيقي مقتضى بالعرض للزومه لما هو خير حقيقي ومقتضى بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها قصورات الانيات ونقصانات الوجود عن الكمال الاتم والجمال الاعظم

فصل

فان الوجود لا ضد له ولا مثل له تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يتعاقبان تحت جنس واحد قريب على ما كما ستعلم في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هما وجودان ذلك ولا ايضا بين طبيعة الوجود المطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كلية ذلك لان طبيعة الوجود تندرج فيه تحتها ويشاركه غيره فيها او في لوازمها فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان او متساويان وموجودية الوجود بنفسه لا بما لا يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هوية المثلين وغيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات والتنزلات واما بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة والمتشابهة متحدة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل واما بمسك

في ذلك بان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او بالامكان وعروض احد الضدين او المثلين للآخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضها للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات فلو التزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق في وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة فقات ما ادعى اثباته ثم عروض الشيء لضده غير ظاهر الفساد

تتمة

فطبيعة الوجود بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم الا وله تحقق في الخارج او في العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة والحيثيات المتنافية لها رجوع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشاة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه منافيا مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار لا يابي اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المنافي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غير بتي وطبيعة العدم او المعدوم بما هي معروضة لمفهومها ما لا خبرية لها اصلا وليس هي شيئا من الاشياء ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في الذهن هذا في العدم المطلق وكذا الحال في العدمات الخاصة الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كما انه مفهوم كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه مخصوص له حظ ما من الوجود ولهذا احكم بافتقاره الى موضوع كما يفتقر الملكة اليه ثم مطلق الوجود للشيء المتحقق باي نحو من الانحاء وطور من الاطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الوجودات وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصور مفهوم المعدوم المطلق والمتعري عن الوجود مطلقا اذ قد انسلخ عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود لهذا الانسلاخ بذاته نحو انتساب وهذا المتعري في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصور ما والتصور وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات ذهنية لا بما هي سلوب واعدام وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الاولي والعرضي الصناعي وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله ففي هذا النوع نقول للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف لاعلى ان يكون ما يتصوره هو ذلك المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري اذ كل ما يتقرر في عقل او وهم فهو من الوجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنوانا تها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل على شيء منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشائع العرفي لان هذه المفهومات ليست عنوانا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل او خارج بل العقل يعملها الذي لم يتقيد ويفرض ان شيئا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق اصلا فيحكم عليه لا لاجل تمثل هذا المفهوم الذي فرض كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا او الاخبار عنه راسا او الوجود له مطلقا او الاستقلال في مفهومه بوجه كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل بنفسه يوجب عليه صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار عنه وان امتناع الاخبار انما يوجب اليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل انه فرد له تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والحقية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من صفاته الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات القدسية ضرب توجه الى المفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه بازائه اعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل او وهم وسبيل ما اشرنا اليه سابقا في هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان اعتبارا لكون الشيء منسلخا عن جميع انحاء المعلومية ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار

تم

عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية هذا الشيء كان مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول ملاحظة مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا وحيث ان مطلق اعتبار الشيء وتصوره وان كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور نحو من انحاء وجود ذلك الشيء فكان هو متصفا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان مصححتان لصحة مطلق الحكم وسلبه واليه اشار المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال رفع السلوب الشامل للخارجي والذهني يتصور بما ليس بثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون مناقضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم اضيف فيه كلمة لا الى الموجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت في الذهن

فصل في ان العدم مفهوم واحد ان من الامور المعلومة باوائل العقول ان العدم في نفسه ليس الا امرا بسيطا ساذجا نحو المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز ويحصل الا من جهة ما يضاف اليه وليس في الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها متعددة متغايرة في معدودها ولا حصص من السلوب متكثرة لسلوبات متعددة بل كل ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات وكما ان المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الاعدام ويختص بانه ينافي وجود المشروط وكذلك عدم الضد يتميز عنهما ويختص بانه يصحح وجود الضد الآخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم معدوما والوهم حيث يجد اليه مساقة عن الرجل فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم الآخر ولو كان الامر كما يحسبه لكان في كل شيء اعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل في العدمات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لانه يرجع الى اللاتقفي وعدم التناهي فيه بالقوة ابدا وما يخرج الى الفعل متناه ابدا لا يتعين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد ان يضيف الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا اشبه بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء المتصل الكمي بعد توهم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتأخر بين تلك العدمات بالعلية والمعلولية كما ان اللانهاية في اجزاء المتصل بحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية بالوصول الى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية فالعدم ليس الا عدم واحد لا تحصل له اصلا ولا ليس في نفس الامر شيء هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشيء اذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به اذا سئل عن شيء بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشيء الى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود ليس بعروض فرد او حصة من العدم

فصل في كيفية علية كل من عدمي العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانساني من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وحكاية لانحاء الوجودات الخارجية معاني ذاتية هي مهيات تلك الوجودات كذلك يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها تلك المفهومات على التقدير كذا انها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية والامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تنوع وتحصل الا بما يضاف هي اليه فالعدم المقيد بشيء ما انما يعقل ويحصل في العقل بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية ونحوهما من الاحكام والاحوال فيقال لعدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال لعدم المعلول علة لعدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال ويحقق ذلك ان عدم العلة اذا صار متصورا صح الحكم عليه بالعلية من جهتين من جهة ان وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح ان يكون محكوما عليه بالعلية وان لم يكن بنفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اومأنا اليه والمحكي عنه بما هو ما يطابقه اعني رفع العلة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه ما وقعت الا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل ومن جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول

فيه واما علية عدم المعلول لعدم العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين العلم والعين وعلية الآخر لنفي احدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المذكور في مرآة العقل واما صورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت اليه الاشارة في الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلة فاذا رفعت العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عدمه مع عدم العلة وبه والعلة عدمها مع عدم المعلول لا به

فصل في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بانه معدوم في الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى اي شيء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا لمعروضه وما يضاف اليه فاذا اضيف الى نفسه فصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متضادان اذ النوعية توجب الحمل بهو هو والتقابل يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست الا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه بما له صورة عقلية قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفناء والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كسائر المعاني المنطقية من ثواني المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لا المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن وما ذكرناه اليق بالحال في هذه العقدة مما هو المسطور في ارقام اهل التدقيق من الآخرين

فصل في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس له مهية الا رفع الوجود وحيث علمت ان الوجود للشيء نفس هويته فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدان لشخص بعينه فهذا ما اراد العرفاء بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية بعينها اي الهوية المعادة هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا خلف ثم انه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعين الاستيناف الاول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك والا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان قلت كثير من الحوادث الزمانية كان معدوما ثم يوجد ثم ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما اعترفت به قلت قد مران معنى عروض العدم للشيء ليس الا بطلان صرف للذات وليسية محضة لها وليس في الواقع معروض يضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يخص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده كاختصاص وجوده بحد وجودي وعين استعداده والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس لا عددا ولا واحدا لا يتصف الذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور العقل بقوته الوهمية للحادث الزماني عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا بالطرفين ووسط حتى ان الاوهام العامية تتخيل ان العدم يطرأ على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويمحو هويته عن صفحة الاعيان وذلك لذهولهم عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع الحق واشعة نور المبدأ الاول وشئونه الذاتية لا تتبدل لكل منها عما هو له الى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان كل واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حل في مقامه وهكذا ولو تفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو اما ان يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحققه المختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا من الوجود ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون لكل شيء الا نحو واحد من الوجود يقتضيه له اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الاول تعالى

فلم يتصور لطور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرء عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقابله المفروض له واما ما يقال من ان ذوات الممكنات لا تابى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية واتخاذ تجليات الحق الاول وكون الحقايق الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذا نظر الى نفس ماهية كل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية لا تابى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء اليها وزواله عنها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا تابى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضته الحق وتجليه في صور الاسماء والصفات وابقائه الحقايق الى غاية معلومة عند علمه المحيط بكل شيء على ما هي عليها فهي ممتنعة العدم مستحيلة الفساد فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم واكاذيب المخيلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق ارباب العرفان ووجدان اهل الايقان **وههنا** استبصارات تنبيهية ذكرها شيوخ الفلسفة العامية ودونها في زبرهم بناسب اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم اذا لم يعرضه آفة من العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ودفع عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بمنزلة الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وقد يمنع ذلك بحجة بين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى وقتين لا ينافي اتحاده بالشخص وانت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما اصلناه من ان وجود الشيء بعينه هويته الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة الا للزمان بحسب هويته الاتصالية الكمية فيتحلل في الوهم الى الاجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظة وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين مبدأ الاول ومبدأ الثاني مع انحفاظ وحدته المستمرة في جميع اضافاته المتعددة الزمانية الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم شخصيته وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم الفرق بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبدأ الا الوجود في وقته وفيه مفاسد ثلاثة جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم الهوية العينية التي لها امثال من نوعها كانعدد في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا نم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان فانه قد يتبدل مع بقاء التشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المشخصة ان كل واحد منها مع سعة ما وعرض مما من لوازم التشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حد ما مثلا في شيء من تلك العوارض لكان هالكا فالعرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا لا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير المتشخصة لا يفيد التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود وكلامنا في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية ذات التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون لازما اياها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية عدة من جملتها الوقت واعترض على هذا الدليل انا لا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبدأ البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبدأ والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن المعاد بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل **دفع تحصيلي** لا يحتجبن عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يعين وقته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتية له لا يتعداه مثلا كون امس متقدما على غد ذاتي لامس كما ان التاخر عنه جوهري لغد وكذا نسبة كل جزء من اجزاء الزمان الى غيره من بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس

ايضا

ايضا لانه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فيقول الزمان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاشكال وانقشع بحواله الثالث لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان القدر ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكر ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم اقول والجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقولكم لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نقضه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مبتدأ واما عن الثاني فبان فرض مثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما بكونه كان حاصلا قبل دون الآخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب ضعفه اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا امتياز بين المعدومات بما هي معدومات مما ينكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس الا اثنينية صرفة فامتياز المعاد عن المستانف المفروض معه او بدله واختصاصه بانه معاد ان كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وان كان لانه كان موجودا اولا دون المستانف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في امكانها وكونها مناطا للامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في انه مع فقد الاستمرار الموضح للاثنينية الصرفة كيف يتصور اختصاص احدهما بالانتساب الى الوجود السابق وليس لاحد ان يقول ان الوجود الذهني لشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير لانا نقول قد مر منا ان انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شان ماهيات كلية يكون انحاء الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجية عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخصه بل معنى ذلك ان بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه اذا جردت عنها يكون عين ما يقترن بتشخص آخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت شيء من اجزاء علتها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول وننقل الكلام الى آخر اجزاء علتها واستعداد استعداد ما دونها وهكذا الى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله بيان الملازمة معلوم بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة سيما بعينهما لم يكن المعاد المفروض اعاديا بل انما يكون استينافيا مماثلا للابتدائي السابق ويتوهم انه اعادي فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما يستقر في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى يكون في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقفة في تكذيب هذا الوهم **اهانة** القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنا منهم ان القول بتجويز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السعادة واصحاب الزلفى صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والاراء الجدلية بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصرة في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم العبودية والتزهد والتروض ونيل السعادة ولعا سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوى الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتقويتها لئلا يتدنس بالاخلاق الردية ولم يتصدا بما يورده الحواس اليها من اوصاف الاجسام ولم يتعوج بالآراء الفاسدة فانفتاح يتراآى صور الحقايق الايمانية ويشاهد الامور الغائبة عن حواسها لتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس مما قد تدنست بالاعمال السيئة او صدئت بالاخلاق الردية

اوعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كاكثر ارباب الجدال بقيت محجوبين عن ادراك حقائق الاشياء الايمانية عاجزة عن الوصول الى الله
ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال رسله
وانزال الكتب وكيفية النشأة الآخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدء والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن
ذا ورم ونفخ في غير ضرم واذا جاء حين ان يبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى باريها في العالمين ووصولها الى قيومها في الاقليمين تبين لك
كيفية الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلانه الاجساد باذن ولي الابداع والانشاء في المبدء والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة و
نطقت به السنة الشريعة ثم ان هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان
المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحاب الاشعرية وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كا
الاصوات والادوار لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها الا للعبد
لا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا في بيان كل واحد منها ادلة واهية تشحذوا بها وبامثاله هوسا تهم
الدفاتر واكثر آرائهم الفاسدة في القضية والقياسية من هذا القبيل كنفي القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله
وابطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزم من سكون المتحرك وتفكك
الرحى والطفرة الى غيرها من المموهات والمزخرفات كل ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة
الجهلة والاراذل شرهم كلهم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء واشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة الجاهلة
الخاصة الذين يخوضون في المعقولات ولا يعرفون المحسوسات ويتعاملون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات
وهم يجهلون الطبيعيات واكثر ما يجادلون به من المسائل الموهمة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح لمدعيها
حجة ولا لسائل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة اشباههم مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث
انكروها وجحدوها وابوا ان يقولوا الا ندري ان الله اعلم ورسوله مع عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة
يوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقايد الردية بافصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث والعوام
ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث لا ينمحي اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم يحفظون
العقول الناقصة والافهام القاصرة ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا
اسلم ولا مجوسيا آمن بل قراسم بادنا انهم اذا نظروا الى آراء المجادلة اعلق واوثق نعوذ بالله من شرهم على الدين وافسادهم على المؤمنين
ومن عجيب الامر ايضا ان بعضا من هؤلاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كلما قرع سمعك من
غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى
الجواز العقلي الذي يرجع الى عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب
الذات فحكم بان الاصل فيما لم يثبت من وجوبه او امتناعه هو الامكان فاثبت بظنه المستمر من ان اعادة المعدوم ممكن ذاتي وتشبث بهذا
الخيط الذي نسجه عنكبوت وهمه كثير ممن تأخر عنه فيقال لمن تبعه انكم ان اردتم بالاصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون
اكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد تسليمه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الاقل وان اريد به معنى ما لا بدل عنه
الا بدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه واصوله فهو فاسد ههنا اذ شيء من عناصر العقود ليس اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
جنبة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قال الشيخ الرئيس ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر وجوده
ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الامكان اي الاحتمال العقلي لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وهو من اقوال من تعود ان يصدق غيره من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية **فصل** في ان العدم ليس رابطيا الفلاسفة المتقدمون على ان النسبة الحكمية في كل قضية موجبة
كانت او سالبة ثبوتية ولا نسبة في السوالب البتة الا النسبة الايجابية التي هي في الموجبات وان القضية مدلول السالبة ومفادها ليس الا
رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه وان لا مادة في
السوالب بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا يختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا
لما شاع بين المتأخرين المتقلفين من ان في السالبة نسبة سلبية هي غير النسبة الايجابية وان المادة كما يكون بحسب النسبة الايجابية

كذا يكون بحسب النسبة السلبية وان مادة النسبة السلبية تخالف مادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور
عابينهما في التراتب لفضلها وشرفها ولا انحراطها بعينه في السوالب فيها فان واجبا لعدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن
العدم ممكن الوجود فيجب عليك ان تعلم ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع او امكانه وفي مطلق
الهليات البسيطة ترجع الى حال الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود ووثاقة الجوهر او ضعف الذات وسخافة الحقيقة او بطلان التحقق
وفساد الهوية لا حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع
في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء هو الانتفاء او ليس شيء ثبت الا ان هناك شيئا هو الانتفاء او لا شيء هو الانتفاء الذي هو
شيء يكون مكيفا باحدى الكيفيات الثلث فالمادة التي تسمى عند الاوائل بالعنصر حال الموضوع في نفسه بالايجاب في الجوهر من استحقاق
دوام الوجود ودوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود او حال المحمول في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون
نسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة نقص الى تمام ونسبة ضعف الى قوة وفتور الى وثاقة انما يتبين حق التبيين في هذا الكتاب
وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ لكان يدل بالجهة وقد يكون العقد في الجهة تخالف العنصر اذ
العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع
بالنسبة الايجابية بعينها فان محمولها عند الايجاب يكون له استحقاقية احد الامور المذكورة وان لم يكن لوجوب وما يتوهم ان العنصر
الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير
الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بان هذا الوهم ناشئ عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية موجبة وعن الغفلة من
انه ينقلب بذلك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الى موجبة سالبة المحمول
فلاجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فاي مفهوم اخذ من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين بالنسبة
الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي ان يؤخذ زيد معدوم حين ما يراد سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا
بل يجب ان يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له
حتى يصير من الهليات المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين
وظن ان طبيعة العقد مطلقا يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد
الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان لا تحقق امر له هو وجوده وكذلك قولنا عدم الانسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة
عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او كتب الانسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد
انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين الهليتين عن علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبر في خلاصها
لئلا يضطر الى استثناء المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره
في اوائل الكتاب **تتمة تحقيقية** واذ قد تحقق لديك ان السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له او يرتفع عنه وبه
معنى على سبيل الوجوب والامتناع والامكان فقد دريت انه لا يكون نسبة سلبية مكيفة بضرورة او دوام او فعلية او امكان او
او غير ذلك بل انما يؤول معنى ضرورية النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب
تلك النسبة الايجابية في كل وقت وقت على ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب كل جزء فرض
من اجزاء الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورية او بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلا الا على ما
اشتهر في الحكمة العامية بل على طريق الحكمة النقية المحضة وكذلك قياس ساير الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها لان
الاطلاق عدم التوجيه والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب
التأييد العلي الى فصل الاطلاق السلب عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان
طريق الوصول الى الحق وكيفية السير الى الله وانما كفالته الى صناعة الميزان **فصل** في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه
ان محمول العقود الحملية سواء كانت موجبة او سالبة فقد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون
حاضرا موجودا لامتناع الحكم بما لا يكون حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود

في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك واما في الخارج فكذلك اذا كان الحكم بالايجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب اي ظرف
وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء لشيء في اي موطن كان متفرع على ثبوته في نفسه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق يجوز به معدوم
في الخارج او شريك البارئ ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نفس السلب عن الخارج فكأنه قيل انه المتصور في الذهن ليس في الخارج واذا
كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب
بما هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة في النفس الانسانية فقولهم انه موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول
ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة قد يكون معدوما في الخارج
كقولنا شريك البارئ ممتنع واجتماع النقيضين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجود او ذهن دون موضوع
السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على ان للعقل ان
يعتبر بهذا الاعتبار في السلب فيؤخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الايجاب في الموجبة فان الايجاب ان صح على الموضوع غير الثابت
لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر ولهذا يجوز ان يقال
المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا له من هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود وتحقق في ظرف ما وايضا يجوز نفي كل ما هو غير
الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء ما يغايره عليه من تلك الحيثية
اللهم الا اذا كان امرا عدميا او محالا لانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع كما انه يستدعيه
من حيث النسبة الايجابية فلذلك اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قدمناه ويراد با
لعموم على ما سيجيء ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون
الموجبة واما ما قيل ان موضوع السالبة ان كان اعم من موضوع موجبة المعدولة والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت الافراد
وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين والاعمية بحسب الاعتبار المذكور
لا يوجب بطلان التناقض ونفي الاعمية بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر تحققا
تذكرة فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة
في المبادي العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الا ان المجهول مطلقا لا حكم عليه بنفي او اثبات والشبهة بعد الوجود فيه مندفعة بما
ذكرناه من الفرق بين الحملين اذ الشيء قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر على ان الفرق لا يجري الا في الشخصيات والطبيعيات
لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والا لكانت
طبيعية او كلية وكلية وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بجيم ذهنا او عينا دائما او غير دائم محتبا برا ولا فهو ب **اعضالات**
وانحلالات ومن التشكيكات الواقعة في هذا الموضع التي وعاز لهم السابر الى الله تعالى في سيره ويعوقه عن السلوك انه تقرر
ان السالبة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم مما لا يصدق على شيء
مما يحسب الواقع كاللاشيء واللاممكن العام وسائر نقائض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام الميزانية لصدق سلب
نقيض الاخص عما يفرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر باللاحيوان بانتفاء ذلك البعض
وكذلك الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس باللامتحيز لانتفائه في نفسه وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الاعمية
والاخصية في نقيضي الاعم والاخص وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرها
مما في القاعدة بنقائض المعاني الشاملة واجابوا عنه في المشهور بان اخذوا الربط في السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الكلية
السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع والحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء وخصصوا الاحكام بما عدا نقائض
الطبايع العامية جميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان
وسبيل الحكمة في ذلك الحل ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة من الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست
بحسب الشمول الافرادي بل بحسب التناول الاعتباري اي لا بمعنى انها بحيث يكون احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب
عنه الآخر بل بمعنى ان احدهما تصدق على شيء باعتبار لا يصدق عليه الاخرى بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم

ان يكون موجودا بنحو من الانحاء وان الايجاب سواء كان عدوليا او تحصيليا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المنحصل في موضعه فقوى مطلق
العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك ينحسم مادة الشبهة في
تلك الاحكام حقيقة واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع
بحيث لو تحقق في شيء او صدق عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول وانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول
للموضوع في العين او في العقل على البت وليس هكذا والعموم بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة
وجد الآخر فيها كليا دون العكس والمساوات كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل ولا
شبهة لرجل منطقي ان الامر في تلك الطبايع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهوما يحتاج الى
وجود فرد له في العين او في النفس وكذا الحال مع عروض تلك النسب واحكامها له بالقياس الى كلي آخر في عدم توقفها الى وجود موضوعات
الاحكام في شيء من الاوعية والمواطن ومنها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظاهر وصدق
ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب
ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى
للمقدمة الثانية ينتج كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كلما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار
صغرى للاولى ينتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي بان الممكن العام ينقسم الى قسمين
هما مانعا الجمع والخلو واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول
من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس فيه الحد الاوسط
مكررا لان المراد بما ليس بممكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني
وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغراه كاذبة لان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن
خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين
لا الممكن الخاص الذي هو داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس ليس بشيء اصلا فلا يمكن
ان يحمل عليه شيء حتى يكون اخص من شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب مشيرا بان ما ليس بممكن خاص يصدق
مع الذي ليس بشيء اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا
وبعض سادة اعاظم الحكماء فصل الكلام في هذا المقام قائلا ان الامكان العام ما هو بلازم سلب ضرورة عدم الشيء فانه سلب
الضرورة عن الجانب المخالف او الجانب المخالف اما عدم ما يتصف بذلك الامكان اعني النسبة ان كان الامكان جهة او عدم ذات
الموضوع اعني انتفاءه في نفسه ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع
ذات الموضوع او سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس
يضعون ان الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمخالف في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن
يقع عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد به ما يوضع عند الاكثرين
فيقال اما ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين فقط فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلاثة اقسام واجب وممتنع
وضروري الطرفين فلا يصح ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما
ضرورة احد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر وعدمها فلا يصح ان كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع
من طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب درة التاج اراد مناقضة قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هي هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثية
الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد الصادق بحسب نفس الامر وان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية
في نفس الامر من الاعتبارات العقلية **فصل** في ان العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به المشهور من اقوال
الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبية وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات

كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرر امكانه وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصيته بالقياس
الى ذات الممكن مما لا يأبى عنه طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود
او لا يرى ان انحاء الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجود الحادث والوجود الزائل والوجود الجسماني والوجود الحلولي
والعرضي وبالجملة الوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية والاوصاف العدمية وان بعض انحاء الوجود يمتنع على بعض
الممكنات وبعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع واما الاول فكالوجود الجوهري على الاعراض والوجود المفارق على
المادي والوجود القار على الغير القار وكذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب المهية ان يكون له عدم سابق على وجوده او وجود بعد
عدم او عدم بعد وجوده قبلية وبعدية مقدرة زمانية لا اجتماع يجب بها بين القبل والبعد وان لم يمتنع الوجود ولا العدم مطلقين
عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتباره وقوعه وتحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات والاعتبا
الزمانية والمكانية والوضعية يمتنع على كافة الممكنات امتناعا وضعيا لا ذاتيا **نقد وتلويح** اما ان بعض انحاء الوجود
يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجودا
مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص
والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود
واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب اما الاول فظ واما الثاني
فلان واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية
قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب
الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا لا يقال هذا النحو من التكثر والاختلاف لو استحال عليه تعالى من اجل
كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه ايضا من اعتباري جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول
هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين متحقق لان
حيثية وجوب الوجود هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف لا في الذات ولا في الاعتبار لان ذاتا واحدة بحسب
وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اقتضاءان متخالفان
متنافيان بضرورة من الفطرة الانسانية وهذا الاصل من جملة الاصول التي يقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب حقيقتها
رشحات وفيوض ورقائق للوجود الالهي وتجليات وشئونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع
بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما
يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع
الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا تنفك عن
السابقية واذا اتصف اللاحق لشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع
العدم اي عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا شك مشهور استصعبوه وقد سهل اندفاعه بما حققناه من ان
الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه وذلك الشك
هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير
علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا استحالة في ان يكون معدوما
بالكلية ازلا وابدا وهذا مع انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه ايضا ان الوجود
الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم
ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج البقائي في وجوده البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم و
المتاخر للشيء هو رفع العدم المتقدم او رفع العدم المتاخر وهذا اعم من الوجود الاستمراري لامكان صدقه على ذلك وعلى عدمه
ولستا ازلا وابدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق ونحن بعون الله تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب

الذات

الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا
ونحو طبيعة كلية من الطبائع العامة المتواطئة وان كان يتحقق فرد من افراده وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود لشموله
وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل له اطلاق وشمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته لكان
يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته
الاتصالية التي هي افق التجدد والتقضي وعرش الحوادث والتغاير شان واحد من شئون العلة الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول
الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات رتبة ويمكن ان يجاب عن الاخير بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان
المتصل وما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل ذاته متحققة بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو
ما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية او غير متناهية
كالدورات الاكرية العرشية فاذا كانت اوقات بقاء شيء بعينها اوقات حدوثه بمعنى انه لا بقاء له في الحقيقة الا التدريج
في الحصول والانتظار في اصل الكون فلا يسع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه اهو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا ايضا وجه
آخر في هدم اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها مهية متحصلة اذ الحركة
بما هي حركة ليس حقيقتها ومعناها الا الطلب لشيء من الكمالات والاشتياق اليه وليس هي شيئا يحصل لها انما الشيء ما يطلب
يشتاق اليه او يصلح لان يطلب او يشتاق اليه لا ما يكون مهيتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب
والاشتياق وعددهما فهاتان المهيتان مادامتا اخذتا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما
كيف نسبة الوجود اليه من الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل ما في الاتصاف بهذه الامور
انما يكونان على سبيل الاستتباع والعرض وان لم تكونا ماخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما
شيئا آخر له حكم آخر بعد ان استونف النظر في ذاته يظهر حكمه وكونه من اي طبيعة من الطبائع **فصل** في ان الموقوف على الممتنع
بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات ان توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة الموقوف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لانه
لا استحالة الموقوف عليه بالذات واما الموقوف عليه ان كان موصوفا كالممتنع بالذات والموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالة
بالذات ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات والصفة بما هي صفة كما قيل واقول
منشا ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول له وبعده ولا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول
حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف وجودا كان او عدما وذلك كاتصاف الجسم بالبياض واللابياض بان يكون للموصوف ثبوت
وللصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان
ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف ولا ناعتية ههنا الا بحسب التحليل العقلي كما ان
تحقيقه وكذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه واذن كما ان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف
الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية ومتبوعية هناك في نفس الامر الا بحسب نحو من الملاحظة فكذا اتصاف العدم
للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر وحال اتصاف ذلك الامتناع
بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الاوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين
اتصاف وصفه بتلك الصفة لو ما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية ولاحقية وملحوقية فالحق عندنا ان الموقوف على المستحيل
بالذات من حيث انه موقوف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات
لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وتستعمل في مستانف القول ان ما اشتهر بين المجادلين ان المحال مما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا
بل انما يصح جزئيا اذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير اي الموقوف على ما يمتنع بالذات فلا استلزام
بين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية احدهما
لا محالة اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والآخر معلولا او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد ان
يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه هي الامكان لا غير فالممتنع

بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه

وهم وازاحة ولك ان تقول اذا بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث

يثبت بها الشيء على فرض عدمه ويلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني

الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجود

وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة لعق المقادير التعليمية باسرها ان لا تناهيها مستلزم لتناهيها فيقال لك ان

اردت انه يتبين هناك ان الممتنع المفروض لو وقع لو كان في نفس الامر حاصلا لكان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض

الشيء كان الشيء محققا في نفس الامر وان الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود او بعد

فذلك من الاكاذيب المفتريات فان تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لاحكامها

وآثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لاحكامها وآثارها وان اردت انه يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك

الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخرى ممكنة

ما يسوق الى هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث انه فرض لامر ونقيضه وفرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك ما راموه في تلك

المواضع وليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او دفعا مؤديا الى ما يقتضي

الوجود بحسب سائر الاوضاع الواقعة او الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش وبالجملة

الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض لا على انه محقق لانه قد فرض نفسه وان كان مع الامور التي تستلزم

نقيضه ولو كان فرضه ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقعي لوجب ان يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه وملزوماته ودفع جميع

مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه ومنافيات ملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقعي وليس ما نحن فيه كذلك بل

يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لانه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه

متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع

المتنافيين ومفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متماثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة

اليه ثم يتبين ان مفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم

على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي ونفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي

والعقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط **تسجيل** انك قد سمعت سابقا وتحققت بان

الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك واستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات واحكم بان ما يمتنع بذاته يستحيل

ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان ولا يتصور ايضا عدم

واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجود واحد وضرورة واحدة لذاتين فقد

ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن

يستحيل ان يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا وعلى التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه

بحسب نفس ذاته فقط بتة فقد برغ ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي

يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام حتى يتضح اتصاف الممكن باي منهما

وليعلم ويتذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول تعالى ويتعقل كنه مجده وجلاله لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط

ظهوره وفعليته كذلك لا يقدر ان يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى حيث تجاوز الشيئية فان

الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني يقدر على ادراك ماهيات الاشياء وشيئياتها

ولا يقدر على تعقل الوجود الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا بوجه

من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما يقرب من الاول تعالى كان يقرب في ذلك

الحكم كالعقل الاول وما يتلوه وكلما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما يقربهما **وملخص القول**

ان من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود ويتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية

الضعف شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام

المادية عند القوم ومثل الاجسام التي في خيالنا عندنا اذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث

الحواس والمحسوسات والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية تعجز عن ادراك القسم الاول كما تعجز ابصار الخفافيش عن

ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وتعجز ايضا عن ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصاناتها كما تعجز البصر عن ادراك

المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة به كمعرفة الابعاد

والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون

من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الامور **فصل** في انحطاط الاشياء

اي الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان تكون معلومة للبشر ربما يوجد في بعض الكتب ان الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان

تعريفها باجزائها المقومة لها واما البسائط فلا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها وآثارها مثل انا نعلم ان النفس

شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف

في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فاما لو عرفنا حقائق الاشياء

لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق

مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء وبين العلم بالشيء بوجه فان الاول لا يصلح موضوعا للقضية

الطبيعية ولا يسري الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمه القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة ولكن يسري

الحكم عليه بشيء الى افراده الحقيقية بالذات دون افراده العرضية ولوازمه او ملزوماته الا بالعرض وسراية الحكم على الشيء بالذات الى

شيء آخر بالعرض لا يجب ان يتعدى منه الى ثالث فكيف الى ما بعده ثم يجب لك ان تعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق

باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم الا في لوازم الماهيات من حيث هي هي فالمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها

ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية واشخاصها العينية كما سبق فالمعلوم للعقل ماهية الشيء المستتبع للوازمه العينية هو وجوده

العيني فلا يلزم من تعقل شيء من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام

الرازي في المباحث المشرقية ان الحقائق البسيطة يمكن ان تكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان

كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط لو استحال ان تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ويمكن ايضا ان تكون معقولة

ايضا بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة وبسائطها

غير معقولة فهي اذن ايضا غير معقولة وبالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان تعقل يوجب القول

بان لا يعقل الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ لقائل ان

من اعترف ان الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية اذ لا نسلم ان معرفة الشيء

المركب بحده عبارة عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة

ولو بالرسم وايضا لاحد ان يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما

يعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة آثارها ولوازمها فاذا نقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم

سواء كانت بسائط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة

بحقائقها وبحسب كنهها الا انها لا تعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنية وغير ما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر

من القائل بعدم كون البسائط غير معلومة ان كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بها ان العقل لا يعرف الوجود

الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما لا وجه له كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود وان اراد ان العقل لا يعرف

مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذات وما يجري مجرى ذلك

فاما ان يكون المعقول لنا من كل شيء مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شيء بسيط او وجه له على الاول عقل كنه

ذلك الشئ البسيط وعلى الثاني ايضا نعقل كنه ذلك الوجه بعينه وان لم نعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر وهكذا فيتسلسل
الوجوه وتعقلاتها الى غير النهاية ابدا ويلزم ان لا يعقل شيئا اصلا واللازم باطل فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم
البسيط جزئه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم
الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من وجود الواحد لانه مبدؤها واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات
بهذه العبارة ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول
المقومة لكل واحد منها الداخلة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك
ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقايق الاعراض ومثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية
وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا
نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والعقل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته ولازم له
والفصل الحقيقي لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في مهيات الاشياء لان كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم
ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشئ خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم
توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها الاشياء التي ولها بل من نسبتها الى اشياء عرفناها او من عارض لها
او لازم ومثال في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا
خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه اقول
تاويل كلامه ما اومانا اليه واقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها
باللم حيث ذكرنا ان حقيقة كل موجود لا نعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية
فنحن انما لا نعرفها الا بمفهومات وعنوانات صادقة عليها تلك المفهومات وهي وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى
جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشئ حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء
ما معناه ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاجناس
والاول يسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك
بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا خارجية وليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما
اضيف اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه **فصل** في اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن
الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشئ وكل ما هو ممكن الوجود لشئ فهو ممكن الوجود في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن
في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشئ آخر بل اما واجب الوجود لشئ آخر كالصور للمواد والموضوعات للاعراض او ممتنع الوجود لشئ كالجواهر القائمة
بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه من علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج
الى مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى مسبب واجب الوجود لذاته من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال
ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض وان يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب ان يتساوى نسبته الى الكل
ويكون عام الفيض بلا اخلال لكن البرهان قائم بان بعض الممكنات قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات ونشاهد ايضا تقدم بعض
الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل الواجب بالذات
بل لاجل اختلاف الامكانات الذاتية في المهيات والاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في ان لها امكانا في انفسها وتعيينها
فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب ان تكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص
بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس
كامكان العقل الاول اذ وجوده يتقدم على العقل الثاني فبالحقيقة امكانه للوجود مطلقا يتحصل في امكانه للوجود الذي بعد العقل
الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود الواجب وهكذا في سائر المبدعات وبالجملة
المقام من الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل المهية حتى يصير

مستعدا لقبول الوجود فلنسم هذا الممكن فهما من الامكان احدهما ذاتي للمهية وهو كونها بحسب المهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه
محال والآخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده وذلك لا يحصل الا بعد اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع كما استعمل في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لا بد
ان تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الحادث حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث
سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد الذات والهوية يكون حدوثه وانقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لا بد من محل لتلك
الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة **المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل به وفيه فصل**
في تحرير محل النزاع وتحديد تحرير الخلاف في الجعل وحكاية الاقوال فيه ذلك الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشئ متعلقا بذاته مقدسا
عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشئ شيئا وتصييره اياه والاثر المترتب عليه مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين
مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى الجعل البسيط يتعلق بشئ واحد كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف
او اتصاف الاتصاف او شبه ذلك في بعض المراتب فقد اخطأ فان النسبة كالصيرورة او الاتصاف او غيرهما في النحو الاخير من الجعل انما يتصور
بين طرفيها على انها مرآة لملاحظتهما وآلة لملاحظة احدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا اليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق
الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات اليها من حيث انها في حد ذاتها مهية من المهيات
ذهنية او خارجية استونف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة الى جاعل ام مستغنية عنه من تلك الحيثية وبفقرها في انصافها
بما لا يدخل في قوامها والحاكم في ذلك هو البرهان الذي نظيره في ذلك بعينه لكون الذهني التصور والتصديق فان التصور نوع من الادراك
لا يتعلق الا بمهية الشئ اي شئ كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي انما طرفين وهما موضوع ومحمول بان يدخل النسبة بينهما
في متعلقه على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشئ في الذهن واثر التصديق صيرورة الشئ شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص
تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخليله بين الشئ ونفسه او بين الشئ وذاتياته كقولنا الانسان انسان
والانسان حيوان لان كون الشئ اياه او بعض ذاتياته ضروري والضروري مستغن عن الجاعل لسنا نقول حصول نفس الشئ او نفس مقوماته
مستغن عن العلة بالضرورة اذ هو محل التنازع بين اصحاب المعلم الاول واتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الشئ
المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوساتهم فجمهور المشائين ذهبوا كما هو المشهور
الى ان الاثر الاول للجاعل هو الوجود المعلول وفسره المتاخرون بالموجودية اي اتصاف مهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي ذكرناه لا انا لا
الاول هو مهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود لاستغناء المهيات بحقايقها التصورية عندهم من الجاعل وذهبت طائفة
اخرى من الحكماء المعروفين بالاشراقيين الى ان اثر الجاعل وما يبدعه اولا وبالذات هو نفس المهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية المهية
بلا افاضة من الجاعل لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس المهية الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس
نفس الذات بدون الاحتياج الى امر آخر فانه اذا صدرت ذات المعلول كهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره عن الجاعل يجعل
تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها من جاعلها عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهمن ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس
الذات والذات مجعولة محتاجة الى الجاعل ومجعولة وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس المهية
لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشئ من الشئ بالذات وبين الاحتياج الناشئ منه بالعرض وعلى سبيل الاتفاق فان صدق الذاتيات و
لوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها
ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم لها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات
وكما ان الضرورة الازلية تدفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم الاحتياج النوعي الاول وثبوته في الثاني
فالجاعل بجعل مهية الانسان مثلا ما هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعلم لا يجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط
كما ظنه المحقق الدواني وتلاميذه زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان
كون الانسان انسانا وحيوانا اي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل اياه بل انما اداموا به ان جعل المهية هو بعينه جعلها جعلا
بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالمهية واللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا

انما اعلى قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين فصيرورة نفس المهية وصيرورة نفسها اياها او ذاتيا تها وصحة سلب المعدوم عن نفسه انما تبتنى على استلزام حمل الشئ على نفسه تعلق الجعل به ذاتا او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه **فصل** في الاشارة الى مناقضة ادلة الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية ان قدماء الفلاسفة لم يوردوا اخلافهم حجة على صحة شئ من المذهبين بل الظاهر انكلا من الفريقين ادعوا بداهة دعويهم اذ لم يجد في كلام الاوائل برهانا على شئ منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض المتأخرين على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان بل المهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل الا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ونحن بفضل الله وتأييده فككنا هذه العقد وحللنا هذه الاشكال في مباحث الوجود ومن المتأخرين من ابطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشئ معلولا لغيره من العلل وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علة مختصا لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا اسخن بعدان لم يكن متصفا فان السخونة مهية من المهيات فصدورها عن المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان المهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على ذلك الشرائط وجود السخونة او مهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقات الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقات الماء لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقات فيجب حصول المعلول ويلزم من هنا حصول كل شئ عند حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشرط ولا بعلة وكل ذلك باطل ببديهة الضرورة والعيان فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو مهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو المهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سببا فالسبب سبب للمهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لمهياتها او لهما معا انتهى كلام هذا القائل وهو مختل البنيان منهدم البنيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متخالفة بالتقدم والتأخر والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوائل هذا الكتاب لو كان الوجود مهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه وقد علمت ان الوجود ليس له مهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضا نعم ينتزع منه امر مصدري يعرض للمهيات عند اعتبار العقل اياها وهو ليس من حقيقة الوجود في شئ كما مر اذ وجود كل مهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك المهية لا بسبب زائد ومع ذلك معنى الوجود غير معنى المهية واذا كان يحتاج الى تلطف في السر فالوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شئ غيره يكون علة او يكون معلولا او يكون شرطا او يكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول لجريان خلاصة الدليل فيه فانا نقول على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علة لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جائز لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير الوجود التام الذي لا اشد منه ولا ينفعه القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على ان الوجود يستحيل ان يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اي غنى ومفتقر ومتقدم ومتأخر والغنى والفقر والتقدم والتأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية واما ثالثا فلان تحول السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه ولا صحيح فان القائل بان اثر الجاعل هو وجود المهية لا نفسها لم يذهب الى ان المعلول اذا كان نفس الوجود يلزم ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلة للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود

ويصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود والحكاية هي المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود اخر كما فهمناه مرارا **فصل** في مناقضة ادلة الزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة المهية موجودة استدل بعض المتأخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود ونحوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له اولا ليس الا النسبة وبان الوجود لما ثبت كونه زائدا على المهيات الممكنة ففي نفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الوجود وحمل هذا الاشكال المهية بالقياس الى الذاتيات وبان سبق المهية ليس من الاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان وجوده عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه وربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا يابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج الى الجاعل اولا وبالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول في الامكان ليس كما يصفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات ولا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل وهذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيف لا التوقيف وصدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة اي بسبب حيثيته وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع اخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان ونحو السبق بالمهية وذاتيات المهيات ايضا لها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبارين وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه وعدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الازلية السرمدية من دون توقيت وتوقيف وتقييد وبحال الاعتبار يحصر الحمل المطلق فيه نعم ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه ولخص صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية المهيات بالجعل البسيط بان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة بجوهرها اقدم من جوهرية المعلول ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا المهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منه ما قال سيدنا الاستاد ايده لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حد دبقعة الامكان وهو باطل فاذا هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجود به عليها وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط والسلب الصرف والفوة المحضة ومخرجها مبدعها الى التقرر والايس بالجعل البسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا دسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها بتركا بها وفي هذا الكتاب **بحث ومقاومة** مع هؤلاء القوم اعلم ان مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظائرهما ونحن قد بينا لك ان الوجودات الخاصة امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها حقائق والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية والفرق بين الفيلتين مما لوحنا اليه انفا وسيتضح ذلك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري لا غير لا نسلم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط موجود الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية ومصداق لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدوره عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شئ اخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود بان

الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا
نقول كون المهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود او لا فان لم يكن
عاد المحذور وهو الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق
حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فليكن وجود المهية تلك الحيثية
فاثر الفاعل اذن هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راي المشائين على المعنى السالف ذكره والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه
في كون المهية من حيث هي اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب
غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم
قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته
بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول
في الممكن زائد من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب فانه بذاته كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل
انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى والحاصل ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو المنقول
عن المشائين واما بافادة الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة
من المتالهين والاول باطل عند هؤلاء والثاني بما ذكرناه فبقي وتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية
فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف وتخلله بين المهية والوجود طريق اخرى فيه هذا الراي لو كانت المهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة
الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اي التقدم بالمهية كما هم معترفون به فيلزم
ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن
غيرها فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية الماخوذة من حيث هي هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية
في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما
ذكرنا جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه المعتزلة او بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على ما
كيف الممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كما ان في طريقة هؤلاء
القوم المهية مفتقرة الى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه
الطريقة المحوج الى السبب موجودية المهية او صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي ولا يلزم
الانفكاك المذكور وطريق اخرى المهيات الممكنة والطبايع الكلية تخصصها ليس بحسب ذاتها والا لم تكن كلية اي معروضة المفهوم الكلي
في العقل فتخصصها انما يكون بامر زائد عليها عارض لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس
الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتزاعيا عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة الى الجاعل
نسبة واحدة فما لم يتخصص لواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية
التعين او الوجود او ما شئت فسمه لا يقال تخصصها كوجودها بنفس الفاعل الا بامر ملحوظ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما
يمشي ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحوا من انحاء حقيقة الوجود لا المهية فان المهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الفاعل وغيره فهو من حيث ذاته ان كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر واذا لم يكن كذلك فمن البين انه
اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع الا بتغير ما عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد
ذاته ولا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا
بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية والاول باطل عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق اخرى
القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر

والمتاثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات
ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا فاما مل تلبيسه عرشي ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق
الاقدمين من الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون الى ان الواجب تعالى والعقول والنفوس
ذوات نورية ليست نوريتها ووجودها زائدة على ذواتها فيمكن حمل ما نقلنا عنه في اعتبارية الوجود وتنزيل ما ذكره في هذا الباب
على انه اراد اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الانوار والاضواء وان تنزل احتجاجا
على عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لمهية ما الا على امتناع قيام بعض افراده بذاتها لكن يشكل هذا
في باب الانوار العرضية التي هي وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة بسيطة عنده ولم يقل التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف
وغاية كماله النور الغني الواجبي وغاية نقصه كونه عارضا لشيء اخر سواء كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة
مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة خفية كما يظهر لمن يتتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا
يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات
والطبايع الكلية من لزوم كون المهيات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشائين في انحائها
شخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك
المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن
تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور وليست هي كالمهيات
التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على انها تكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود
وغير ارتباطها مع الحق الاول ولا مع شيء من الاشياء الا اجزائها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات الاضافية ايضا وان كانت
مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها الى جاعلها ولذلك
لا يمكن الحكم على شيء من المهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها تساوي نسبتي الوجود والعدم
او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتهما اليها ومعنى امكان الذوات النورية الوجودية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر
عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن جوهر ذاتها بخلاف المهيات الكلية
فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشيء ذا وجود
صرفا كما في اصطلاح التلويحات ونورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي
الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا نهاية له والوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا
بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري والادراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض
رسائلنا فان المعلومات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من
كونها مجعولة لمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع النظر عن الوجودين فيكون
امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم تكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا انها كذلك فتفطن فيهما
ان المهيات والحقائق على ضربين مهية هي عين الانية وهي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصا بتشخص زائد على ذاتها
بل هي عين التشخص فان الوجود والتشخص شيء واحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية
فهي مما تقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا تكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني
فانها لا تكون الا امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما ثبت في مقامه وحقية ما ذكرنا لا يظهر الا بعد غور تام وتامل
كامل في اقوالهم مع نظرة سليمة عن الافات غير سقيمة بدنايا الصفات ومن الغرائب ايضا ان اكثر القائلين بالجاعلية والمجعولية
في المهيات لم يجوزوا التفاوت في افراد حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك وبالغوا في مناقضة هذا الراي مع
حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا والتزاما بتقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما
من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم يتحاشون عن ذلك

وسيجيء تحقيق التشكيك على وجه يدفع عنه به الشكوك ان شاء الله تعالى **حكمة عرشية** فالحق في هذه المسئلة على ما يؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا امر مرتبط بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلقا بماهية من الماهيات من دون الافتقار الى تخلل الجعل بين الماهية ووجودها او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي حقق اعني متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون موجودا والا فبأي معنى اخذ فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل والثاني ان اتصاف شيء بصفة وان لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود اما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل او بغيره فننقل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر عن الجاعل اولا وبالذات امر مجمل يحلله العقل الى ماهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود وان الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها وعن مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات ثم يصفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لانك قد علمت ان المجعول في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود والماهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فاحسن تدبرك ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان تاثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الوجود لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد فيقول هو موجود من الفاعل ولا تقول هو سواد منه او عرض انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الوجود بهذا المعنى ليس اثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب الوجود وافادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة وماهية وكل ماهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه وتقويمه انسانا واما في حمل الانسان عليه فلا سبب له ويشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا لان الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما انك اذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلث لا محالة فكذلك اذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله وفيه وجوه من التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير وتاثيره في الماهية بافاضة الوجود عليها ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اصلا لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مراده من الماهية المركبة الماهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة او مركبة **شك ودفع** ربما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت دائمة بدوام المبدإ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شيء عند كل شيء وهو بديهي البطلان بديهة الحس والعيان وانت بعد اتقان

الاصول التي سنبعث منا لا تفتقر الى زيادة تجشم لازالة امثال هذه الشكوك فلنذكر **تنبيه** لعذر باجيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف اقاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه ولم يفهم المراد فظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهموه وانما قالت الحكماء هذا القول لانك لما تاملت الوجودات وتصفحت احوالها ولوازمها وجدت الموجودات موصوفات وملزومات والمعاني الكلية والمفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة هي من اجل اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالا ونقصا وشدة وضعفا وسبقا ولحوقا لان الباري تع ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك ان اختلاف الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض واختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان السواد والبياض في كونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادى الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين بهما عينا وجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم الفلسفية وسيأتيك زيادة بصيرة **توضيح فيه تلويح** المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه تع قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثيرا لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا احتجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي فان بجوهره يتقبل تجليه بجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله وكقريب من هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسن انما يحد السكين بان تضع في جوانب حده مثال ما ماسته وهو استواء الاجزاء وملاستها انتهى كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه ويبا فيه اذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضا ان يكون صادرا لان نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة والجهة الاولى النورانية تسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية وهي غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من النورية ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فايضة من النور ولا هي من النور لانها تضاد النور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف يكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فايضة من العلة فان الماهية ليست الا ما به الشيء شيئا فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في الهيات الشفا حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة منهما بين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى الماهية اسناده الى المادة وان كان بين هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى والصورة فرق وكذا بين معنيي الامكانية الموضعين كما ستطلع عليه ان شاء الله تع ثم لا يختلجن في وهمك انهم لما اخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بالواجب

وجعوها البته الاستغناء عن العلة لان الماهية انما كانت غير مجعولة لانها دون الجعل لان الجعل يقتضي تخصيصا اما وهي في انها ماهية لا تحصل لها اصلا الا انها اما يتخصص بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة الى العلة لان الممكن متعلق بالعلة في وجوده وعدمه او واجب الوجود انما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصل فكيف يلحق بما هو غير مجعول لان الجعل فوقه فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان القول بكون الماهيات غير مجعولة من فروع مسئلة الماهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة

تفريع احتياج الماهية والطبايع الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او كالمادة والصورة لاحتياج نفوسها بحسب نفس قوامها من حيث هي لا بحسب قوامها موجودة واحتياجها الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاول بان علتان الماهية سواء كان مطلقا او بحسب نحو من الوجود والاخر بان علتان لوجودها فاذن نسبة العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى الماهيات لا تصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم والتقوم بحسب نفس الماهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هنا يتبين الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور بحسب الطرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق انه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حال الذهن واما التصور فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المعدوم ما جاء به فيها واما ثانيا فلانا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني مما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بانموذج العلوم وقد علم ما ذكرنا الفرق بين الكاسبين من ان احتياج المطلوب التصديقي الى مباديه وتقوّمه بحسب الصدق ونحو الوجود لا بحسب المفهوم والتصور اذ المطلوب التصديقي النظري ما يتصور اولا قبل اقامة الحجة عليه بامر دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها اليه ثانيا بحسب التصديق فكانها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية في نفسها او الوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة اوليّ الاوليات الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلوب التصوري وخصوصا الحدي فاحتياجه الى مباديه القريبة والبعيدة احتياج ما الى ما تقوّمه بها فتقوم بحسب المفهوم والماهية لا بحسب الصدق والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق وموقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تامل وتدبر

فصل في ان الوجود هل يجوز ان يشتد او يضعف ام لا كل من الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان كلا من التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية او صنفية او نحو آخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا بانها لا حد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء آخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة او المحل او الزمان وهو محال واتحاد الاثنين ايضا غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل غيرهما او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين وعليه القياس في الضعف اذا تحقق هذا فاعلم ان لا حركة في الوجود اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا او تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج الى البيان واما على ما اخترناه فلما علمت سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل عين الموضوع في نفس الامر فكيف يتصور تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لان المتحرك ليس له في ابعاض زمان الحركة وآناتها بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصور الجوهرية وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله

وهم وتنبيه ربما يتوهم انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكرتم لزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد منها

فيه بحركة الى آخر انما يتصور اذا كان للافراد وجود بالفعل وليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين ثم اجاب بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ورد عليه بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاين في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو يبطل بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض وتوسط بينها واما انه لا يخلو من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو ممتنع وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في هذا المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي مبادي السكون وافراد زمانية لا تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها كما رآه بعضهم فيكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار وهو بهيئته الاتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات نسبتها اليه نسبة النقطة المفروضة الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصول لها بمجرد الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات ولا الانيات ولا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اذ لا يوجد فرد وحداني بالفعل حال الحركة فضلا عن تتالي الانيات او كونها غير متناهية وليس لك ان تقول ونرجع فلنكشف عن اشتداد الوجود وتضعفه بحسب المرتبة من قوام الموضوع وشانه لان استمرار موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزماني من الشيء لا استمرار له اصلا الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكول الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله

فصل في الشدة والضعف لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم ان كل متباينين في الوجود او العقل فتباينهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك جوهري بينهما او بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراكهما في الطبيعة بالجوهرية فالمشترك جنس والمميزات فصول محصلات لطبايع نوعية والتركيب تركيب اتحادي او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة والمتحصل افراد شخصية او صنفية والتركيب تركيب انضمامي ولا احد ممن تفطنت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق بتفلح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية ولا ببعض منها ولا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية ما هي هي ونقص فيها بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها ودونها من العرض بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شيء ليس في الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شيء كذا فهو اما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زائد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زائدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالمعارض ردي جدا بل هو مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه وايضا الاختلاف بين السوادين مثلا اما ان يكون بالفصل فالفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم لنوع مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير ولا شك ان الفصل العرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها فحاله بالقياس الى ماهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتضاعف في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه اجاب بعض ذلك بان الذي يقال بالتفاوت هو العرضي المحمول كالاسود على معروضاته المتشخصة الاشتقاقي كالسواد مثلا لاجل اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تمامية وحدة فرد بالغير المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك ايضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في افرادها الشديدة والضعيفة مطلقا وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية

ولا اختلاف حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا الاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا الاختلاف صدق المبدء على الفرد بل هذا اقرب ومن حججهم في هذا الباب ان ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا هو نفس الذات وكذا ان كانت كلا من الناقص والمتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي الوحدة العددية اما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان تلك الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك انما هو الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اهو مطابق للكامل او لغيره من الناقص والمتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض تلك الكلي الطبيعي على ما تصورته انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان المهية التي اذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الافراد غير مختلفة ونسبتها منحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا حال مرتبة اخرى له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس الى جميع الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها دون الابهام الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها **تنبيه تفصيلي** ضابطة الاختلاف التشكيكي على انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية او الاقدمية او الاتمية الجامعة للاشدية والاعظمية والاكثرية والخلاف بين شيعة الاقدمين واتباع المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات او الذاتي بالقياس الى افراده ايمتنع ان يكون متفاوتا بشيء من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام يمكن فيها ذلك اصلا ومن المتاخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالاولين في الذاتيات وهو مستبعد جدا وقد غفل عن ان الانوار المجردة عند حكماء الفرس والاقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم والثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية أيوجب الاختلاف النوعي بين افراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية ام لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم اهما ضربان مختلفان من التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يتم باسم واحد من اسامي التفضيل وادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص أيختص في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى اول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الاربعة والرواقيون الى الاخر منهما فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تيقنت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد وافرادها الذاتية ليست مخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات وتقدم ايضا ان الجاعلية والمجعولية لا تتحقق الا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بان افرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر والقوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان متشابهة المهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات بعنوان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعرض ولا فصل مقسم للمقدار فانه عرضي ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فانهما اشتركا في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في المقدارين الزائد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لانه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما وحد تزيدهما بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة واتفاقاتها المختلفة فكل من الطويل والقصير الخطين اذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا بضاهي الاخر في انه بعد واحد ولا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا لوحظ مقيسا الى الاخر كان الازيد منهما طولا اضافيا يفضل على الاخر بحسب الخصوصية الفرضية كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولست اعني ان كمية لا تكون ازيد من كمية وانقص بل ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الازيد والانقص بل المضاف وكذلك حكم العدد وقال ايضا فيه اعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السوادات والحرارات على نحو واحد انما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر المهية المشتركة وسنخها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى اخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في حد نفسه بل انما عند ما يوخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الاوساط ولا يزداد بذلك اقسام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف فمعنى الاشدية والازيدية يرجع عند هؤلاء الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة تجويزا لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الافراد ولا باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف كالانسان مثلا لاختلاف افرادها في استتباع الاثار كثرة وقلة فالوا انه مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيؤل في الحقيقة الى الاولوية والحاصل انه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اوفر حظا مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء الذين يقولون ان السواد الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك وقالوا الاشيء من الاجناس واقعا بالتشكيك انتهى واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة الوجود من انها ليست في افراد متخالفة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها في غاية الوهن والخسة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها من ضعفاء الوجود وايضا ان المشائين قد اثبتوا اشتداد الكيفيات وتضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرهما ومن المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متشخص له هوية اتصالية من مبدء المسافة الى منتهاها وابعاض المتصل الواحد وحدودها ايضا متحدة بحسب المهية النوعية وقد ادعوا ابداهة هذه الدعوى في ابطال راي ذي مقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في المهية النوعية ولا استحالة في ان السلوك الاشتدادي يتأدى الى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونها اليه او منه السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او بياض ضعيف لها ايضا مراتب شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد يعني بهما ما يعرفه الجماهير ويدل عليه ادوات المبالغة وان كان موضوعها الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى ففي العرف لا يقال ان خط كذا اشد خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سوادية من سواد كذا وكما لا يقال هذا الخط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذاك فمن نظر الى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات وغيرها والكميات انما تقبل الزيادة والنقصان والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء في ان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية وليس من داب الحكيم اقتباس الحقايق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف ان خط كذا اشد خطية لكنه يقال انه اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول ومفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق ان هذا الخط اطول من ذاك او اكبر منه مع ان المطلق يسلم ان الخط نفس المقدار وكذا في الكم المنفصل في نفي الاشدية عنها على انه لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد

كذا والكثرة والعدد بشيء واحد فالشدة شدة في العدد وعلى ذلك نفس حال الضعف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة بان الشدة لها حد تقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية والعددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجريها فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه ورد بان لا منع من ان الكيفيات تنتهي الى الحد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان الكل في الوجود لا يكون الا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم ما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما نحو اخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما ان الزائد والناقص ايما يكون فيما يصح ان يشار الى قدر به المساواة وزائد والى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زائد والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخر فالاربعة لا يتقوم بالثلثة ولا الثلثة بالاثنين واذا فصل في العقل تبطل صورته وتحصل صورة اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلثة والاربعة فباي جزء من الاربعة ويأتي منها التفاوت وكيف يتأتى تعيين قدر به التساوي وكذا التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيفي والمقداري والعددي يستحق اسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فان ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة ومع مساويها من ذلك ولذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية والوجود لهوية ناقصة ولمساويها من ذلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بتمامها تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها او موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة وهذا انما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل والناقص طبيعة جنسية ويكون كل منهما متصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها ووجودها حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة وكلية ذاته الخاصة اتم واشد من الاخر لا بجزء له مباين في الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة والضعف تباين الحقيقة النوعية وكذا الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ونمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في الكم المقداري بالزيادة والنقصان وفي العدد بالكثرة والقلة وفيما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع وهو تمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه والنقص فيها واما المقام الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انبادقلس وافلاطن ومن يعدهما حكموا بان جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى وارادوا بذلك انها معلولة لتلك اذ المعلول كظل لما هو علة والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل ومن ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية والجوهرية اشارة الى كما في الشدة في القوام والاستقلال واذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف تساويها في الجوهرية بل لا بد ان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا اذ الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قاطبة على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساويها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سؤالا وهو ان قولنا ان الاولوية والاشدية يقال فيما بين ضدين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يتأتى ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود الممكني والمعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل الاتم والاكمل ولا تعاقب لهما على موضوع واحد ولا ضدية وسلوك وقال في حكمة الاشراق قد تحقق والحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك وحواسه اكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة فيجب مثلا ان لا يطلق في العرف ان هذا اتم حيوانية من ذلك لا ينكر انه اتم منه وقولهم لا يتأتى ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس فصل الحيوان هو الاحساس والتحريك بالفعل بل مبدأ من الاثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدأ وهيئة ما استعد من الالات والمهيات ودفع العوائق وازالة الموانع فاما الذي للفاعل فغير مختلف وكذا ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها احيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر قلت نعم ولكن هذه الارادات الفصول انما سميت مقامها لانها امور منبعثة عن ذوات تلك

القوى التي هي الفصول الحقيقية ولذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الاثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها وتحقيق ذلك ان الحدود قد يكون بحسب الذات في نفسها وقد يكون بحسب نسبتها الى امر وقد يكون بحسبهما جميعا ولكن بالاعتبارين نحو تحديد الملك والبناء من حيث حقيقتهما شيء ومن حيث كونهما مضافين الى شيء شيء اخر فيؤخذ المملكة والبناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الاول وكل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الاخر وكذا البدن وتدبيره في تحديد النفس لا من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها التدبيري فان كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل والتحريك وان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين كونها محركة لشيء او متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيهما من غير اختلاف ولا بد في تحديدهما من اخذ ما تعلقت هي به على اي وجه كان وكما ان كثرة الافاعيل البنائية تستدعي كون البناء في كونها بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الافاعيل التدبيرية يوجب كون النفس في نفسيتها اي تدبيرها شديدة كاملة اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس وقوى مادية الذوات والافاعيل بمعنى ان وجودها في انفسها وجوداتها التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب احد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الاخر اذ لا مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في جوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه **بحث وتعقيب** ومن الابحاث التي اوردتها اصحاب المعلم الاول على اتباعهم انكم قلتم الجوهر جنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض وسببية الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا ينتقض بتقدم بعض افراد الكم على بعض اخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور كما سلفت الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والاخر ان يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر خصوص ذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول كلما يحقق عليه وتقدم في شيء من افراد نوع واحد او جنس واحد بالقياس الى فرد اخر منه فليست سببيته وتقدمه للاخر لان يصير الاخر بحسب نفسه او بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي او الجنسي ولا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب مسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا الحمل على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف حمله على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في انها جوهرية علة لجوهرية شيء اخر بل الجوهر العلي احق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زائد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم جوهر فكذا اجزاؤه بلا تقدم وتاخر فيها وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيرها بعضها على بعض وهذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هربوا عنه واعترافا بصحة ما قالوا بفساده فان انصراف المتقدم والمتاخر بنفس الماهية من افراد الجوهر او الكم الى افراد الوجود واجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام عائد بعينه في الوجود والزمان بان يقال تقدم افراد الوجود بعضها على بعض اذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتاخر بين افراد حقيقة

واحدة فى ذاتها بذاتها اذ الوجود قد علمت ان له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ كان لاجل ان حقيقتها حقيقة تقتضى التجدد والتصرم وتقدم بعضها وتاخر لزم التفاوت على النحو المذكور ومنها ان هذا ينافى ما ذكروه فى نفى كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر بانه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها وجسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة فى الهيولية ولا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ كما ان الجسم الذى يحمل على جسميتها يحمل على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشئ على نفسه وجه المنافات ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشئ على نفسه فى بعض المواضع كما قرروه لاستلزم فى ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم فى علية افراد الجوهر بعضها على بعض فينفسخ هذا الاحتجاج المذكور فى نفى تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب وان سلم جريانه فى علة الوجود كالفاعل او الغاية لكنه غير جار فى علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم ما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى والصورة لا من وجودهما فلو لا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا وكما انهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تامل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتحقق اذا كان الكلى متفاوتا فى مجب افراده المتباينة الحقيقية اما التفاوت بالنسبة الى افراده المتداخلة فليس من التشكيك فى شئ وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالنوعية والجنسية بالنسبة الى الفرد الاعتبارى والفرد الحقيقى كالحيوان بالنسبة الى الحيوان الماخوذ بشرط لا والماخوذ بشرط شئ فان طبيعة الحيوان بالقياس الى الاول عين ونوع باعتبارين وبالقياس الى الثانى جزء وجنس كذلك فهذه الانحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا اذ هى واقعة فى الماهيات بالضرورة والاتفاق اذا تقرر هذا فنقول انهم قد فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت لا بشرط شئ يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا شئ يكون اجزاء الوجود كما سيجئ فى مبحث الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس او فصل والماخوذ بالوجه الثانى مادة او صورة فجزء الجسم اذا اخذا على الوجه الاول فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم ولا يلزم التشكيك لانهما مع الجسم ليست من الافراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية وان اخذا على الوجه الثانى فكل منهما وان كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف فى الوجود لا فى الجوهرية والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على محمد وآله

المرحلة الرابعة فى الماهية ولواحقها وفيه فصول

فصل

ان الامور التى لنا الكل منها ماهية وانية فالماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم كم فلا يكون الا مفهوما كليا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة وقد يفسر بما به الشئ هو هو فيعم الجميع والتفسير لفظى فلا دور والماهية بما هى ماهية اى باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية فالماهية الانسانية مثلا لما وجدت شخصية وعقلت كلية علم انه ليس من شرطها فى نفسها ان تكون كلية وليس ان الانسانية اذا لم تخل عن وحدة او كثرة او عموم او خصوص يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهكذا الحكم فى ساير المتقابلات التى ليس شئ منها ذاتيا او ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية اخرى وليس نقيض اقتضاء الشئ الا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء احد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس انه لو لم يكن الممكن فى مرتبة ماهية الوجود كان لازمها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشئ عن النقيضين فى بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل انما المستحيل خلوه فى الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان الاشياء التى ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمه فى مرتبة وجود الآخر وعدمه على ان نقيض وجود الشئ فى مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفا للمنفى لا للنفى اعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا قالوا لو سئل بطرفى النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شئ بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شئ منها او نقيضها فى نفس الامر ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالايجاب فى لوازم الماهية كما فهم بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل فى السلب بتقديم الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما فى قوة النقيضين او بموجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف لم يلزمنا ان نجيب لبتة وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف انه اذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة فى كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد بالعدد لا يتصور ان يكون فى امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امرا واحدا بالعدد لزم كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعى الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين كلهم ينسبون اليه بل كنسبة آباء الى ابناء نعم المعنى الذى يعرض له انه كلى فى الذهن بوحدته كل واحد وليس كل واحد لنا انا نجرد نسبته الى انسانية تعرض متخاذه عن الكل بل الكل واحد منها انسانية اخرى من العدد غير ما للآخر واما المعنى المشترك فهو فى الذهن لا غير

فصل فى الكلى والجزئى

الكلى على الاصطلاح الذى معناه بحسب المنطق هو الذى لا يمنع تصوره عن وقوع الشركة اما ان يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة بمنع وقوعه فى الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة فى الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليه بل كل واحدة من الصور العقلية صورة جزئية فى نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة فى ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة فى اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا يطابق بعضها بعضا فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة فى الوجود فهى في وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هى عليها او تاخرت فمن الكلى ما يتقدم على الجزئيات الواقعة فى الاعيان كتصورات المبادى لمعلولاتها فهى ما قبل الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كعلوم الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فهى ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت شخصا انسانيا حصل فى ذهنك صورة الانسان المبراة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى صورة اخرى الا اذا غابت الاولى عن ذهنك كما يتبادر من طوابع جسمانية متماثلة يقبل بشمعة من الاول ولا يختلف بورود اشباهه عليها واذا قيل فى الكتب ان الكلى واقع فى الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التى يعرض لها اذا وجدت فى الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة فى معنى كلى يفترق باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وان

لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يعرف ان بفصل ان كانت الشركة في معنى جنسي او بعرضي غير لازم ان كانت الشركة في امر نوعي
اذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفوت في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها الازم التشخص لا لازم النوع او بتمامية وتفصيل في نفس الطبيعة
المشتركة المعروفة من وعن قاعدة المتاخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص مما سبق والحق ان تشخص الشي بمعنى كونه ممتنع
الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه والمتشخص للشي بمعنى ما به يصير
ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشي كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشي فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير
التشخص اذ الاول للشي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز
زايد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون المميز يوجب للشي استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر ما لم يكن اشياء
متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدا الاعلى فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشي بنحو العلم الاحساسي او المشاهد
الحضوري به يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب اليه الشيخ الاشراقي
في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشي هوية عينية لما مر من ان الشركة في الحقيقة لا معنى لها الا المطابقة ولا كل مطابقة
بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشي لكن هذا الشيخ العظيم
الغدر قد اكد القول في ان الوجود امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشي الذي هو غير الوجود
وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه
الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه الهوية العينية اذا كانت امرا خارجا عن الوجود الخاص للشي
خصوصية بنفس ذاته كامر فاي شي فيه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان تشخص كل متشخص بجزء تحليلي له
يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن الماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشي بالفاعل فهو ايضا صحيح فان الفاعل يفيد
الوجود والوجود عين التشخص فيفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعله
ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشي المتشخص وكذا ما هو مختار بعض وهو ان تشخص الشي بارتباطه الى الوجود
الحقيقي الذي هو مبدا جميع الاشياء لانك قد علمت ان الماهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها في انفسها
فالوجود يرتبط كل شي الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما ما قال بعض اهل
العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فان لازم
فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط التشخص
فان الهيولى حاملة التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية للتميز فان كثيرا من الصور والهيئات مما يقع
شخصان منها في مادة واحدة في زمانين وامتاز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان
التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة
شخصية ولهذا حكم حيث راى الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء التشخص بان المتشخص هو وضع ما من الاوضاع الواردة على
الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المتشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي كونه
مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز
الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على ذات الاخر او توقف امتياز كل منهما على
امتياز الاخر واما توقف امتياز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين **بحث وتعقيب**
قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان معلول الحركة
الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان للمتصل الواحد
الزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست لها هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا

وكذا وبم امتاز احدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل انه لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى
كونه متقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين ويتضح ذلك اتضاحا
شديدا بان امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشي خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز
عنه فقد علم ان التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شي من المقولات بتشخص بذاته الا
الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز
مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز كل وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار
من انه انما يحصل بنفس حقايقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس
فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير واما تشخص النفس فبا
لعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في انحاء التعين قد مضى ان تعين الشي
غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشي وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشي عن غيره بحيث لا يشاركه فيه
وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن
فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زايدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب عن الامي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول
هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الامر له كاعتبار ما حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او بغير
حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد قد يجمع الجميع
انواع التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة اخرى وجودية
كزيد الرحيم عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة
وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها
ايضا باعتبار وجوداتها في اذهان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها الا ان لها ذوات متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان
التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة الى غير تلك الصفات وغيرها يكون بنفسها لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل المستحيل
فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على المميز الا بالعرض **فصل** في الفرق بين الجنس والمادة وبين
النوع والموضوع ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شي بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه
زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
وقد يؤخذ لا بشرط شي بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شي اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده
والماهية الماخوذة كذلك قد تكون غير محصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما
يضاف اليه فيتخصص به وتصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمضاف اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء
فصلا وقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها كل واحدة منها احد الحقائق المتاصلة كما
لانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشا اختلافهم في كون وحدتها
نوعية او شخصية ولا معنى للتنازع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص واذا اخذت لا بشرط شي حصل لها ابهام جنسي بالقياس
الى الصور المنوعة المتضافة اليها فالحيوان مثلا اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به الناطق فلا صار المجموع شيئا
مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال لحيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا
اخذ لا بشرط ان يكون معه شي وان لا يكون كان جنسا فالاول الحيوان جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث
جنسه وحمل الاول اليه فيكون محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال للجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة
انه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل
بالطبع واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصصه
ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة

وهي ليست الا الماخوذة لا بشرط شيء فيلزم من نسبتها الى الماخوذة لا بشرط شيء والى غيرها تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم وان كانت الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها لا من حيث كونها مطلقة ونسبتها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والى قسيمها معتبرة بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول اعم من الثاني الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد فيدفع بكون القول بكونه جزءا ومتضمنا لما هو زائد عليه مناقضا لان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر حتى لو انضم اليه شيء صار ماهية اخرى غير الاولى فهي متحدة بنفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا لما يزيد عليه لان المجموع ماهية اخرى الثالث انه جعل المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب انه مبناه على ان الاول اعم من الثالث فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلا ليس بنفسه يصير باضافة النفس والحساسية نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ لا بشرط شيء الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية شيء واحد هو ماهية الحيوان والتغاير انما هو بحسب اعتباره في الاول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج هو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه مقدما عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليها اعني المجموع فههنا جسمان موجودان احدهما جزء للآخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك الفصل يحتمل ان يكون احد الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير محصل والثاني محصلا غير مبهم والجواب ان العبرة بحال الماهيات والحقائق الكلية من حيث كونها معقولة في الابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة اما اضافات فقط كتشخصات الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها او احوال زائدة على الاضافات مع التشخص على هذا الفرق لا ريب لاحد في عروض الابهام والتحصل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص يتحير فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيا او عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فماهية الفصل اذا اخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل واذا اخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين المجموعين ان الاول ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه ماهية اعتبارية والاول ان يسمى ماهية النوع الماخوذة بالاول الاعتبار موضوعا بدل المادة وكذا ماهية الجنس الماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى الشيئين **نكتة** ولما علمت ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة يحتاج في تحصيلها الى فصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغنى عنه في بعضها فلا يتحصل دون فصل فيكون مستغنية بحسب الماهية وقد فرض الافتقار اليه بنفس الماهية فالحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها الى بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل بنفس الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم ان الافتقار الى الفصل ليس لمجرد التميز لانه يحصل بالعوارض ايضا بل لكون الماهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع آخر الا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا ينفصل من الفصول بل بنفس طبيعته

وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه جوهر ذو جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من النظائر لانها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لا نه حقيقة قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا حس او تغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لا عتبار انه يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انها جوهر ذو اقطار ثلثة وانه لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة فقط واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن من ان يفرد لها ذات الا ان يتنوع بالفصول لعدم لا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل بهما البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد منه ان الجنس باعتبار جنسيته وابهامه ليس جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث هي وجوده غير وجود الفصل وما قيل من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته معينة بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور والاعراض سواء كان جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت وان زالت عنها حيثية كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب من مجازفات اصحاب الطفرة والتفكيك واسوء النزيقاء الاعراض **فائدة** ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة انه ان وجب تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وان امكن فلحوقها لعلة فاعلم ان ذلك انما يستقيم اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الاعيان اما مثل اللونية للبياض والسواد فلا يقال ان قضت التخصص بالبياض لكان كل لون بياضا وان لم يقتض فكون اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن مقرونة البصر حتى تشار اليها بكونها كذا او كذا بل اذا كانت طبيعة كالجسمية والهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرهما لو كان للجسمية لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد هنالك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والاعراض عليها **فصل في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية** اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليستا لدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية او لعدم وضع الاسم لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال والشعور او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الواحد لا يندرج تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصل كان فصلا قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى **بحث وتحصيل** قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان مما تشاغب عن تجويز انتزاع امر واحد من نفس حقائق متخالفة او تكلف القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الامر المسمى بالجنس ماخوذ من اللازم المشكك في الاختصاص والمسمى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على واحد منا وما وقع في ذلك ما ربما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثم اذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض

شيئا واحدا وان طابقها احدهما وطابق الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسايط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو وجوده في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه ووجه اندفاعه ما لوحنا اليه من ان المعاني التي كل منها مبهمة كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس مهية لوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني من الحقايق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث وكذا واما اذا كانت المعاني الماخوذة عنها بعضها ناقصة تارة وباعتبار اخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون افراد بعضها الى بعض كافراد نوع الضعف وكال الى النقص الى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا المهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من الاشياء وتحصلت بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقايق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حاقها الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بان يتصور العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الامر بالامور المحصلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحد بل امرا مبهما ويضم اليه المعاني المخصصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل لشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل بانضمامها شيء ثالث لا كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار اعتبارا صادقا بحسب مرتبة من الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس مهية بسيطة ثم اعتبرا اعتبارا يكونان بها مادة وصورة فكان كل منهما متحصلا فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا تطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو بمجرد وضع العقل لا غير اذ لا تركيب هناك بهذا الوجه اصلا بل ذلك امر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة كل منها غير الاخر قلت مقام الحد مقام تفصيل المعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فرادا ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات على ما مر كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة

فصل في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا بل بحسب تحليل العقل المهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء مهية واحدة بعضها الى بعض والمحتاج اليه والعلة لا يكون الا الجزء الفصلي لاستحالة ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا هذا ممتنع فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسما للطبيعة الجنسية المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره

وهم وتنبيه ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا ان كان للحيوان المطلق لم يكن مقسما وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يفرض مخصصه اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده والحل في ذلك ان الفصل لكونه علة الطبيعة الجنسية متقدم عليها في سببية السبب ليس لان المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لايجاب السبب وجوده فكذا هاهنا ليس ان الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما من قبل الحاجة المخصصة من دون اقتضاء امر معين لكن الناطقية اقتضت بحسب ذاتها ان يلزمها الحيوانية المطلقة فالحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وتعدد العلل مع واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة من الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث ذهل عنه حين اقام حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته وخلاصة الحجة المذكورة في اثبات الهيولى لجسمية الفلك ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او حال فيها او مباين لها والكل باطل والاول والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه آت بعينه والثالث لتساوي نسبته المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم الشكل والمقدار لجسمية الفلك بواسطة محل تلك الجسمية وهو المادة فهي ولا يخفى

الصورة المنوعة للفلك الذي هو مبدء فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدم في مرتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن

فصل في تحقيق ان الصورة بالمادة اعلم ان الحمل قد يقع على المهية النوعية وعلى كل مهية لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارقا عنه ولو تطرقت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولاجل ذلك استمر قولهم صورة الشيء هي ماهيته التي هو بها ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضا وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئا مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقايق وليست مادة لشيء اصلا بل مادتيتها انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وتعصيتها وامتناعها عن قبول اشياء اخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها وانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الاشياء لاجل التنافي الواضح بين طبيعتها وطبايع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة فقر جهة نفسها تستدعي كمالا اخر ومن جهة كونها كمالا يمتنع عن قبول كمال اخر ومن هاتين الجهتين يفتظم كون السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها ارضا وماء او غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير جمادا او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها اصلا اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصل الابهام وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا حتى تحصل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الحقيقة الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها الامر جهتها فهي اخس الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال الافاضة والجود فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل اذ نسبتها اليها نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الشيء مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلا الا انه حقيقة وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالمية لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا نفس الانسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان والوجود المجرد عن المهية موجود كالواجب تعالى والى ذلك يشير ما قالوا الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية ده بود آن نه دل كه اندر وى كاو وخر باشد وضياع وعقار ومن هذا السبيل تحقق وجه لما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويزهم التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم ليس لمجرد التميز بل لاكتناه حقيقة الشيء ومهيته

حكمة عرشية قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل ومن اشارات سابقة في بعض الفصول الماضية ان ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات المهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدء الفصل الاخير لها وساير الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرايط والآلات والاسباب المعدة لوجود المهية التي هي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل كونها جسما فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقوم بها لاجل كونها جسما نباتيا كالقوى الغاذية والمنمية والمولدة وبعضها لاجل كونها حيوانا كمبدء الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدء النطق وكل من

الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرايط
والمعدات او لا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخرا ويكون الصورة الاخيرة مبدا للجميع ومنبعها وهي الخوادم والشعب
وسينكشف من تلك الاصول ومما سبق ان حقيقة الفصول ونداتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اشخاص حقيقية
فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحواس المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن
عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته
بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد
معه اتحادا عرضيا وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي
متحد معه في الخارج لان ذلك شيء وهو شيء اخر متميز عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

وربما يتشكك في الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه في المفهوم
من مهية النوع جوهر ممتد في الجهات فلم اخذ مفهوم الجوهر عن المادة اولى من اخذه من الصورة لان نسبته اليهما على السواء الا ان كلا
منهما نوع من الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة مهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما
وفصل يحصله مهية نوعية ويقومه وجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والامتداد للاخرى
فكما ان الجوهر في الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها اشياء
من الاشياء المحصلة بل انما لها استعداد الاشياء المحصلة وقوتها فاذا نظرنا اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا
الذي لا يوجب الا نحوا ضعيفا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتقوم به كما علمت من فناء
الجنس في الفصل فالهيولى في الجسم ليس الا جوهرا محضا له في الوجود قابلية التلبس بايّ صورة وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر
الممكن له في ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذا الصورة
فهي الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد ومفهوم بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون
حيث ذكروا ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيه لا غير ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان
الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه
جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا وجسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في مهية الجسم ماخوذا
من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقايق التركيبية باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق
وتوضيح للكلام فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار ملتزما صونه عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس لا يقبل
الى فصله عرض لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة
فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كما ان
الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في مهيتها ويلزم من هذا كون الصور الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها
معناه صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم
نوع جوهري من العرض فان المهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر
المقولات في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من انحصار الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي
فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها
كالوجود وكثير من الوجدانيات فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهريته
النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما ستقف عليها ان شاء الله وما ذكرت في امر الصور من عدم جوهريتها فهو
بعينه جار في النفس الناطقة لانها صورة ايضا ومبدء للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها
صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا
في نفسه اعم من ان يكون موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران

الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة

فيها متحدان بخلاف الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك
الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان مفارقتها
للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا فنقول
كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات
فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا بحسب نفسيتها مضافا لكن يجب كونها جزءا للجسم باعتبار صورة مقومة لوجوده
باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود
الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتا جوهرية
منفردة فان كونها حقيقة لحد بشيء وكونها حالا من احوال البدن شيء اخر ونظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل
حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول وهو ان البدن الانساني لما استدعى
ما استعدّ به الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه اي امرا موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض
وجود شيء يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا جرم قد فاض عليه
حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا
ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امر واحد
مجردا وماديا باعتبارين فالنفس الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن
مقترنة به واما من حيث الذات والحقيقة فمنشا وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها
الاقتران فوجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا بالعرض فهذا ما ذكرناه في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه
بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب النفس قدم البدن بوجه لطيف طريق اخرى
ثم انك لو تاملت في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية
وذلك في حكمة الاشراق وانه صرح به في التلويحات والمآل واحد اذ الظهور عين الفعلية في الوجود وقد بين بالاصول الاشراقية
كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة
النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك يا حبيبي
بهذه القاعدة فان لها عموم نفع اذ هي عمدة جمهور القوم ويرجعون في دفع شكوك تتعرض لك فيها

فكرة مشرقية لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور
فانظر الى البدن الانساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل معسكر الجنود النفس النورية الابية
في عالم الاضداد ومحلا لانوارها وآثارها وتلك القوى والالات مع امتزاجها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كمزج صفاء
في النور مترتبة بحسب الشدة والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال
الانوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والانارة فهكذا حكم عالم الوجود جميعا في كونها اشعة وانوار واضواء للذات الاحدية
الواجبة اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى له في السموات والارض الا
ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء عاقلة ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض وانوار لغيرها الا الذات غير احياء
عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى

ذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة وظلمة

ذكر تفصيلي الهيولى الاولى كما سيتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية الا بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن صرافة قوتها وسداجة وحشتها وظلمتها بحيث يتحقق ان مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بتاييد المبدء الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبت فيضها ما يفيض عليها من القوى والكيفيات التي كانت البستها وعطلها بما صارت كانها راجعة الى صرافة امكانها ... فاصبحت معرضا للامتحان والتلاشي موحشة

للطبع مستكره عليه كما يشاهد من استيحاش الانسان عن رؤية اجساد الاموات الانسانية وانقباضه عن الانفراد ببيت مظلم في الليل

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطون الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاده سقراط ان للموجودات
صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي الموجودات
التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد
من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا
العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية
معنى واحدا موجودا يشترك فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو معنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق
انتهى ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر اولا وجوه ما قيل في تاويل كلامه وما يقدح به في كل من وجوه التاويل ثم ما هو الحق عندي
في تحقيق الصور المفارقة والمثل فنقول قد اول الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق لكل شيء القابلة للمقابلات
ولا شك ان افلاطون الذي احد الاساطين بالمعلم الاول مع جلالة شانه اجل من ان ينسب اليه عدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل
وبين التجريد بحسب الوجود وبين اعتبار الماهية لا بشرط الاقتران بشيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او الخلط بين الواحد
بالمعنى والواحد بالعدد حتى يلزم من كون الانسانية واحدا بالمعنى كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او
بان الانسان اذا لم يكن في حده شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد
او ابدي او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا مناقضا اذ الظن بان قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان انسانية واحدة بعينها باقية كيف
والفرق بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على المتوسطين من اولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء
وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير
وبين ذلك بعض المتاخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان
الطبيعي ولا شك فان يتحقق شيء هو الانسان منظورا الى انه من حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما
من الاعراض الزائدة على الانسانية وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المتشخصة
بالتشخصات العقلية يتخيل العقل الانسان على زيد وعمرو والتفت المحللة معنى مجرد من العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق
فهذا المعنى له وجود لا محالة اما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل على الاول لزم ان يكون المتشخص عارضا خارجيا موجودا
عن الماهية في الوجود فتعين الثاني وهو كونه موجودا في العقل متشخصا بتشخص عقلي بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات
الى تشخصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحاديا فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات
الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطون فان قيل المشهور ان افلاطون اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي ماهيات
كليات للافراد الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه
وهذا التاويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطون والاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان
تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رايت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس
انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت قالت انا الطباع التام ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على ان لكل
نوع موجودا مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا عليهم بما نقله فارابي من انه يجب من اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح
وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب
وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد
وصور في شناعات اخر وقال شيخنا وسيدنا ومن اليه سندنا في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على
ضربين مختلفين على وجه وكما يصح ان يعبر بظهوره في العلم وتمثله في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعبر بوجوده في الاعيان وعلمنا
انه يمتنع اللاتناهي بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يصح عن الاحاطة مجملة ما لا نهاية له
بما لا يتناهى

مجملة ومفصلة وهو واسع عليم وان ما يوجد في وعاء الدهر ويتم وجوده لا يدبحي بالفعل في افق التغير ويبقى مخففه بتمامه في وعاء الدهر
بقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان يكون متناهي الكمية سواء كان ذلك في الازل او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء العقلي بحسب
الوجود العيني في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء والقدر متاخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة
واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي مادية في القدر وفي افق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري
عند العليم الحق فافهم انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها اصلا حتى يصير
المادي مجردا باعتبار اخر ولعل ما يسمى بالموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني الذي تحققها في وعاء الدهر المثل العقلية
او القضائية والصور الوجودية او الدهرية وبحسب وقوعها في القدر اي حصولها في افق الزمان الاعيان الكونية او الكائنات القدرية
فهذا سر جمهور الحكماء من اهل التحصيل ولذلك لست اظن بامام اليونانيين غير هذا السر الا ان اتباع معلم المشائية اساؤوا به الظن
واستناموا الى ما سولته لهم اوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على وقيعتهم في المثل الافلاطونية وعدم مساويها فلم يكن اعتماد
الا لانطفاء نور الحكمة وتغاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته وحاصلها ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت في انفسها
وبقياس بعضها الى بعض مفتقرة الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس الى احاطته
علم الله تعالى اليها علما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجوديا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا يسبق بعضها على بعض من
هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات
هيولانية واوضاع جسمانية فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل الافلاطونية
الا الى هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المزيدات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجودها
ليس الا وجودا ماديا صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين من ان لكل نوع جسماني
فردا مجردا ابديا دال على وحدتها كما يدل على تجردها كيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في
غاية البعد واول بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء
العظماء القائلين بالمثل والاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة
في عالم الانوار العقلية وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق
مكروهة تتالم النفوس بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون
وذهب الشيخ الالهي المتعصب لافلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة
الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن بحفظ ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه
وقد استدل على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض
اما على راي الاوائل فلحلولها في محل كيف كان واما على راي المتاخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لان صور العناصر كافية في تقوم
وجود الهيولى والامتزاج وجود العناصر والمركبات العنصرية واذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى الثلاثة
المذكورة اعراضا واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح البخاري او الاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم
التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها وان كان الاعضاء وما من عضو منها الا وللحرارة سواء كانت غريزية او
غريبة عليها سلطنة فالاجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل اجزاؤها وتتحلل دائما
فاذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة ويتبدل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي نوعا يمتنع
ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي تحدث
بعد ذلك لان وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الاصل ولان القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من
الغذاء في المورد عليه خلا لا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه الى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصق
بالاجزاء المختلفة الهيئات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات
الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن ان للنبات

غير مجردة مدبرة فليس بحق والالكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك شنيع ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة قوة بسيطة
فكيف صدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح والعاقل الفطن
اذا تامل ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لا يمكن
صدورها عن قوة لا شعور لها ولا ادراك بل لابد وان تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتسمى تلك القوة
المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبقة العرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت يجوز ان يكون تلك القوة الفاعلة
لابداننا والمدبر لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها الاخير عندنا بانها من صانع
الاغذية في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بها وان تميزها بالاخلاط وذهابها الى الاعضاء المختلفة الا
بالجهات وتصيرها متشكلة بالاشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو نظرنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه
الافعال غير نفوسنا وليس مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء اخر الوجه الثاني انا اذا تاملنا الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدنا
غير واقعة بمجرد الاتفاقات والا لما كانت انواعها محفوظة عندنا ولامكن جواز ان يحصل من الانسان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس و
من النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالامور الثابتة على نهج واحد لا
يبتني على الاتفاقات الصرفة ثم الالوان الكثيرة العجيبة في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من ان سببها امزجة تلك الرتبة
مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للالوان فكيف يحكمون بمثل هذه الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون
مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك المتعاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر
ومعتني به وحافظ له وهو كلي في ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به
ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره ولذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره ولا يعتقدون بان رب النوع
الانساني او الفرسي او غيرهما من الانواع انما اوجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا ومثالا لذلك العقل المجرد
فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل الذي تحته بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر وهكذا
الى غير النهاية وذلك شنيع بل الذي يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها
وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس
اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب في عالم
الجسماني من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية
تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب في النظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين
العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم وكيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم
العقلي وهي الحقايق والاصول والانواع الجسمانية فروع لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال وللكون ذا
رجلين مثال اخر ولكونه ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون لرايحة المسك مثال وللمسك مثال اخر ولا للحلاوة السكر مثال وللسكر
مثال اخر بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية له امر روحاني بنسبة عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم
النور المحض له هيئات نورانية من الاشعة العقلية وهيئات اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا
وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع رايحة الطيبة والسكر مع الطعم الحلو او الصورة الانسانية او الفرسية او غيرهما من الصور
النوعية على اختلاف اعضائها وتباين تخاطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله
في هذا الباب ولا شك انها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان
هذه الانوار العقلية هي من حقيقة اصنامها الحسية حتى ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والباقي ماديا ام ليس
بل يكون كل من تلك الانوار المجردة مثالا لنوع مادي لا مثالا لافراده والمروي عن افلاطون وتشنيعات المشائين عليه يدل دلالة صريحة
على ان تلك الارباب العقلية من نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس لكل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبتة التي
يسمونها هوم التي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب

صنم الماء من الملكوت خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الارباب
وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس و
اغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم او جسماني او له راس ورجلان
واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها من انت فقالت انا طباع التام فلا تحمله على انه مثلنا اه
ومنها ان الرجلين والجناحين وغير ذلك من الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا له سواء
اخذت وحدها او مع هيئاتها النورية والمماثلة بين المثال والممثل له وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهري من كل
بازاء الجوهري من الاخر والعرضي بازاء العرضي ومنها ان تلك الارباب عنده من حقيقة النور والظهور واصنامها اما برازخ او هيئات
ظلمانية واي مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية
والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها الا بالشدة والضعف او بالامور الخارجية والانوار
العقلية العرضية التي هي اصحاب الاصنام اثارها متباينة متخالفة الذوات كما هو رايه في ان اثر الجاعل الماهية دون الوجود لانه من
الاعتبارات الذهنية ولا شك ان اختلاف الاثار اما لاختلاف القابل او لاختلاف الفاعل واذا كان اثار العقول مختلفة وليس
الاختلاف بين الاثار بمجرد اختلاف القابل اذ القوابل واستعدادها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا اختلاف
تلك الفعالة اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال وهذا ابين مما يوقع الطمانينة
ذات اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي انيات وجودية نورية يجب ان يكون وجودات الهيئات دون معانيها الكلية وان اختلاف الهيئات
المنتزعة عن انحاء الوجودات انما هو لاجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فللوجودات باعتبار
مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة كما تنظر الى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد
متشابه فيها فان للتراكيب والنسب خواص عجيبة واثار غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنائع النجومية والتنجيمية فالحري
ان يحمل كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدا وسائر افراد النوع فروع ومعاليل
واثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها
او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها
بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مطلقا بل في المتواطي فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله
وكمال جوهريته وقوته وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته الى محل فلا يلزم من حلول شيء حلول ما يشاركه في الحقيقة المشتركة
بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف علمت ايضا ان كلا من الانواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم بمحض الصورة
النوعية التي هي متحدة مع الفصل الاخير والمادة في الجميع امر مبهم وجودها قوة شيء اخر كما ان الجنس الماخوذ منها مبهم ناقص متحد مع
الفصل وبقية الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والالات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم
لصاحب نوعها كما انها اصنام لاصحاب انواعها نسبتها اليه نسبة الفروع الى الاصل والواحد كذا الهيئات والنسب والاشكال التي فيها
اظلال لهيئات عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الانساني بروح القدس وهو عقله الفياض عليه الى
اصحاب سائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام الى الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية
وغيرها من الانواع وان كانت مفتقرة في عالمنا هذا الى ان يقوم بمادة حسية فهي غير مفتقرة في العالم العلوي الى قيامها بذلك
بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما يحل فيه كما ان الصور الذهنية وهي الماخوذة من الامور الخارجية
لعراض قائمة في الذهن لا يقوم بذاتها وان كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها وكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية الحاصلة في
المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان للصور المجردة العقلية كمالية في حد ذاتها وتماميته في هويتها بها يستغني
عن القيام في المحل واما الصور الجسمانية التي هي اصنامها فان لها نقصا تحوج الى القيام بالمحل لكونها كما لا لغيرها فلا يمكن ان
يقوم بذاتها كالجواهر الصورية الموجودة في الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت مجردة عن المادة في العقل فهي
غير مجردة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة في عالم العقل فاصنامها

واذا كان الاثر لاجل القابل فهو لاختلاف الفاعل لاجرم

واظلالها الجسمانية اعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم الاله ان هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون ان اصحاب الانواع انما وجدت من المبدع الحق لتكون مثلا وقوالب لما تحتها الا ان ما يجد له المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح في العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين في ان العالي لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية ولا نسبة بينهما في الشرف والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الاشياء الى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل الى مثل اخرى الى غير النهاية فان قلت قد خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده اما على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فان من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات وخصوصا في هذا المبحث الذي تحير فيه الفضلاء وتكل منه الافهام فضلا وشرفا واما الشيخ جبه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين والافكار المعروف باثولوجيا يشهد بانه مذهبه وافق مذهب استاده في باب وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء ارضي البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد وقال في الميمر الثامن منه ان الشيء الذي يفعل بها النار ههنا انما هي حيوة نارية وهي النار الحقة فالنار اذن التي توفي هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت نار احيا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي المفيضة القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هي التي تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه ايضا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فالحري ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فالحري ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك الاشياء كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثمة سماء ذات حيوة فيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست بذات سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك كلها حية وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرناها قلنا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور وجري حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم وتقول انك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اي اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قائم على حدة وقال في الميمر العاشر منه ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثمة نار وارض

فكيف هما هناك فانه لا يخلو من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين مثل ما ههنا فان كانا ميتين فما الحاجة اليهما هناك وان كانا حيين فكيف يحييان قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولي حية فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية في جميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فالحري ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما يحيى هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته واما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فاحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية وان يكون هي الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كان كل واحد منها يرى الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار الكل كلها في كلها والكل في الواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيما انتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق الكندي وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وانما يتلقى الانسان حين ادراكه المعقولات الكلية كان ادراكها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شيئا بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك السبب يرى الانسان الامور العقلية التي هي انيات محضة متشخصة بذواتها انوار صرفة واضحة بانفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كما في شبح يراه من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان ههنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز الا كونه واحدا من المختلفات ايها كان وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها لعدم الوضع وبالجملة منشا الكلية والعموم ضعف الوجود وههنا كون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته ومرتبته او بحسب قلة تحصله عند المدرك لبعد ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية بلا احتجاب وامتزاج غشاوة ودعاء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات

اجمال فيه اكمال

قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي مجرد وحذو العالم الحسي في جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته نعم كما اشتهر عن المشائين وان قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عز اسمه الذي هو اقرب اليها واقوم في تحصلها عن نفسها لان نسبتها الى ذاتها بالامكان ونسبتها الى مقومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقومه ونورا يدبره وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام واشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها بذواتها زمنية عند المبدء الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه اذ هي بهذا الاعتبار كانها مجردة من المواد والالات والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجردات متمثلة بين يديه اقول والاظهر ان اولئك الاكابر من الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى الغايات الحقيقية حكموا بان الصور المعقولة من الاشياء المجردة قائمة بذواتها واياها يتلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي منا والثاني باطل والا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولاسيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية حلولها فيه فان قيل انها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائما بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها

بروفوجهها اليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما من مفاسد ارتسام صور الحقايق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان انتقاش المبادي العقلية بصور ما تحتها لا يجوز ان يستفاد مما تحتها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد نفيا لهذا من المشائين اتباع المعلم الاول فبقي ان يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي الى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستنع عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان يغيب عن النفس حين ادراكها الذواتها والتفطن لحقايقها محالها وكيفية حلولها فيه فان العلم لمن لا يعدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير الغايبة غير غايب اشراقا بل ضرورة وكذا كيفية حلولها في محالها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلياتها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد واذا جردالجزئيات عن المواد وقيودها التشخصية وصفاتها الكونية الحسية وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا

عقدة وفك قد ذكر الشيخ في الهيات الشفاء لابطال وجود المثل والتعليمات هذا القول انه اذا كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى صحة تخيلها فان مبدأ تخيلها كان من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لكنا انه لا يتخيل بل لا نعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليمات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون تلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليمات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عولوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها على الاستتمام اليه وان كانت مطابقة مشاركة لها في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما لحدها واما ان يكون ذلك الامر يعرض لها بسبب من الاسباب وتكون هي معروضة لذلك محدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية ان يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان المادية التي مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود فيكون العارض الذي يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في نفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن بالجملة من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكذا الفرق بين شكل انسان في ساذج وبين شكل انسان حي فاعل انتهى كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة التي هي ذات حد واحد ومهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغناء والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلامه انما يكون تماما في المتواطية من المهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذاتي والذاتي بما هي ذاتي او ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها ومهيتها وقد مر حال ذلك كيف هو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته والفقير فقيرا لذاته فيجعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرا لا بجعل مستانف فالفقير بذاته محتاج بنفسه الى الجاعل لا لاجل كونه فقيرا ومحتاجا اي من جهة حمل هذا المعنى عليه ومفاد حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها مسببا لذاتيهما وان المعلول اذا كان لذاته معلولا لفرد اخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الاخر ايضا معلولا لفرد اخر وهكذا يعود الكلام الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايضا يبتني على استحالة كون الطبيعة

المتفقة متفاوتة في التقدم والتاخر والاولية وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرد الصور الجوهرية لحقايق الاجسام الطبيعية واما التعليميات فانها عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد نعم يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء انه لو كان مجردا لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني باطل لما تحقق من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة وغير القارة لا لما في الشفاء من ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد بطبيعته فيلزم ان يكون كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين مع ما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كما لا ونقصانا والكميات من هذا القبيل والاول ايضا مستحيل لان اختصاص البعد حين تجرده في حد محدود وشكل مقدر لا يكون الا لانفعال عرض له من خارج طبيعته والانفعال كما استعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هف والحجتان المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليمات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة واردتان بحسب اسلوبه على هذا المذهب ولذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راي القائلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة **تلويح استناري** لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان كل قوة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجرمت بعدما كانت نقية صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الافة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكاينات وذوات المبدعات اثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الاتم الابهى الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذروة بالقياس الى شمس تلك العظمة والجلال ولولا انواره واضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي ويتولجها بالكريم منبع الانوار ومعدن الاثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فعند ذلك الامور الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها عقلا مدركا للكليات الا ترى ان آثار انواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مرتبتها الروحانية العقلية وحلت في صور الجزئيات ودنست بالحس في اللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الالباب واصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسوله ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ونفطن مما قاله ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت وقس النور عليها فاستنار به واخفيا اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب فمن هذا يعلم ان كل سخن لا يجب ان يكون حارا فكذلك الانوار المحسوسة من النيران والكواكب ظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية وآثار لاضواء ملكوتية واشعة جماله وبهائه في منازل امره وخلقه **ايقاظ عقلي** لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التامل فيما مر من القواعد الالهية ان الغرض الافصح في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها لشمايل الابدان ومحاسن الاجسام واستحسانها زينة المواد والاجرام انما هو تنبيه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها من تخريج الامور الجسمانية والاصنام الهيولانية الى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي يرى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكتها المدبرة لها في المواد والاسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر اليها والتامل لها واستنبطت خالصها المجرد عن مغشوشها المحسوس و

تعرف لبتها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة كل ذلك كما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها لها صورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقة لها متصلة بها اتصالا معنويا لا يخاف زوالها ولا تغيرها فيستغنى ح بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملابسات الالوان ويتخلص عن الرين والحدثان والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوما لشخص من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه متى رجع عن ذلك نظر الى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ودام برونقها فشاهدها في ذاتها ح ما كانت تراها من قبل لم يندثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ودرجتها الدائم وح يجد من نفسها في جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بان تلك الصور الحسان والتماثيل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم يتغير وانما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الاشخاص الصنمية التي تكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية فاذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان الانسانية والدراهم والدنانير والبواقيت والدرر والضياع والعقارات والبساتين والاشجار والثمار وغيرها من الاثاث البائدات وقد قال الله تع والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبداها ومعادها ايقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها كعكوس الفضائل العقلية وخيالات الانوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفيه حسابه ثم نقول ومما ح ان البارى جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية المحسوسة كلها امثالات دالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقى بها الى معرفة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى ونزوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن افق الماديات وكان المحسوسات نفراء الذوات الى العقليات لكونها رشحات لانوارها واظلالا لاضوائها فكانت معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة الامور العقلية هي غناها ونعيمها وذلك ان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد والآلة لبدنه بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعدما ياخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الابدى بتوسط هذا الهيكل والآلة ما دام يمكنك قبل فناء المدة وتصرم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده والحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى هيكل لتتم به وتكمل فيكون ممن يقول يا ليتنا نرد فنعمل صالحا غير الذي كنا نعمل او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون ومن اين لهم ان يشعروا ايان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة الخسيسة المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين لا يعرفون هذه الامور المعقولة وارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا الا اياها حسبما قال رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي يرتقى اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن والعمل الصالح يرفعه يعني معارفها العقلية ترغيبا فيها وترقية اليها هنالك

المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة

ولواحقهما من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروفة

فصل (۱) في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة والضعف فكل ما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك

بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري ان نتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ونتكلم في مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والخلاف بل الكلام في التقابل المقابل للوحدة اكثر لتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا اسوة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها كسائر الامور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد هذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمعة من الوحدات وهذا ايضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا نعرفها الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن هيهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكل منها وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال المحسوس والمحسوس كثير والوحدة امر عقلي لان المعقولات امور عامة واول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم فيتصور كلا منها واحدا ثم يقسمها الى كذا وكذا والى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا اوليا واشعارا عليه فيسلب هذا منه ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة فنقول الواحد هو الذي لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويسمى الاتحاد في الفصل كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما ينسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كالواجب تع وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا عدديا اي شخصيا وهو اما ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساما دائما كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فان قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان اعداد القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون واحدا بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس المتشخصين وانما سرت في كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحد

فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى الكثير نزلت نسبة الوحدة اليه واقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي حتى

اقسامها بها لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا

وان تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا كالعقل والنفوس عند المشائين وما لا ينقسم منه الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما

ايها كالنفس الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى اجزاء متشاركة في الحد ومن هذا القسم ما

لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما

لا ينقسم قسمة الكل الى الجزئيات وان انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا

وما هو بالعكس كالمقادير من وجه ثم الواحد بالاجتماع ولحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعا طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من

ذات قوى وبدن مركب من امشاج واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كان على ما مر في مباحث

الماهية ثم الواحد العددي احق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية

وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك

كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست

اقول لانيته لان الوحدة عندنا عين زائدة على الوجود وذلك انك اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد يجب ان يسنح لك ان الانسان

واحد فتبين ان الواحدية ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من ان

كيفية عروض الوجود للماهيات على اي نحو حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيلهما واحد فتفطن ولا تكن من الغافلين

تلويح ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور

الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية وكون الواحد نصف

الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد

بالمعدود مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيات وهي بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في

العقل ومن اللطائف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها

اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقايق مراتبه المختلفة غير الواحدة وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة

اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويلزمه في كل

مرتبة لوازم وخصوصيات وكذا يصح لك ان تقول لكل مرتبة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط

لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد

فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون ان الحق المنزه عن نقايص الامكان

بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه **وهم وتنبيه**

لا تصغ الى من يقول الوحدة من الاعتبارات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة

اخرى وهكذا حتى يتسلسل الى غير النهاية وادفعه بتذكر ما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة اخرى تعرضها

اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا في

خطرات العقل لا ينتهي الى حد لانه ينقطع الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة

يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء واحدا ولا شبهة في انه من الامور العقلية

التي لا يحصل لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى

الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية ينتزع منها من نفس ذاتها وفي غيرها لاجل

ارتباطه وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة

بحسب الاعتبار كما مر **اشك وتحقيق** لعلك تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم المتصل اذا ورد عليه تفريق

من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة والباقي غير الزائل

فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم

بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته فان رجعت

وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية قد عدمت لكن الكلام في المادة المجتمعة الباقية حالتي الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة

والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى المجتمعة جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها

الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ولا بالمعنى المقابل

لها حتى ينعدم بزوال احدهما كالجوهر الامتدادي وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزولان عنها

في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته

يطرآن عليها لان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وظني ان سليم الفطرة لا يرتاب في ان الشيء لا يكون في ذاته محلا لوحدته

وكثرته فان هويته شيء لا يقبل التعدد **اثارة** ولعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة

للوجود لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد

فاذن الوحدة مغايرة للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لانه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان

اردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهية لاجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة

لان الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة اذ كما انه موجود

فهو واحد ايضا اذ ما من شيء الا وله وحدة لكن لقائل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة

لموضوعهما متغايران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها

فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تنافي تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع

الكثرة فانها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يقال الوحدة كالوجود

على انحاء شتى وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الذهني او الخارجي

يقابله العدم الذي بازائه والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان وحدة ما لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا

ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو

بالاعتبار وتحقيق المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد

اعتبار العقل كما هو التحقيق لان كل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا في

الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف

لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيفين لا يكون شيء منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات

في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت قسم كلي من الاجناس والانواع

فقد علم ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا مفاد القضية

الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون

واحدا ومحصل ذلك ان صفة الوحدة منافية للكثرة والوجود لا ينافيها قلنا ان اردتم بالكثرة المقابلة المطلقة للوحدة المطلقة

منعنا الصغرى وان اردتم الوحدة الخاصة فالنتيجة تكون حكما بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة ولو بوحدة

بوجه اخر فلا يلزم منه الا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا البين ظاهر وكذا الحكم اذا قرر الكلام بان وصف الكثرة لا

يابى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها **وصل** ومن خواص الوحدة الهو هو وما يقابلها وقد علمت ان بعض اقسام الواحد

هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه

من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي او الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودا بوجود

ينسب ذلك الوجود الى الاخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد انسان فان الوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى

الانسان او كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان احدهما موجودا بوجود بالذات والاخر موجودا

بذلك الوجود بالعرض كقولنا الانسان كاتب فان جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب الى الموضوع بالذات والى المحمول بالعرض او لا يكون ولا واحد منهما موجودا بالذات بل يكون كلاهما موجودا بوجود امر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فان جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب الى غيرهما وهو الانسان فثبت ان جهة الاتحاد في الهوهو قد تكون في الطرفين وقد تكون في احدهما وقد يكون خارجا عنهما **تنبيه تحصيلي** قد علمت ان الوحدة الاتصالية من انحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب ان يكون واحدا بالموضوع غير منقسم الى صور مختلفة بل الى اجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء ولان كلما كانت حدوده بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بان اجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من تخابط الكلام لكن لقائل ان يقول فقد لزم بما وضعت من معنى الهوهو صحة الحمل بين ابعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل فنقول هذا النصف من الذراع نصفه الاخر او كله او بعضه اذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية او فرضية فنقول في دفعه تارة بان المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية اذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بان كثيرا ما يتحقق الحمل في الخصوصيات التشخصية كقولك زيد بن عمرو او زيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاص خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق او الكثيرة الصرفة لم يصدق وتصدى لابطاله بعض الاماجد عن مجده اولا بان هذا التخصيص لا يناسب طور الحكمة وثانيا بان الكلام ليس في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرف قوم حتى يجري فيه هذا الطور بل ان يكون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الاعيان انما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم من ذلك ان يتحقق فيهما هو هو اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود فظهر من هذا ان تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ او التعارف بل على كون سائر انواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة ان معيار الحمل في الذاتيات ان ينسب وجود ذي الذاتي اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد الموجود وفي العرضيات ان ينسب اليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث انها ابعاضه والاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث انها ابعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد اعظامه وافخامه وفيه ان كون الشيء جزء لشيء اخر يصدق فيه انه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية الخلة بالوحدانية الماخوذة فيه فان المعتبر في الحمل والهوهوية وحدة الوجود في الطرفين و اثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الامر بالعكس من ذلك فان الجزئية والكلية توجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل ان المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعا وكسرا او في الذهن وهما وعقلا او بحسب اختلاف لعرضين لم يتحقق المغايرة فيه اصلا فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء اخر ولو بالاعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناه ومفادها الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل **فصل في ان اتحاد الاثنين ممتنع** بمعنى صيرورة الذاتين ذاتا واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا زوالا لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن شيء منهما موجودا لكان هذا زوالا لهما وحدوث امر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسما واحدا كما اذا جمع المياه في اناء واحد ومزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدا وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم انه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلا لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الاحكام وما نسب الى بعض الاقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل

عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنون بها لتروحانية تلتحق بالمفارقات لا ان هناك اتصالا جرميا او امتزاجا ولا بطلان احد الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه **فصل في بعض احكام الوحدة والكثرة** ان الوحدة ليست بعدد وان تالف منها لان العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع معه لا انه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لان العدد لا يمكن تقويمه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرر اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ومن الشواهد انه يمكن تصور كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد واذا انضم اليها مثلا ما حصلت الثلثة وهكذا يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا الى نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصم والمنطقية والتشارك والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والكعب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقيقتها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة اذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة ومع واسطة ايضا والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى انحاء التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفسه وانها بذواتها وهي التي بازاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه **فصل في التقابل** قد اشرنا الى ان لكل واحد من الوحدة والكثرة لعوارض ذاتية ولواحق مخصوصة كان لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك والحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو اخر كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مقابل الهوهوية على الاطلاق الغيرية فالغيرية منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل ومنه غير بالعرض وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بصفة غير الذات احص باسم المخالف وكذا الغير في التشخص والعدد احص باسم الاخر بحسب اصطلاح ما كما ان الهوهوية مرادف للاتحاد الاشياء والمماثلة ايضا من اقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لانها بالحقيقة من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صحت شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع يرجع الى التماثل لان المثلين هما المشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك فالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذ لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت اعدادها مجردة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون افرادها متماثلة وكذا الحال في الاصناف لاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف والمساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا جهة الوحدة

في الوجود المادية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين م

في المماثلة ترجع الى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من التشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة
بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء المادية اذا كان بالجنس الاعلى لا يمنع مجرد تغايرها بالجنس
الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي بحسب الانواع المتفقة في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد
فالتقابل هو امتناع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع
في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض
مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما
في محل واحد باعتبار جهتين قيل وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع
والدهر اذ الاجتماع في افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان
ومتواخر فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل به لم يرتفع
فهمه كوهمه عن حجب الزمان فهو وتد الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى تعريف مفهوم التقابل لان
صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بانهما ذاتان والعدم والملكة
والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ ماخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها
بحسب المفهوم الذهني امر فيكون معنى هذا التعريف ان المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من
جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين اما ان يكون احدهما عدما للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى
قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى
الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وقد يقرر وجه الحصر لانهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الآخر فهما متضايفان او لا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدم محل قابل
للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين
بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف
على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يبعد ان مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم
الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها
عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق
بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو سخونته وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزما
لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض واعلم ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك وانه اشد في باب السلب والايجاب لان منافي
الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يمكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما
ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم
رفع الشيء له فانما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية انما هي من الايجاب والسلب
واما فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى هكذا قيل وفيه بحث اذ التنافي بالذات على الوجه الذي
ذكر في معنى المنافي يلزم انه لا يتحقق بين الشيئين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور للطرف
الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم
للايجاب والاولى ان يراد من الرفع اعم من السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل او المفعول به

فصل

في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه لفظه
وهو النفي في اصطلاح المنطقيين ويلزم امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد
يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد ابيض وزيد
لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق

او لا صدق على شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اتيانه تحصيلا واثبات سلبه له ايجابا بسلب المحمول وانما يتنافيان صدقا
لا كذبا لجواز انتفائهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرس
واللافرس وان احتمل فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد ممتنع وقال ايضا
معنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب سلب اي معنى كان سواء كان لا وجوده
في نفسه او لا وجوده لغيره انتهى فقد علم مما ذكر ان التقابل اعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا كذا وكذا المتحققة
في المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل
السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما
بل باعتبار الايجاب والسلب المضافين الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض
اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على
النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا
ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان بعضهم
اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع لها لان المحل
المستغني عن الحال ومحل الصور هي المادة المحتاجة اليها في القوام واعتبر الآخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية
العنصرية فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع الماخوذ في التقابل
عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل انسان
حيوان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب
تقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا اصلا ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان القضايا لا يتصور اعتبار ورودها
على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب
المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء
كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف لو كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه
نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس في محل وذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب
تقابلهما انما يتحقق في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين
في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله
حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود له قابلية السلب لمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة
بحسب الخارج فان لكل شيء مرتبة من الوجود ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالابوة
والحيوانية من الذاتيات والمثنى والكتابة من العرضيات ومن احكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا في كل مرتبة من مراتب الواقع
فان الاشياء التي ليست بينهما علاقة ذاتية يخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة
الماهيات من حيث هي هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة
هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه قد
يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكم لكذب الكليتين مع تحقق
الوحدات كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان فعلم انهما ليستا متناقضتين وان كانتا متضادتين كما مر
لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط
بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق بقية
الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو شيء عن قسميه

ولا فرسبه وتفيح عن طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين الا السلب في الايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف المتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة فانهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحدهما لا يعقل الا مع الاخرى **وهم وتنبيه** ربما اشتبه عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لها فيلزم كون الشيء قسما لنفسه وقسيما لنفسه وربما يجاب عنه بان مفهوم التضايف اعم من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لاقسامها وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين له فلا منافاة وتوضيحه ان مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والتحقيق في الجواب ان يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه بعض التضايف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس في الامور الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشيء فردا له وفردا لفرده كما يكون فرد المقابل كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرت الاشارة الى ان الطبايع الجنسية لا يتقابل فالتضاد انما يعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الاول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود او كمال والشر عدم الوجود او عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما ما بالقياس الى الطبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلائمه نسميه خيرا وكل ما يخالفه وينافره نسميه شرا والموافقة والمخالفة وسائرهما اشبههما نسب واعتبارات خارجية عن احوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنسا لما اعتبر وصفا لها واما اذا اعتبر نفس الملايمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضاد الجنسين ومن شرط التضاد ان يكون الانواع الاخيرة التي يوصف به داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا على هذه القاعدة لان كل واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو صفة عارضة له لا انها مقومة له اذ الفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس للفضائل والرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضد الشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما واما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض اذ الشجاعة مهية لها عارض وهو كونها فضيلة وكل من التهور والجبن مهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض واما التضاد بين التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان الشيء وحدانيا وله اضداد فاما ان يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المخالفة بينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض ثم الضدين ما بينهما اوساط ومنهما ما لا اوساط بينهما سواء كان الوسط حقيقيا كما بين الحار والبارد من الفاتر او غير حقيقي من جهة الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل فان الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للغار وقد لا يكون وحينئذ اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين ففي المادة من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد تضاد

حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل ذلك **شك وتحقيق** وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب مع كونهما مختلفين بالفصل فيحتمل ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب منهما وايضا تعاقب الفصول في نفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى يعتبر الحلول في الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام العارضة للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لان الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للاخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار تغايرهما في الذهن ومما عد في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا كعدم الظلمة وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمراة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شانه ان يكون كالاعمى لا كالجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد كونهما امرين وجوديين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجودي عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص يتفصى عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك **فيه بحث ومخلص** وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند التحقيق الى الايجاب والسلب قطعا اي تعذر لا يكون فيها التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل وقد تخلص بعض اخر عنه ببيان ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس

الشفاء السواد الحق لا يقبل الاشتداد والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى آخر فاذا ثبت ذلك فكل وسط من اوساط السواد
باعتبار نفسه في حكم الطرف اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقابلته لسواد دونه في المرتبة او لـ
البياض الطرف او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يتحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة
الى هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت
ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاولى
فلا يزيد في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتأخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة اسلاف الحكماء في
الاشتداد ويرد عليه ايضا ان لكل شيء هوية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون مضافا حقيقيا يفترق مع
تعقله وجوده تعقل شيء آخر كوجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها هوية متحصلة لا
بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما الا بمقايسة احدهما للآخر ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد
من جزئيات التضايف فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا
الا التضاد **مخلص** فالحق ان يوجد في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما على قول المشائين فان التضاد انما يثبت بالذات بين طبيعتي
السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضاد لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال
هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار
كون احدهما سوادا والآخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين من كون احدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض فالتضاد
بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الاربعة واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب
كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض
فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بالذات بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن يبقى الكلام في جميع
الالوان من مراتب السواد والبياض ام لا وكذلك وما ذكرنا كما ذكره مبني على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح
وهو امر هين في العقليات والعلوم الحقيقية **نكتة** لما تبين اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب اذ ما
من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية او المعلولية او غيرهما ويسلب عنه اشياء ولا اقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخرج
عن جنبه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدأ للاشياء وان خلا عن آحاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل
الايجاب والسلب لا يخرج عنه مطلقا ولا عن كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء واما القسمان الاخيران من
التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخرج بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذا يخرج عن مطاوعة
تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة اذ كل ما يمكن لها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا
يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير
من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفتها الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم
والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للآخر ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد
بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات
والانفصالات وحدة بهمية ظلية ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بشيء من نوع الآخر وليس بينهما
تقابل التضايف والا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى الاخرى وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها لكونها
ذاتها يمكن ان ينفك ويتجرد عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس
الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها
هي الكثرة اذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد المتقابل بينهما من جهة
تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره وماهيته مضافا الى شيء يوجب كون ذلك الشيء ايضا
كذلك فلو كانت الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شأن المتضايفين في الانعكاس وايضا

يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس
ذاتيا لكنهما بما عرض لهما تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخلو من خلط
لانهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها
الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لانها تتقوم بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة النوع لاخرى من الوحدة غير ما
يتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان ووحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الواحد
وهي ليست جزء للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاثنينية ولا شبهة في عدم
تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينية لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينية الطارية انه من اي قسم من التقابل فان قلت
نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبايع العامة
العقلية التي لا يمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير انه باي نحو من الانحاء فالوجوه
اولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة على الوجه المذكور ومنهم
من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة
والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا واحدا هو المجموع من حيث
المجموع او على شيء غيرها يحدث عنده والماء يحدث الاتصال الوحداني وعلى اي تقدير ليس موضوع احدهما هو بعينه موضوع الآخر
وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم لدل على نفي
التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد الثاني ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل
قد يكون وحدته نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرئية للانسان والذكورية والانوثية للحيوان والحركة والسكون للجسم
بحسب اجزاء من هذه الامور كلها كالخيرية والشرية للشيء كيف ولو كان كذلك للزم ان لا يكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوبها
نقايضها لعدم بقاء الشخص عند زوالها الثالث ان ما ذكره على تقدير تمامه انما ينفي في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا في غيرها
فان الواحد بالعموم او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيهما مع بقائه الرابع ان بقاء الموضوع باي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل
بل لبعضها كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع
واحد او اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر يلزم لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع
مشترك وان كانت العلية والمعلولية من المضاف ومنهم من رأى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد واستند اما على ان
التقابل بينهما بالذات فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما
في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة واما على ان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس بشيء من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل
اما التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودا وتعقلا كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون
احد المتقابلين فيهما سلبا للآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها
والا لكان الشيء علة لعدم نفسه وما يقال من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه الا ترى ان الابلق ضد لكل
واحد من السواد والبياض مع انه **بحث وتقويم** كلام هذا القائل لا يخلو عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل بالتضاد
يقتضي كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد لعدل الى
من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا من غير مخصص واما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء
لان دليله ان الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول هيئة حقيقية من ضدها ولا من الضدين والابلق ليست له هيئة وحدانية
بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار فظهر انه لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان
يجعلوا الرقمين خامسا لا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خولجها ولوازمها

المرحلة السادسة في العلة والمعلول

وفيه فصول **فصل** في تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء
آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى

علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة تنقسم الى الصورة ومادة وغاية وفاعل والقائل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربعة بالاشتراك مخطئ لاشتباه وبذكر ان العلة تنقسم الى كذا والى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني
وربما يقولون ان العلة اما ان يكون جزء للشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء
بالقوة وهي المادة والتي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهي الغاية او ما يكون به الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بما منه
الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع
العنصري والى ما فيها كالهيئات وربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا
وربما ينفصل فيكون خمسا والصورة ايضا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية
وان كانت مع شريك غير مقارن موجب فادة هذه العلة وانا نذر فيها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة
والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعلم من هيهنا ايضا فساد ظن من
خصص الفاعل بالغير المفارق والقابل ايضا اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل العرض لتقويمه لا
بالصورة بالفعل لانه باعتبار ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ الماهية
المركب ولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة واتضح بما ذكرناه ان كل واحدة من المادة والصورة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب
منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة حقيقية من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون الصورة
علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب
مهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنفي فكانت
المادة علة علة المركب من هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون احدهما علة صورية له والاخرى علة مادية واذا كانت احديهما علة علة المركب فليس
نحو تقويمها للمركب هذا التحويل المادة في تقويمها التوسطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسطي للمركب
ليست سببا صوريا له ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها هيهنا ان كل واحد من الفاعل و
الغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا
وهي التي يفعل الفاعل لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فالرياضة سبب
فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود مهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لمهيتها والغاية علة
لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه اخر كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل مما يتحد
مع بعض آخر كما سيجيء ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا او عقلا وربما يتفق ان يكون مهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة والغاية
مهية واحدة فان في الاب مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورته الآدمية لا شيء آخر منه وليس الحاصل في النطفة
الا صورة آدمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة ومن حيث يتكون
تركبهما منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية فاذا قيست تلك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة وعلة
صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الاب وغاية باعتبار
انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصل في كتاب الشفاء.

فصل في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود
المعلول عند وجود علته اما الاول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء
عن الحاجة الى العلة فلا ينبغي رجحان احد طرفيه على الاخر من الاحتياج الى المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجح
غنيا عنه فلو المرجح للوجود لما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المط
واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود اذا كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ما سواه فلا
يتقدم على وجود الممكنات غيره ذاته او لامر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود
فالمرجح دائم فيدوم الترجيح اذ لو حصل هو وما يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا لوجود الممكنات

بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره وذلك لان ما به يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق قصد الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استدعى
سببا اخر من خارج لا يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور
الاثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او يثبت امر متى وجد المؤثر به وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت
مؤثريته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول في
التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لا يختلف بان يسمى ذلك الحال
وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة او اي شيء كان فان قيل الباري تع فاعل مختار ويجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في
زمان معين دون غيره من الازمنة قلنا وهل امكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب
لا مختار وايضا وجب ح تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لا يقاعه
في ذلك الاختيار لا يكون واجبا والا لم يبطل عنده وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلا بد وان يكون وجوبه بعلة اخرى لان الذات
لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا بعلة اخرى ينفتح لان ما عدا ذاته يستند الى
اختياره فلو كان اختياره مستندا الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار
ايقاعه فيه لم يترجح احد الاختيارين على الاخر الا لمرجح وينتقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات
وانتهت الى انه تعالى الكلام في صدوره اولا الصادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزبوا احزابا
فمنهم من قال بجواز ان يختار المختار احد الامرين المتساويين دون الاخر لا لامر يوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شان الارادة تخصيص احد
الجانبين المتساويين بالوقوع لا لباعث على اولوية او داع او لمية بل لان خاصية الارادة ان يترجح احد المتماثلين من دون الحاجة الى مرجح
ولمية لان كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم المهية وهي غير معللة فانه كان كون الانسان حيوانا ناطقا
ولا كون المثلث ذا الزوايا ومنهم من قال انه تع عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع واتيها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون
واجب الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا واذا كان ذلك مختصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تع غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري ايجاده
بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن لمصلحة يفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل عنه
في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما متناقض ممتنع
اقول هذا القول له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
ارادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم انه يفعل شيئا ثم يفعل به بعده شيئا اخر فيفعل لم يريد ولنشرع
في هدم بنيان هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فندفعه بوجهين الاول ان
الطريق الى اثبات الصانع ينسد بسببه فان الطريق اليه هو ان الجائز لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات
واجب الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن في الوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره عانده لسانا دون
ضميره وما اورده من الصور فالتحقيق هناك مرجح لحصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضروري
هو وجوده لا العلم به وربما ينفك احدهما عن الاخر وهذا ما يجده العاقل من نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يتوقف
في موضعه ولا يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له فان الارادة
اذا كان الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما الخاصية التي يدعونها فهو هوس اليس
لو اختير الجانب الاخر الذي فرض مساويا لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها
الى الجانبين متساوية غير معقول فان الارادة ما حصلت اولا ارادة شيء ثم تعلقت فان المريد لا يريد اي شيء اتفق ولا شيئا ما مطلقا
فانها من الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة
التخصيص ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح

متقدم على الارادة واما الذي ذكره ثالثا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولاشك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه تابعا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور وايضا قد علمت بطلان ثبوت المعدومات وان المهيات تابعة للوجودات وستعلم ان علمه تعالى سبب لحصول الممكنات متقدم عليها لا انه تابعة لحصولها واما الذي ذكره رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فيترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الاوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام الى سبب التخصيص به دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا وجوديا ولا وقت الا وقبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة وهي مترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن البارئ تعالى فهو ترتبه تعالى تكون دائما وهو المط وايض فكيف يقنع العاقل من عقله بان نقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى اضعاف اضعاف بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا لا يحصى اضعاف اضعاف بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل الله المطلق معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في جزئيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بتجددها الشخصية لكن يمنع القول به في مطلق الصنع والايجاد لما سنبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت الا ان يكون اول اوقات الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدمه الخاص الزماني انما يوجد يحصل بعد وجود الزمان كما ان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود المكان **وهم وازالة** قال بعضهم ان العالم سواء كانت قديم الذات او لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا ينفك عنها والشيء وحدوث اخر فباي طريق وقع الاستناد الى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا او دفع بان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان تكون مقارنة للاثر موجودة معه مثاله في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة في هويه يصير ذلك الانتهاء سببا لاستعداد ان يهوي منه الى الحد الذي يليه فالعلة المؤثرة في الوصول الى كل حد هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول وتجعل المادة مستعدة لقبول التأثير الى سبب قديم هو مؤثر في وجود العالم بجميع اجزائه واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث او ابتدائها فلابد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقربا لمناسبة لذلك الحادث من المفيض ومن هيهنا يحصل مبدأ برهان اخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وبيانه ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان يكون اسبابها حادثة او بمداخلة امور حادثة فاما ان يكون حدوثها لحدوث عللها المؤثرة دفعة او لحدوث عللها المعدة المقربة لعللها منها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو مح فاذن حدوثها لاجل حدوث قرب من عللها وذلك القرب لاجل علة معدة يصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون آنيات الوجود وهو محال كما ستعلم ومع محاليته لا يكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق فلم تكن معدة فبقي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء اما هوية اتصالية متجددة الوجود لذاته او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث امر متغير متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور آنية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي به تثبت مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللحكماء في هذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازلي ما لا اول له والجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه سنجيبها ونبين دفعها

فصل في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في النمط السادس من الاشارات ان ما مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك

التقدم لاجل العلية والذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض العلماء وفيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشيء تقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان اقول ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معيته هذه المعية التي بالقياس الى المتقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدمات ما يكون متقدما ايض كتقدم المعلول الاخر وفي بعضها ليس كذلك فمن قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد ان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايض ما مع المتقدم بالشرف لان الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد فهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر اذا كان زيدا مثلا ثم ان هيهنا بحثا اخر مع الشيخ فقد توهم الامام الرازي وذكر في سائر كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ اصدرا عن علة واحدة فيكونان معا ثم ان علة المحوي متقدمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير وما يحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هف ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال ثبت ان الابداعيات علل لحاويات ما واحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم فلما كان الابداعيات متقدمة على احياز العنصريات وجب تقدمها على العنصريات قال هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المعلول متقدم والكلام الاول تصريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم ولا بد من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فان المعية بالعلية عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلة اما نفس كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فاما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعين علة لشيء متقدما عليه فيمتنع ان يكون المعلول الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي في حل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئا اخر ما لا وجه له وهو ان المعية قد تكون بالذات وقد لا تكون بالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ولاشك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية

فصل في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي ان يرتقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو العلة معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة ان كانت اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وحاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا ربما يستدل بان التقدم والتاخر او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين شيئين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف اما حكاية النسب فليس كل نسبة مما يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في التحقق فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلنا انا نريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى

بديهي الاستحالة بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من
غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بجهة علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون جهة الشيء علة لما هو علة لوجوده
مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس ما نحن فيه اعني الدور والمعتبر توقف الشيء على ما يتوقف عليه لتعدد
الجهات في الوقوف عليه كان الصورة تتوقف على المادة بجهة وتتوقف عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فلوجوه
كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه بعد ما تحقق ان علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه نقول
اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت
جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان
اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة وان لم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي
هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف
المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وخاصية الوسط انه علة لطرف معلول لطرف سواء كان الوسط
واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فانه ان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد
ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب
في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود
المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس
فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا ملخص انتهت عبارته وهذا اسد البراهين في هذا الباب
والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب ووجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات او من قبيل المقادير
والابعاد او الاعداد الوضعية هو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئا واحدا او متناهيا
فيحصل جملتان احديهما ابتداؤها من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم يطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من
الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد او متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها ايضا ضرورة
ان الزائد على المتناهي متناه واعترض عليه بوجهين احدهما نقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق
وان يكون معلومات الله تع متناهية اذا انطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة وان يكون الحركات الفلكية متناهية بالتطبيق
بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان
احد الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تع اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لاتناهي المقدورات
ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عندهم وحاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة ولا نم لزوم تساويهما لان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته
فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزايدة والناقصة بمعنى كون احديهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احديهما الوف وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عند المتكلمين

فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها هي المعدات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية وكذا معلومات الله تع ومقدوراته لانها عندهم متناهية
في الحقيقة ومعنى لاتناهيها انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما تكون موجودة معا
مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها
غير مترتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صور النقض
بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم واستحضاره والوهم لا يقتدر
على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت
السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في
الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود
ترتب وضعي او طبيعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة
قال بعض علماء الكلام والحق ان تحضر الجملتان من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو في العقل دون الخارج
فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة
المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل
لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الغير المتناهية لا في زمان غير متناه اقول
الفرق بين الامرين فرقا مؤثرا حاصل فان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب الواقع وقد لا
يكون كذلك ففي الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما بازائه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا
الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال رويته لواحد واحد منها واما اذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة او لم يكن لتعلق
بعض آحادها ببعض تعلقا طبيعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة
حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحق كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل
اجزاؤها بعضها ببعض وتريد تحريك الجميع فحركت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممتد
واما اذا كانت الاجزاء وان كانت غير متصلة واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد
اجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه **تأييد وتذكرة** قال افضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي
اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد ما قيل
فيه وعليه ثم اذكر ما عندي فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية انه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا و
اعترض عليه بان حكم الكل ربما يخالف الحكم على الاحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية
وعورض بمعلومات الله تع ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية
اذا اخذت تارة مبتدئة من هذا الان مثلا ذاهبة الى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية
ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في الوهم بان يجعل المبدأان واحدا واخذنا في الذهاب الى الماضي متطابقين استحال
تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الذي بين الان وبين السنة الماضية وعدمها واحدا واستحال كون
المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الان لان ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فاذن يجب
ان يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدئة من الان في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء
المبتدئة من الان ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بقدر متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض الخصم عليهم
بان هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يشترط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان
في الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل الا في الوهم ولا في الوجود

وايضا الزيادة والنقصان انما فرضت في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر فهذا حاصل كلامهم في هذا
الموضع وانا اقول ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث
الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار
متطابقتين ولا احتياج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بعدد متناه فتكون متناهية ايضا انتهى كلامه
بقي هنا شيء آخر وهو ان كل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتيب ضروري لابتنائه على اول وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين و
الثلاثة فان الواحد متقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد وكذا الكلام في الاثنين بالقياس الى الثلاثة وفي
الثلاثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتيب كلاهما حاصلا عند
ذلك فيجري فيه برهان التطبيق اللهم الا ان يقال لا نم ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد والشيخ بين ذلك في الهيات الشفاء
والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات فاما ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات
الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات ومعلوم ان المركب
لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها
نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا
لا تحقق له في الخارج كالمركب من الانسان والحجر ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء
والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع صورة
كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وشبيهه مما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا
ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا كذلك لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما خارج عنها ولا
يكون موجدا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجد الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات ولا يكون ذلك
البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فلزم
الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة
على الدليل اما تفصيلا فبانه ان اريد بالعلة التي لا بد هنا منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة
وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد تقرر ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل
فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها
سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد به العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل
جزء من اجزاء المعلول حتى لنفسه ولعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا
لكن لا نم ان الخارج من السلسلة يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز
ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واما اجمالا فبانه منقوض بالجملة التي هي عبارة
عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزؤها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلولية
الواجب او اجتماع المؤثرين ان كان علة كل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء ووجه الاندفاع انا قد صرحنا بان
المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها
الا واجبا واقل ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع
ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض
الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه

جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعلته المستقلة ليس هو النجار وحده بل مع
فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها
بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث
اجزاؤه شيئا فشيئا كالخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها
علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد
مر بطلانه واما ان يراد انها اي علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مركب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحدث
كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع
كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله
وذلك لمجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية
المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد
المعلول الاول ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها
للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة اجيب بان علته المجموع الذي قبلها
فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة
لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بجميع تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق
السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون
خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون
سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا
بل لا ورد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في
الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعليته اولى فيه بان يكون علة للجملة
لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما
لا يخفى **هدم وتحقيق** اعلم ان هذه المسالك من البيان في ابطال التسلسل واثبات الواجب غاية الوهن والتخافت
لما حققنا سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان
والحجر موجود غير صحيح ان اريد بان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار
الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها
ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى علة
غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل واحد منها لا يستدعي ان
يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد والذي يقال ان انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح معناه ان كل مركب له حقيقة
وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزئه وليس معناه ان كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان كان المركب
موجودا ولا ينعدم الا بانعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يكون يوجد متى وجد فعلى هذا
ظهر بطلان قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لا احتياج له الى الآحاد
ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو مع لا احتياج الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه
ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه
نعم لو اريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اي جزء مجموع الموجودات اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير
المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ ح يلزم تقدم الشيء على

نفسه واما كون الشئ علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق بل هو واقع في مجموع الواجب معلوله الاول وجميع معلولاته كما انه هو تام
لا يخفى سخافته جدا اذ لا معنى عند العقل السليم لكون شئ موجودا ممكنا الذات ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان
المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وامكان غير امكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد فالحكم بان الواجب
لو غير تلك الوجودات والعلة لتعين علتها كلام لا طائل تحته قال بعض المدققين المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد
مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما
معا هو ما ماخوذا الا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يرجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا نم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب وممكن موجود به اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق واخطأ في شئ اما الذي اصاب فقوله انهما مفصلا
ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والآخر ممكن موجود به واما الذي اخطأ فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل
ولا يجعلان الشئ في الخارج تارة موجودا واحدا واخرى متعددا فمجموع السماء والارض سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما
في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار واحدا في الخارج كما ان
للوهم ان يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعددا في الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان
يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره لبيان التفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال
والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار تسعهم
على التعاقب الزماني ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه
لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية
تارة اخرى لاستلزام ذلك تكرار اجزاء الهيئة اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف اعني ذات الاثنين
فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف
الوحدة اي الواحدية موجودة ثم لقائل ان يقول العدد موجود عند اكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود
له غير وجود الآحاد قلنا العدد موجود بمعنى ان في الوجود وحدات ولا نم كثيرة انها غير الآحاد بالاسر بل هو عينها واما اخذ العدد
والكثرة كانه شئ واحد له حكم اخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغيرها فذلك لا محالة في الذهن وان
كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة
العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي بط فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان
متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى
التكافؤ فيهما انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على
معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما اشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية
فان قيل الكافي لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لا بد ان يكون
بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احديهما لو تسلسلت العلل
والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلية وهو بط ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل
علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيتهما انا نأخذ جملة من العلل
التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات ثم نطبق بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان
معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبازاء كل علية معلولية وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة انه في جانب التناهي
معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو انا
نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار صفتي العلية والمعلولية لان الشئ من

ان كان الموضوع واحدا …

جهة انه علة غيره من جهة انه معلول لغيره فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما
زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علية لا ينطبق على المعلول الذي فوق رتبتها بل على معلولية علتها المتقدم
عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ووقوف
زيادة مرتبة العلية ان يوجد علة لا يكون بازائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل
والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب في الاوضاع تقريره ان ما بين المعلول الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة
متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها حاج لا تزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس وانه اذا
كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان جعلنا المبدأ مدرجا على ما هو
المفهوم من قولنا ستين ما بين خمسين الستين والا فجزئين فصح الدليل المنتظر واصابة المطعون لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لا
قد لا بد عن المقدمة الحدسية بل انما يمنعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير
لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر اذ بعده وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد
المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لانه اعادة للدعوى بل ما هو ابعد منه واخفى لان المتألف من نفس الآحاد اقرب الى التناهي
من المتألف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو غير لازم ولكن هيهنا
مذهب الوهم الى ان هذا الاسناد لا يثبت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل وهو بط السابع لو وجدت سلسلة بل جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة
احادها او اكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون العشرة مثل عدد الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد
واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بعده الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي على التقديرين
يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين بفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتأتى الترديد اما الزوم
التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ
الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف المتألفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بعدد الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ
عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين فح يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لكن تناهي
اجزائها عدة وآحادها على ما مر واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما يشبهها منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذاك او اكثر او اقل
بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا نم استحالته فيما بين
العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت
فنمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها
او مائتها او عشراتها وحدتها الجملتين وانقطاع اولها بمبدأ الثانية كاذب الثامن برهان الترتب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات
مترتبة فهي يجب ان يكون لا محالة بحيث اذا فرض انتفاء واحد من آحادها استوجب ذلك انتفاء ما بعده لان الواحد من آحاد السلسلة
فانتفى كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبها المعلولية على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولاها انتفت جملة
المراتب التي هي معلولاتها ومعلولة معلولاتها الى اخر المراتب والا لم يكن المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا فرض
سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة باسرها وذلك يصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة
بالاسر والحاصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع
اذ لولاها لانتفت السلسلة باسرها كلام متناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابي وهو انه اذا كان ما من احد من
آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الا وهو كالواحد في انه ليس يوجد الا ويوجد اخر ورائه من قبل كانت الآحا

فالمسافة لا تزيد على …

اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودا من قبل فاذن بديهة العقل قاضية بانه
من ان يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده العاشر ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما
ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد فهو اقل
بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما
ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده وقد يقال لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية و
الفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية في كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
والمنع فيه ظاهر **تبصرة** اعلم ان البراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المترتبة في جهة التصاعد والعلية لا في جهة
التنازل والمعلولية والسبب في ذلك ان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس يوجد علة يتعين في نظر العقل انها لا محالة
تكون موجودة اولا ثم من تلقائها يدخل السلسلة المترتبة باسرها في الوجود وان ذلك منشأ الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل
على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان مبنى الحكم بالاستحالة
في كل منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فيقيد العروض كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل
المترتبة التي موجودة معه في ظرف الاعيان وتقدمها عليه انما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد
يكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين
للعلل في مرتبة ذات المعلول واما في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يتحقق
له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملي العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها
واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية انما يتحقق في السلسلة
المفروضة في جهة هي جهة التصاعد والترقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها فالبراهين ناهضة على
اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام ظله العالي

فصل في الدلالة على تناهي العلل كلها البراهين المذكورة دلت على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها
مبدأ اولا وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء سيما اقدم من المادة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما
يكون الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل
المادية والصورية لانهما اقدم منهما بين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية ايضا باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية
فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية
فلنعمد الى بيان تناهي العلل التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المخصوص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء
معه بالقوة فاعلم اولا ان الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يبقى لذلك الآخر انه كان عن الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود
في الكاتب فلا جرم لا يقال انه كان عن الانسان كاتب فاذا متى كان الشيء مقوما لشيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن
ذلك المقوم وايضا لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فانه لا يقال لذلك الآخر انه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء
من السواد موجودا في البياض فاذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتاخر انه كان عن المتقدم
فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهنا لك يقال لذلك الآخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان من الماء
هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه وكذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب سرير
لان الخشب لا يصير سريرا الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال له انه كان عن شيء آخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه
ومتاخرا عن بعض اجزائه ولا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والآخر لا يجتمع مع بعض آخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح
فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شانه ان يصير جزءا قابلا لشيء آخر كالماء اذا صار فيه
هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول لانه لو كان لكل قابل قابل
آخر الى لانهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة الهوائية

اذا امكن ان يقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا يصح انقلاب كل منهما الى الاخرى واذا كان كذلك
فليس لاحد النوعين اولى بان يكون مادة الاخرى من الاخر بان يكون مادة الاولى بل ليس ولا واحد منهما مقدم على الاخر في النوعية بل يجوز
ان يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ونحن لا نمنع من ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا المعنى الى غير النهاية
اي يكون كل شخص فهو انما يتولد من شخص آخر قبله لان هذه الاشخاص كاشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في
عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة تكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصورة نهاية
لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون لماهية واحدة اجزاء غير متناهية **هداية** اعلم ان
المادة اي الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان الحامل للامكان اذا احدثت فيه صفة فحدوثها اما ان يكون موجبا
لزوال شيء كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة لكان الحامل قبل حدوثها
محتاجا الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالحامل متقوم بتلك
الصورة فلا حاجة له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الشيء المتقدم
المقومة كان حدوثها موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه
فهي من باب الاعراض لا الصور وقد علم ان صفات الشيء ان لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هنا لك صورة مقومة للمحل
مقتضية لذلك العرض فهي كالاول وذلك العرض كالثاني والصور بطباعها متجهة الى التحصيل كما لا يخفى من الاعراض التي تعم
الا المانع او عدم شرط اما الاول فكالاعراض المزيلة واما الثاني كعدم نشو البذر وعدم فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك
الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر في بوجه من تلك الكمالات مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة تحدث في المحل من غير ان يكون حدوثها مزيلا للشيء عن ذلك المحل فانه طبيعه
متحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها مثاله ان الصبي يتحرك الى الرجولية وبعد ما صار رجلا
يستحيل ان ينتقل الى الصبوبة **عقد وحل** قد اورد في الشفاء هيهنا اشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات
قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا لانه نقص فقولكم ان كل صفة حصلت في محل يجب ان لا
يكون حصولها سببا لزوال امر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه
صفة وجودية والوجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية
فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وانما
يوجب نقصانا للقوة الغالبة عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني
المصحوب للهيئة النفسانية التخيلية والذي لا كمالية فيه اصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخر
وهو ان يكون حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال الشيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت يوجب زوال
المائية عن المحل وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح وبالجملة ففي حكم
يصح الانعكاس في هذا القسم لان المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى بخلاف القسم الاول لان
ماهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما بينا ان كل ما كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان
الانقلاب فيه واجب لقائل ان يقول هذا الحصر باطل فان الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه
وههنا يجوز الانعكاس لان العناصر كما تصير حيوانا ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس ايضا من القسم الثاني فان من شان هذا القسم
ان يكون الطارئ مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد
غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة
القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان
قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج وهو مثل الصبي اذا صار رجلا فلا جرم يتحرك اليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة فان
الحيوانية لا يتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيا وجنينا فاذن قد حصل في تكون الحيوان مجموع القسمين

المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما قسمة ثانية للمادة ان الحامل للصورة اما ان يكون حاملاً لها بوحدانيته او يشارك غيره فالذي لا يكون يشاركه الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية والذي يكون يشاركه اخر فيكون لاعم لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة اولا معها والذي لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغاية باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد تكون تلك الاحاد محصورة كهذه الامثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر **حكمة مشرقية**

اقول لمن امعن في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيها استحالة عند حدوث صفة لها فلبست لها طبيعة محصلة وان كل ما لها طبيعة محصلة لا يصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال طبيعته ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد ان يزول صورتها بالقاسر حتى يصير مادة لقوة اخرى معدنية او نباتية او حيوانية اذ الشيء لا يتحرك الى ما ينافيه بالطبع ويخالفه الا ما يغلو بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف فلا يحرك بالا الى ما يكمله ويقويه فان النارية تضاد الصورة الحيوانية لان النارية ما يحرقها ويفسدها وكذا المائية اذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل المادة المخلاة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره اذ العرض لا يفعل فعلاً جوهرياً ولا يحرك المادة الى جهة الاعلى نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعلي وايضاً وجود العرض تابع لوجود امر جوهري حتى قصور العناصر احق بان يفعل فعلاً او يحرك تحريكاً من كيفياتها لانها بمنزلة الالية كما عرفت في المبدأ ونحن قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امراً محركاً للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها الا من نوعها يتحرك الى جانب الكمال الحيواني بعد المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا يتخطى الى مرتبة من الكمال الا ويتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب فرتبها يظهر الحكمة واضحة في معولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت الاعلى بطبايعها اذ الوجود بعضها فائق وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية ان شاء الله تعالى **فصل** في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلاً او فاعلاً المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيجيء والمتاخرون على جوازه مطلقاً والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتاثر فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية يكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان في البسيط عنه وفيه شيء واحد هذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضاً يجوز ان يكون لطبيعته يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثية والحق ان لازم الوجودات كلوازم الماهيات في ان فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والارض للكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وانما الحاجة فيها الى المادة لاجل حدوث الصفة او زيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج اليها في كونها حارة بان يتخلل المادة بين كونها ناراً وبين كونها حارة كما لا يتخلل المادة الفاعل ايضاً بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة ايضاً والذي وقع التمسك في امتناع كون الواحد قابلاً وفاعلاً وجهان احدهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بانا بينا ان المؤثرية والمتاثرية ليسا وصفين وجوديين حتى يفتقر الى علة ولئن سلمنا فلا نسلم ان الواحد يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فالبديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هو ان التاثير لو كان وجودياً لاحتاج الى تاثير اخر بينه وبين فاعله وحله كما بيناه في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما واما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض ايضاً بالنقض بانه لو صح ما ذكر لزم ان لا يكون الواحد قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء اخر ايضاً فان ازيل باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تاثيره عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء ايضاً كذلك فان قيل الشيء لا يتاثر عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغواً لا

اتحاد جهة اصلاً لان المفهومات كلها متخالفة المعاني فهي اقول اما صحة كون الشيء قابلاً لشيء وفاعلاً لشيء اخر فلم يجوزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضاً عليهم اذ مادة النقض غير محققة فان الذي يتوهم نقضاً على القاعدة هو كون العقل متوسطاً بين الاول وسائر الممكنات بان قبل منه وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجوداً بقابلية للوجود او تاثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تاثر ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له الا في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلة للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية او لا مجردة عن الوجود مطلقاً ثم اعتبار الحوق الوجود بها فبعد التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلاً لشيء فظهر ان القابلية اذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال التاثري جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها ففيه ايراد اذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية بل بتعدد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مبدأ قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه ويوجبه والقابل لا يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء لكان نسبته الى ذلك الشيء ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين اقول وهذا ايضاً انما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لامكان المقبولات فانها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعلية هذا في التركيب الذهني واما اتصاف الاشياء بلوازم وجودها او بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة امكانية الا بالمعنى العام للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتاخرين حيث جوزوا كون البسيط قابلاً وفاعلاً مستندين على ذلك بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد اما انها علل لتلك اللوازم فان الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال علتها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير اذ الامكان حاصل في ماهيات الممكنات ومنها والزوجية حاصلة في ماهية الاربعة وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات مركبة فلعل بعضاً فاعلها بعض اجزائها ومنشأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولاً فلان في كل مركب بسيطاً ولكل واحد من بسائطه شيء من اللوازم واقلها انه شيء او ممكن عام واما ثانياً فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة واللازم الذي يلزم عند ذلك الاجتماع ليس علته لزوم احد اجزاء ذلك المجموع والا كان حاصلاً قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضاً احد اجزائه فان السطح وحده لا يمكن ان يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو فذلك المجموع والفاعل ايضاً ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً وهو المطلوب وقيل ايضاً ان للباري عز اسمه صفات انتزاعية كالواجبية والوحدانية وما يجري مجريها عند الكل لانها لا يجوز كونه زائداً عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا الاثر كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته مع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية وايضاً عقله للاشياء عند المعلم الاول واتباعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة للممكنات لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي ايضاً في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ومن ههنا وقع الاشتباه على المتاخرين سيما الامام الرازي في تجويز كون القابل والفاعل باي معنى كان واحداً ولم يعرفوا كنه الامرين في القبيلين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات فاغمضوا الاعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية واعتقدوا في زيادتها على الذات المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لا حقة عاطلة عن كمال الالهية والواجبية تعالى عن النقص علواً كبيراً ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجر في اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغاً حاشى لجناب الالهي عن ذلك وربما يورد ايراداً على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الامكان والوجوب ان معنى قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ودفعه

بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ولو فرضنا الامكان العام فلم يحصل معناه في احد طرفيه اعني الوجوب بل يؤخذ في مفهومه الاعم على وجه لا يحتمل الا الامكان الخاص فيتأتى تعين الوجوب لتقدمه لا بمجرده وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين اذ كل من رجع الى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه

فصل في ان التصورات

قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فلما علمت من مباحث القوى وتجدد الطبايع وغير ذلك بان القوة القريبة من الفعل ان المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا مفتقرا في قوامه الى المادة وكلما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكائنات امور صورية بل تصورية واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية الجازمة امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه امور الاول ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا لمرجح وذلك المرجح ليس الا تصورة يكون ذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك الترجيح ان توقف على آلة جسمانية توقف ذلك التصور وتلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية اخرى ولزم التسلسل وذلك ممتنع فاذا تأثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت ما ادعيناه الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها واشواقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا اردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع ومبدء الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا ملذا مفرحا نرجو حصوله احمر الوجه وتهيجت الاعضاء واذا تصورنا امرا مخوفا نظن وقوعه اصفر لوننا الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك المرجو والمخوف داخلين في الوجود وكذا نشاهد من كون الانسان متمكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجو وتحته هاوية لم يجترئ ان يمشي عليه الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير الآلة الجسمانية ويحكى من حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تصورية كما يحكى ان بعض الملوك اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه فترصد للخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق بالمنيات فلا يستبعد ان يبلغ النفس الى مبلغ في الشرف والقوة الى حيث تبرء المرض ويمرض الاشرار وتقلب عنصرا الى عنصر اخرى حتى يجعل غير النار نارا ويحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة وخسف تارة وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد اخرى كما يصير تصورات هذه مبادي الامور الجزئية فجاز ان يكون تصورات تلك النفوس مبادي الامور العظيمة وان كان نادرا وغريبا ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة او القوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ومما يتعلق بهذا البحث ان الراي الكلي لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئيات متساوية النسبة الى كل واحد واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان نسبته اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال

عقدة وحل

لقائل ان يقول كل ما دخل او يدخل في الوجود فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها ارادة جزئية لكن الباري سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدءان لوجود الممكنات وبعبارة اخرى الحكماء جعلوا تصورات المبادي المفارقة عللا لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات كلية وهذه الاشياء جزئيات فما هو المتصور عند الاوائل ممتنع الحصول هيهنا وما هو الحاصل هيهنا غير متصور لهم فبطل قول الفلاسفة وحله ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرضه العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن مهياتها ولوازم مهياتها والعقل لا يمكن ان يدرك الا بالآلات الجسمانية فالارادة الكلية لا تنال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصص الواحد من الافراد الفرضية بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه وللارادة الكلية ان تناله لان تخصصه بالتشخص ليس لاجل خارج

عن ذاته وليست له امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبيل الطبيعة فنقول الفيض الكلي والارادة الكلية والعناية الازلية عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض او دون بعض ذاتا او زمانا باسباب ذاتية او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات مخصص القوابل كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسبب لكل خطوة معينة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي توصله الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم تكن قريبة وان ذلك بسبب ان قبل كل حادث حادث هذا اذا كانت او امكنت للمهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فيصير الارادة الكلية سببا لوجود التشخص الجزئي لان امكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد نوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان التشخص بل لا بد من حدوث امكان زائد على امكان النوع في مواد شخصية

فصل في ان العلة هل هي اقوى من معلولها

البديهة حاكمة بان العلة المؤثرة هي اقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس فد فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة لذاته وطبيعته او لتشخصه وهويته والاول يقتضي ان يكون العلة مخالفة له في المهية والا لزم علية الشيء لنفسه واما الثاني كهذه النار معلولا لتلك النار والابن معلولا للاب فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ولا يمكن ان يستند الى زيادة استعداد مادته لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية واما انها هل يكون مساويا للعلة فنقول في تلك التساوي اما ان يعتبر في حقيقتها او وجوديهما فعلى الاول اما ان يتساوى مادتاهما ام لا فان لم يتساويا فاما ان تتساويا في قبول ذلك الاثر او تختلفا فالاول كالحال في اشباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة واما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين يختلفان بالقوة والضعف فمن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرا في اختلاف المهية جعلهما نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو اما ان يكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول هو الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في المادة ما يعين على ذلك الاثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعين على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الاثر كالشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالنفه في قبول الطعوم ففي هذه الاقسام يجوز ان يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل الذي يحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي لهذه الامور لا تكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا مانع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لان طبيعته مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان مادة المنفعل معاوق عن ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقات دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة رطبة ملاقاة اليد ابا ما عسرة الزوال عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجزاء هوائية وارضية كاسرة اياها من حاق جرمها فان السخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة اقوى من ما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقتي العلة والمعلول المشتركين في المهية واما اذا كان النظر الى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتاخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود فالنار الحاصلة من نار اخرى وان تساويا في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب يتقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في المهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى واوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف والاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان اقول لعله اراد بالوجود ههنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على المهيات في الذهن ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجوب والامكان والامتناع

ولذلك قيد الوجوب بعدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين بانه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة واشباههما وايضا الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجود ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدء الآثار المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان ماهية الشيء هي عين صورته ومبدء فصله الاخير حتى لو وجدنا الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لانه لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدء للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتجسيم الا انها كمالية او غاية تماما عن مواد هذه الافاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا فنقول الاستناد والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية واذا وجدت بوجود عللها وشرايطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى لم فبهذا الوجه يتحقق ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون معا لما هي علة له بالعرض اذ لا افتقار بالذات له اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدء للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد شيء فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او البناء يكتب او الاسود يتحرك الرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكري والخامس ان يكون المعاون للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فامران الاول ان يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يعالج فانه لا يعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض واما الغاية الذاتية والعرضية فلما ستعرف وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل من غير واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال ليستعد بها لقبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء للصورة الخلطية او النطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا باطوار بعيدة كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما يفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما يفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كالعقل والمادة الخاصة ما لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء وفصله او خاصته والعامة كاجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية والنوعية والجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي وكل في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيب للعلاج او الصانع للعلاج وفي

والكرسي عن غيرهما والهيولى الاولى مادة للكل فنفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره

المادة كل

المادة كل واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم واما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم والكلية كالخصوصية واما الكلي فكالانتصاف من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الاحدي الذات والحقيقة بذلك هو المبدء الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال البحر كمحركي السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحاسة والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه وبصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المنتهي لكتابته عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد يكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة او بالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل **فصل** في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء ولكن اشتبه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان لكل اثر في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا كان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة يجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منهما شرطا تعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا معارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفي التاثير بل يجوز ان يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق اي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نم انه ان لم يحصل للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان اجزاء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح واني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه ان كلام هذا القائل قوي جدا في جميع ما ذكره الا في قدم النفس بما هي نفس ولا يرد عليه شيء من الايرادات الثلثة التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع الذي اشار اليه بقوله لجواز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال المذكور الى آخره ساقط لا اتجاه له فان كل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلة ان كا

صورة المادة الكل والصورة المركبة مثل ما

كل واحدة من الاحاد بشرط البقية الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وان كان الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عائد كما ذكره المستدل فالاجتماع الذي ذكره او ما يجري مجراه ان كان اعتبارا محضا فلا تاثير له في حصول امر عيني خارجي كمثال تحريك الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم بما شاء له وان كان امرا موجودا فيكون حادثا فيعود الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب بل ينتهي الى جزء بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء من اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجودا بالحدوث زائدا على هويته المتجددة الاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته الى علة حادثة بسيطة يلزم منه التسلسل الممتنع واما المعارضة فقد فرغنا عن توقفها على حادث بسيط تتجدد هويته على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وسنعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون علته بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ومطابق ايضا لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل واما بطلان قوله بقدم النفوس فسنعلم بيانه في مباحث النفس ثم من ان النفس بما هي نفس اي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين احديهما ما بالفعل والاخرى ما بالقوة **وهم وتحقيق عرشي**

ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة من اجزاء فان جزء العلة للشيء الوحداني لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد اثر ولا يلزم ان يكون حكم كل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكما ان جزء العلة التي هي ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد فانه اذ حرك الف من الناس حجرا حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم ان يفعل واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل ربما لا يقدر على تحريك اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى البالغ علم ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم فلنشتغل بالجواب تحقيقا للمقام ان المركب لا يخلو اما ان يكون له جزء صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمام وجهه وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود اي الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الآحاد والاجزاء فعلة كل موجود متاصل له وحدة حقيقية لا بد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية اقوى من وحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود وحداني فلا بد ان يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا انفرد وهذا قولهم بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه مجموع واعتبار انه آحاد فهو بالاعتبار الاول شيء واحد لكن جهة وحدته اما ان تكون اعتبارا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير والعلية هي الاحاد والاجزاء فلا بد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون اثر المجموع مجموع اثر الآحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بامر زائد له تحقق في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال الثلث ان يكون جهة التاثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الاول لان الوحدة هيهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثرية هي الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المغناطيس في جذب الحديد وتاثير الدرياق في دفع السموم فانما المؤثر في الحقيقة هو شيئا

واحدا بما هو هو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال التحريك جماعة حجرا ثقيلا او رسو السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها فالحق فيه ان لكل واحد من الآحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن يزول اثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر والتاثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التاثير يتخلل بين اللاحق والزمان بينها فلا يظهر اثر كل منها ولا اثر المجموع لورود مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض احد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يعود تلك الاثر بتراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان كل فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه اكثر من ذلك الزمان طويلا كان او قصيرا كما يمحو اثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بالحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال الحجر الثقيل ابقاء اثر التحريكات وتلاحق تاثير كل منهم تاثير صاحبه مع امتداد في الزمان كان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه عند حصول المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخي فيرى عند ذلك رجلا واحدا كانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما والحال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص فثبت ان الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجا اليه لاجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية بل لاجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض الاخر ولا يمحو اثر كل واحد بانقضاء زمان تاثيره فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتنتفع به في كثير من المواضع كمسئلة كون القوى الجسمانية متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام

فصل ماهية الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن صدق قسيمه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا ولا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوقا وجوده بالعدم من لوازم المستند الى الغير هويته من دون صنع الفاعل فيه فهنا له علم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم فالعدم السابق مستند الى عدم العلة والوجود اللاحق انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات العلة اذ فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث بها هي هوية امكانية مستندة للتعلق بالعلة فيكون بذاتها من دون ان يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير ملحوظ بالحدوث بل اذا الوجود لعدم الواسطة في فرض لحوق الحدوث بها بعلة اخرى يكون متناقضا ام هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين واما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته مع امكان الوجود والعدم ثم يلحقها حدوث مقابلة بعلة فيعود الحدوث السابق على وجه اخص ثم من البين انه لو فرض للحادث وجود انه لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه ممكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود ممكن ان يكون وان لا يكون حتى ينسب الى سبب فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم وربما ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه بمعنى ان علة افتقاره الى الفاعل هي الحدوث فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل اهي احد الامور الثلاثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الثلاثة شيء الا القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد المسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلافتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه

زائدة بمراتب فعلة الافتقار دائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم **فصل** في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع لان البسيط اذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علة لذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلة لتكون عليتها لا بعينها من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدء بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدء لغيره وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صفة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فيتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثيرة فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدرية في الحقيقة وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لتنقيح الكلام عما هو المرام حتى ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص به الارتباط والتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا او مستندا الى المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بما هي به علة بسيطا حقيقيا وتعكس النقيض كل ما كان معلولا لدون واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة اما في ماهيته او في وجوده **شك وازالة** ومن اسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وبليته في السخافة والوهن قوله الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لجملة اخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعا اثنين وكان هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدء او لا امكن له تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وكتب الشيخ الرئيس لم يهتم بها لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا لا ما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدر آ لا صدر آ لا صدر لا آ اعني صدر ب كما ان الجسم اذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك فكذا فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا ان في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يضيع عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء الى المطالب الاشرف اعرض عن استعماله لتلك الآلة حتى وقع في اغلاط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدء لشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس وهو واضعه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس افضل الفلاسفة الذين تلك منه عيبا وضلالا وحمقا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لآ مثلا وللب مثلا كانت مصدريته لما ليس آ غير مصدريته لآ التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض ثم ما ذكره العلامة الرازي في تفهيم كلام الشيخ ان صدر آ لا ليس صدر آ فهو لا صدر آ انما الصدور ولا آ نقيض الصدور لا صدر آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح اتصافه بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرائط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر انه لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلاستلزامه باجتماع

مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما اتصافا بمقابل باحدهما واما رابعا فلان نقايض العلة الصدرية والروابط من المفهومات التي من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقا لا من الحالة تعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدر عن العلة يقع صدوره عنها الا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه موجودا عدمه لا لا وجوده فان كلا من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور والوجود محمل على لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يشتبه عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه بالجملة وحققنا الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المحقق والزكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في الربوبيات زيادة تحقيق وتنقيح **فصل** في ان المعلول الواحد هل يستند الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين تبادلا ابتدائيا او تعاقبيا وجه الاستحالة في الكل انهما اما ان يكون لخصوصية كل منهما او احدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعدما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيات الشفاء ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال للقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا يكون علة الواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ بوحدة عموم بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبا للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى وبوجه آخر اذا كان كل منهما او واحد منهما مستقلا بانه كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فيصح مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الاخرى فيمتنع افتقاره اليهما مع انه واجب الافتقار اليهما هف واما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد اللازم معلول للملزوم كيف وطبايع الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الازواج وكيف في الاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكل عرضي معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول اليها فهو غير مستقيم فانا ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لزومها ان لم يكن لجهة اخرى مشتركة فذلك هو المطلوب والا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية فان قلت المعلول اما ان يفتقر لمهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم يفتقر اليها لمهيته كان غنيا عنها لذاته والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت المعلول من حيث امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة لامر يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول فالافتقار المطلق من جنب المعلول وتعيين العلة من جانبها **فصل** في احكام العلة الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي يكون بها الفاعل فاعلا والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدء اجل من الطبيب مبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في احالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة

مع المعجب وجد الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان

فان البناء حركته علة لحركة اللبن ثم تاثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن واشباه تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل

ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره جنينا

وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة

في الماء واستحالته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها وسنبرهن ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار

علة الوجود نار ولا نار دونها بل الحق بان تكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك وبالجملة فكل نوع امكاني متفق الافراد في المعنى

النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات في معدات

ومعينات وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في

الطبيعيات مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد ثبت ان مثل هذه العلة تكون معدة وليست علة بالذات فالجسم لاشتماله على الجوهر

الذي هو محض القوة والفاقة لا يكون علة لوجود وكذا الصورة اذ لا وجود لهما من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان

الجسم او صورته علة لوجوده كان العدم مفيدا للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليهما

لو صحت فهي تكون لامداد علوي وانما هي روابط ومصححات للوجود واذ قد علمت ان وجود المعلول لا يساوي وجود العلة اذ وجودها

بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول ليس يجب الا اذا

كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا النحو من المعلول فتبين من ذلك ان العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره

في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا تكون علة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل او نفس ولا

محسوس علة لمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظها من الوجود اكثر من المعلول **وهم وتنبيه**

ما اشد في البطلان واعرق في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة للنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم

ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والادامة والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه

وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويبقى ظنه بباريه دائما ويوجب ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن عبادته مشتغلا

بما سواه من اغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها واخلاده الى الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله

الا بطرا ورئاء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من اكثر الناس الذين قد رسخوا

بطبايعهم هذا الرأي وان لم يصرح به السنتهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وبربهم جاهلون لا يعرفونه حق معرفته فهم في عمى وضلال

في هذه الدنيا وفي الآخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد ما بازاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بان العالم محدث مخترع

مطوي في قبضته باديه محتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه دوام لا يستغني عنه طرفة عين ولو امتد القبض عليه لحظة فلحظة آنا

فآنا بل فيضه امر واحد متصل لو منع العالم ذلك القبض والحفظ والامساك طرفة عين لتهافتت السموات وبادت الافلاك وتساقطت

الكواكب وعدمت الاركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله ان الله يمسك السموات والارض

ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده وقوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من

احق الآراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الابدان المحبية لها من موت الزخارف فان من يعتقد هذا

الرأي يكون دائما متعلق القلب به معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مستندا ظهره اليه متوجها في جميع متصرفاته داعيا له راجيا

كل اوقاته سائلا اياه حوائجه مفوضا اليه سائر اموره فيكون له قربه اليه بتوجهه لنفسه وهدوه للقلب وبخاة من المهالك

تمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل لك ان تتيقن ان وجود العالم عن الباري جل شأنه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار

عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابتة العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم

ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان

الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكما ان الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله اظهره بعدما لم يكن فعل

وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جل

شأنه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه

كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعا بلا اختيار منها ولا يقدر ان يمنع نورها وفيضها الا انها مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى كما يصح

في مقام مختار في تعالى يعني من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهذا الحكم

ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهار حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية امساك

السموات والارض **ذكر وتلويح** قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والبقية كلها

من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها اذ ان يصدر الكثرة عنه ثم فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما

احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة

اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود وهو محال فلا يصح افادة الوجود الا ممن هو بريء من القوة من

جميع الوجوه وهو الواجب في وجوده لا غير وهذه الحجة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا

ثابتا للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر بل الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب على بجعل الفاعل

اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة

والسر فيه ان الامكان الذاتي امر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة احدهما في الواقع واتصاف الشيء

بامر عدمي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب

الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق

عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل اذا لم يكن متحركا اصلا ونظيره مثلا ما قالوه من ان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وعدمها بعدم

جميع الافراد ثم لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيدا للوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود

والتحصيل وايضا هب ان الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا للشيء يكون فاعلا له بحيثية

كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده كما ان اللونية للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعليته لا تحصل الا

بامكانه لكن لا يلزم كونه جزء المفيد للوجود بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير الصورة عند من يجوز ان يكون لها

تاثير انما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان تكون المادة هي الفاعلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية مكان للا

ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فاين التخلص من وساطة

الامكان ثم الامكان وان كان تحقق ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى

سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المشائين القائلين بان الوجودات العارضة لها حقايق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل

عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الامكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة

الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل

وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبية لا تمكن الوسائط لوفور فيضه

وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثيره في مشهد نور بقهره دون غلبة التام عليه فكذلك

النافذ فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة

لم شأن ليس فيه شأنه فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والاقدمين بل

يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر اقناعي لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله والهامه برهان

حكمي على هذا المقصد العالي سنطلع عليه انشاء الله تعالى **تعقيب وإشارة** الفاعل الناقص يحتاج الى حركة والآلات حتى يحصل

ما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها ثم اذا ثبت في الوجود

فاعل اول ومبدأ اعلى بحيث لا يكون اتم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود ولا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا آلة ولا صورة

ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء تسقط اوليته وتقدمه وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض وجوده لا يجب

ما سواه مع علمه وقصده ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالا او كرامة او لذة او بهجة او نفعا او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع

لكونه غنيا عما عداه فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل بما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر وننقوت باحدهما وهو النطق ونكتسب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول في ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما يحتاج النار في احراقها لشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في اضائتها اطراف الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى القادوم ويمكن ان يكون له في فعله عائق او شرط منتظر

افادة تفصيلية اصناف الفاعل ستة الاول ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائما لطبيعته والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي ان فاعليتها على سبيل التسخير والتحكم من اسبابها سواء كان تسخير القاهر واستخدام المستخدم العالي لما هو الفاعلية ايضا على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى لفعالة البدنية في افاعيلها من قبيل الاول كالحركات الاينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الثاني كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمنمية وكحركات النبض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط والارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي في عالمنا الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى ما امر الله على السنة رسله في كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين والسادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود فاعليته التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه اي اضافة عالميته بها هي بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار الا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة مشتركة في كون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعدما لم يكن ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتضي وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه فاما ان يكون سببيته بالاختيار او لا فعلى الاول يعود الكلام وينجر الى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبورا على ذلك الاختيار من غيره فينتهي الى الاسباب الخارجة عنه وينتهي بالاخرة الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستانف وغرض عارض فاذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب الاشراق تبعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وستحقق ذلك في مستانف الكلام من الاصول الاتية انشاء الله تعالى ان فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد الوجوه الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه الجاهلون من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبها او كذبها بل امتناعها الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية

تمثيل اصناف الفاعلية المذكورة وانحائها الستة المسطورة متحققة في النفس الادمية بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى نفوسها

وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة اياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى يستنتج الطبائع من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وليس لتلك القوى ادراك ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الادراك كما ستطلع على ان الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسه فكيف حال سائر المدارك الجزئية والاستخدام لا يتم الا بادراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه فالنفس تدرك تلك الالات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة لذواتها المدركة لا بادراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بادراك آلة اخرى اذ لا آلة للالة وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط والعقص الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب انبعاث الخارج عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرها وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما اشبهها بالطبع وفاعليتها للحرارة الحادثة في المرض والسمن المفرط والهزال بالقسر

فصل في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته مؤثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته بل لا بد من اعتبار قيد اخر مثل وجود شيء او صفة او ارادة او الة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الى امر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فتكون فاعلية كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بنفس ذاته ولقائل ان يقول فيجب على ما ذكرت ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازم لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى غير النهاية فيلزم للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك امور غير متناهية ونحن لا نعرف من الحقائق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة واثارها الفاصلة دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات لانا نقول من الجائز ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فان الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها ان تكون مساوية لقائمتين وتساوي لقائمتين لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاويتين اللتين من جنبي خط مستقيم قام على مثله فانهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه الثاني ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فانا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات نفسنا ولوازمها واثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال بينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية فيما هنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا مثل كون النفس قائمة بذاته غنيا عن الموضوع وكونها ممكنا حادثا باقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقضي الى غير متناهيات وبعضها كالامكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج فيتجر الى التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقا بل انما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا ايضا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات ولا شك ان العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علة للعلم بوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة

للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية ووجود ها
وجودها الفطرية لكن اكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل لكثرة اشتغاله بالامور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس
وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته وبما هو عليه عن الاقبال اليها والرجوع الى حاق حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا
ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة وآثارها المنبعثة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة
الشديدة التعلق الى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية
الخفاء والفتور فتغفل عنها وتجهل لوازمها وخواصها وآثارها واما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها
وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها فذاتها على كل شيء
منسوب اليها شهيد كما سيأتي بيانه فكن منتظرا **فصل** في الة العنصرية واقسامها ان العنصر لشيء هو الذي لو قوة
وجود ذلك الشيء اما وحدانية او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا مع تغير فالثاني كاللوح بالقياس الى الكتابة و
الاول لا يخلو اما ان يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كالشمعة الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من احوال
بعروض الحركة في اين او كم او غير ذلك او بنقصانه مثل ما للابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان كالخشب
الى السرير فانه ينتقص البتة شيء من جوهره او بالزيادة كالمني الى الحيوان حيث يزيد عليه كالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوانية وان كان
مع انسلاخات صورية واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت ومن هذا الجنس الآحاد
للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر للخل والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول يجب
ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة فليس لاحد ان يقول ان ابيد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية
فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا يقبل غير صورة
خاصة فلكية وان اريد بها جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخصص بها لانا نقول المراد هو
الاول وذات الهيولى الاولى لا تأبى عن قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما يجيء لها من خارج لا من ذاتها ولا لعلة
لها اصلا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الاقسام المذكورة ليس الا ما
يكون في ذاته فاقدا للصورة بنوع حقيقته وله بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصيل فجهة كون العنصر عنصرا سواء كان في الدرجة الاولى
من غير تخصيص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما ان
الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود وكما ان كلما اقرب الى المبدأ الحق يكون اشد صورية واكمل واتم وفعلية وكل ما بعد
منه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة والهيولى الاولى التي في الحاشية الاخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها
في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والقضاء واسفل السافلين الى غير ذلك مما يشير الى خستها
وعدميتها **فصل** في القاب العلة العنصرية اعلم ان وضع الاسامي للاشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار
عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الانسانية حيث
لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها اياه وتدبيرها له فنفسية النفس ليس
كانسانية الانسان وزيدية زيد الا ان يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقا فيكون اسما لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسما لماهية
مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم بخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم
لخصوص ذاته بل بحيثياتها الزائدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك
اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث
انه لم ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى
عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون
لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذا يسمونه مادة مع ان مادة كل واحد من الافلاك
مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها التي باستدعاء من قبل القابل بل من الاسباب الفعالة

فكانها

فكانها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها محصلات في ذواتها مع قطع النظر
عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس الا ابهام محض والا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتية
وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو باسبابها الصورية المحصلة لذاتها موجودة بالفعل
من اتحادها بتلك الصور التي هي مبادي فصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحو من الوحدة
باعتبار والتخصيص باعتبار آخر عند اخذها لا بشرط شيء او بشرط لا شيء **فصل** في حال شوق الهيولى الى الصورة ان هذا مما
اثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج افكارهم بدل دلالة واضحة على ان مبنى موضوعهم واساس امورهم ليس
على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل امورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية
بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت
اسرارهم وتصيقلت مرآتهم وانحدثت بها شطر الحق وظهرت لها جلية الحال ثم اشاروا الى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبا للنفوس
المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الامثال الا ان من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة وتغيير المنهج
في اكتسابها وعدم الدخول في البيوت من ابوابها ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ وشوبها باغراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا
الى يومنا هذا تنحوا في ذلك ونسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تاصيل وتحقيق وذلك لاحجامهم اما العدم وثوق هؤلاء في
نقل هذا المطلب عن اولئك العظماء واما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم وعقولهم من صفاتها وتجردها عن شوائب الدنيا
الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته واما الذي ذكروه في القدح فيه فهو ان هذا الشوق الذي
اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا باطل لان الشوق لا يخلو اما ان يكون
الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطباعها الى الصورة تلك فكان ما عداها حاصلة
بالقسر هف والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو من صورة على ما سبق والشوق انما يكون الى غير الحاصل فالواقف ان هذا الكلام
بعيد عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام
الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر
وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق
كالحجر الى الاسفل ليستكمل بعد نقص له بعد في اينه الطبيعي فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة
لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال لصورة قارنتها او فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان
يتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كالحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة
الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها وان
كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ان يكون ايضا غير قنعة
بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال لا يظن انه ينساق اليه الاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري
فانما يكون الى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما يأتيها
الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها يكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق الى الصورة المقومة التي هي كمال
اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصورة
المقومة فمن هذه الاشياء تعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم
هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث عن الصورة فيها
فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وان كان يرجع ذلك
الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فلا انتهى هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام واني لاجل محافظتي على التأدب
بالمشايخ في العلوم واساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم اشباه آبائي الروحانية واجدادي العقلانية من العقول القادسة والنفوس
العالية لست احب رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثالية

ودفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والقصور عن معرفته بل كنت دأبت السكوت عما سكت عنه اولى واحق والاعتراف
بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره احرى واليق وان كان ذلك الامر واضحا عندي منقحا لدي حتى اقترح علي بعض اخواني في الدين واصحابي
في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق بحيث يثبت اقاويل القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع
الاجمال عما اشاروا اليه واستخرج كنوز الرموز بما اسروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه من الشوق الطبيعي في القوة المادية فاجبت
اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه في انجاح طلبته لقوة ارتياحه فاقول ومن الله التأييد والتسديد انه قد مضت منا في الفصول
المتقدمة اصول لابد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بيناه من ان الوجود حقيقة واحدة عينية ليس
مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة او بامور فصلية
او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة هي عين ذاته لان حقيقة
الوجود وسنخه بنفس جوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجودات قوي معه جميع صفاته الكمالية واذا
ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق
في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فهي انما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها
مع ما هو الموجود والفائض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي فان ماهية
كل شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه البرهاني اليقيني مطابقا للشهود
العرفاني والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الآفات والعاهات التي تراها في بعض
الموجودات فهي اما راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها ترجع الى
التصادم بين نحوين من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من
المتضادين عند وجوده من جهة الاسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد
منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئية بضيق وبقصور
عن اشتماله على الآخر او احاطته به او اتحاده معه او قوله عليه وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة
بالمواد الخارجية الجسمية والمقدارية التي هي غاية نزول الوجود ونقصه وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصور
وجودها عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي الا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على
تناهي الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة ايضا عند اهل التحقيق ولانها ايضا من ضعف الوجود بحيث لا
يمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لاجزائها احدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية
وكميته الاتصالية فما الزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو ان يفارق كل من ابعاضه المقدارية الاتصالية عن
بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء
ويغيب الكل عن الكل ولهذا لا يكون التعلق بها يمنع العاقلية والمعقولية ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر اذ العلم
عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة
الجهل وما يصحبه فعالمية المقداريات والمكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير والمتصلات وجودا غير القار منها كالزمان
والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان وهذا كلام رفيع والبين
ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا
ان تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فالوجود لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادف شيء حظه
وامسكه عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان
العادم لامر ما رأسا لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر ما لا يشتاقه
ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه اذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من انحاء النقص مقدس
عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يعتريه تشوق الى شيء ويعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق

التمام

التمام يليق به ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التي يليق
بمرتبة كل منها ماثلة بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة
ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يزيدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا
ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على الاواني من غير التفات وغرض وقصد منها الى اصلاح الكائنات فلا تتصف
هي ايضا بالشوق الى ما دونها ولا بالالتفات اليه وانها لكونها هائمة في جمال الازل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ولاتصالها
ودوام استغراقها في المبدأ الاعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي ايضا الا بنحو مندمج في ذواتها الامكانية بحسب خفاء تعينها
وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها في نحو من انحاء ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود باريها وذلك
لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل على حدقة ادراكها من الوجود الحقيقي والنور
الاحدي فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند
سطوع نور الاول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدسية واما غيرها من المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا
سماوية او طبايع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى جسمية فان جميعها مما استصحبها قوة وشوق الى تمام او كمال كما
سينكشف لك في باب الهيولى ان شاء الله تعالى وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات لتنبيه ان جميع هذه الاشياء كائنة على
اغتراف شوق من هذا البحر الخضم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم واذا تمهدت هذه الاركان والاصول وتقررت
هذه الدعاوي التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها مرتبة من
من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين وسنقيم البرهان عليه في موضعه وان كانت
مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود
واتحاد الجنس بالفصل في الماهية واذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان سنخ الوجود واحد متحد مع العلم والارادة و
القدرة من الكمالات اللازمة للوجود اينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها
الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو
مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمال ولم يحصل تمامه يكون
مشتاقا الى الحصول لما يفقد منه شوقا بازاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون
للهيولى غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها نوعا خاصا من الانواع الطبيعية ولست اقول ان لها
شعورا حسب ما يشتاق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير
والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمال بجميع الصور الكمالية وان كانت في ازمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في آن
واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد
حصولها وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي الذي ما له شعور ضعيف يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته
من المشتاق كما يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يثبتوا بالاعتبار الاول من جهة
ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها لكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار
الثاني غاية الشوق لانها بازاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبارها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها
هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب ومما يؤكد هذا القول هو ان يتوجه ما ذهبنا اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني
في الجواهر المجردة وخصوصا في الجواهر العقلانية والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية التي
هي جهة حركاتها وتوجهاتها الى الاستكمال لانها الثانوية لجبر نقصاناتها الاولية طلبا للرجوع الى المنبع الذي ابتدأت منه فهي انما
يكون حيثية تشوقها الى الكمال فالمشتاق وان كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ
والتخلص عما اورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا يجوز ان ينسب الى الهيولى فممنوع
بل غير صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور لم تعتبر ولحسب اعتباره اياها مطلقة

مبهمة ناقصة مبهمة في غاية الابهام لكنها تصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي بها
تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصل نوعيتها متقررة فهي اذن باعتبار تحصلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها اشواق نفسانية الى
كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او منطبعة وباعتبار تحصلاتها النفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية
الى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع
والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله الشوق النفسي
الى اخره فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات المقدمة الممنوعة واما قوله ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن
الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة
الصور في كل واحد من الازمنة وبكل من الاعتبارات حتى يرد ان الشوق ليس الا لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى
بحسب ذاتها بذاتها لها شوق الى الصورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة واذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة
الكمالية نوعا لها سلوة واطمينان وعنا وعدم تشوق بل الشوق حاصل لها عند نوعها وتحصلها بتلك الصورة الى ما يزيد عليها
من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار الى كافة الصور بل انما كفت
حاجتها الى بعضها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة الى سائر الصور كامرأة لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات
ود وغد الى رجل بعد رجل ما دامت هي كذلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث تشوقها الى التلبس بها والاستكمال بوجودها
فكل صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون بالامكان من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم
يخرج بعد من القوة الى الفعل الى قدر مقتضاه وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية
ويكون بحسبها الشوق المناسب لها الى ان ينتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمالات
الابدية والخير الاقصى والصورة بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات
وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الاشواق ويتم فيه الخيرات واما قوله ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى اخره فنقول فيه الجناد
على ما ذكرناه من الشوق الاول وهو كون تشوقها اما لاجل الخلو عن الصور كلها ان ابدا تخلو بحسب ذاتها المجردة او لاجل الخلو عن الصورة التي
يفقد عنها ويمكن حصولها واما قوله ومع هذا فكيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور انما يابيها الصور الطارية الى اخره ففيه
ان جهات الطلب والحركة الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك
الى الصورة اي صورة ما فاذا وجدت فينبغي لها ان تبقى وتدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات اي يكون مادة للجميع فشانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها فكان لكل منها حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها ان تبقى على الوجود الذي لها والذي لها
بحق نفس ذات المادة ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان يوفي لها هذان الحقان والاستيهالان
معا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه الى مدة وتوفية تلك الى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه والمعطي لكل
قابل مستحقه فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك فانه ليس وجود احدهما وبقاؤها
اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير
اختصاص باحدهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطي لها ويتصل بها
احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويعاقب كل منهما الاخر اذ عند كل واحد منهما حق ما عن مادة الاخر وبالعكس فالعدل
في ذلك ان يوجد بمادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما
واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها انما يكون الى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفائدة لكمالها الاتم وهكذا الى غاية
كمال وصورة منها لا اتم ثم اعلم ان للاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الاقصى
سلسلتين عرضية وطولية فما ذكرنا من تشوق الهيولى الى الصورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور
المتعاقبة المتضادة وهي التي تكون للتخصيصات من الصور المتفاسدة العنصرية ومما ذكرنا ثانيا من تشوقها الى الصور المترتبة في
الكمال المترقية في الخيرية التي يكون منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوقها الطولي في الصور المترتبة ذاتا المتلائمة من غير تضاد

كمالية

وتعاند بينهما بل مع تكامل كل منها بالحوق ما بعقبها وهذه السلسلة من العلل والمعلولات اذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائية
للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها الى لا حد ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية
لغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجعله هذه تشنيع ونسبته الى جماعة من اجلة ماهو اورده
من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الاعلى
والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد اذ ذات
الموجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود وحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن ممكن الادراك والحصول فلا شوق ايضا وجهة القصور المتدارك والفقد الكمال
المنتظر كما علمت مرارا انما هي الهيولى الاولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما يظهر
من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة باحكامها وتلازمها مع الصورة ثم ان العجب ان الشيخ مع انه اثبت في رسالة عملها في العشق
حال تشوق الهيولى الى الصورة بوجه لا يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات
الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة فقال ان كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين
عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجودها فاما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها اليها موجودة
ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان
كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في ذلك فالهيولى
كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دميمها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا هذا
كلامه في تلك الرسالة **فصل** في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة اما الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء
به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للاسود او لم يكن كذلك وهو المختص باسم
المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة ليست علة صورية للمادة لانها
ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد نبهناك على ان لكل مما اشتركت معنى
وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معاني العنصر جميعا اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق الى الكمال
واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلثة مترتبة بالعموم والخصوص فالعام ذات
والخاص مقوم الذات والاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر فاسم الطبيعة متناول للمعنى
الثالث من الجهات الثلث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي الحيثية
التي يكون بها الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط مثلا اجزاء الصورة
بالقياس الى تقويم النوع صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للاثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها الانواع
بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة اخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورها
التركيبية مغايرة لطبائعها فان قلت اذا كان لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد
لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه قال الاجسام المركبة لا يحصل هو بانها بالقوة المحركة لها
بالذات الى جهة واحدة وان كان لا بد وان يكون هي بما هي من تلك القوى فكانت تلك القوة جزء من صورتها بل يجتمع منه عدة معان فيحد
كالانسانية فانها بتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع ان يكون المجموع امور غير
معقولة نافية في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها مستقلة بالتقويم
فيجب ان يستغني بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احدها فقط فلا يكون
الاخرى صورة واما ان لا استقلال بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد على ان ذلك يستحيل
ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها فيكون المادة مقومة فيكون سابقا
عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع يكون سابقة عليه فلو تقومت المادة بذلك

المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالآخر وهو محال واذا ابطل القسم الاول فبقي احد القسمين الآخرين لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم
الثالث وان يكون للطبيعة وساير الصور بحيث تقويم المركب لكن على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وما
نحن فيه المختار عندنا هو القسم الثالث اي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرايط حدوثها والا كما حققناه
في مباحث الكليات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية
حظ في التقويم لكانت اعراضا وهي جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان يكون صور البسايط مقومة للعناصر
التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع قلت هذه عقدة تنحل بالاصول
التي سلفت منا فنذكر ليظهر لك جلية الحال ثم انه من المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا لشيء واحد بعينه ولا استحالة في كونه
جوهرا لشيء وعرضا لآخر ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في نفسه لا بقياس
كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء آخر لانه ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف والامور النسبية التي لها
هويات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما يقاس اليه فصور البسايط مقومة للبسايط وخارجة عن حقيقة
كل من المواليد المعدنية والنباتية وان احتيج اليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات
فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط في وجود الحيوان
وليس بمقوم داخل كما تحقيقه مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول
معناه في ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون الحد زيادة على المحدود وسيجيء ايضا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته ومن العجايب انهم
مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية فهل لهذا الحكم معنى الا كون طبيعة كل
منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها
كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة

فصل في الغاية وما قيل فيها اما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمت وهي
قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل لو
كانت في القابل كتمام الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل

فصل في تفصيل
القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمادة والصورة
علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول
في وجوده علة غائية ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح
ومنه ما يكون لغايته غاية ولغايته غاية غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان الجميع اوساطا
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان
هذه الامور في مباحث

المبحث الاول في العبث واثبات غايته اعلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة
المحركة اي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو والذي قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال والعقل صورة ما مرادة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة
سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق ولا مرية في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال كما سيتضح لك من ذي قبل انه تعالى
من ان تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فقد تبين ان الحركات الارادية تتم بالاسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة
هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته
اليه وربما كانت غيرها كما اشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المشوقة
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المحرك فقد تبين ان غاية الحركة
في كل حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التي يكون في عضلة الحيوان لا غاية لها غيرها بخلاف المبادي

قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان انتهى المبدأ القريب الاقرب والمبدآن اللذان قبله اعني القوة الشوقية مع ما قبلها
من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثا لانها غاية ارادية واذا طابق ما انتهت اليه الحركة الشوق التخيلي
ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده
هو مبدأ الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية
كاللعب باللحية فيسمى الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية للمبدأ من تلك المبادي
من حيث انها غاية له اذا لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الحيوانية
على التفصيل المذكور والشرايط المبينة فقول القائل ان العبث من دون غاية البتة او من دون غاية هي خير او مظنونة خير غير صحيح
فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدء فكري البتة فليست
فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيرا بالقياس اليه فان كل فعل نفساني فلشوق
مع تخيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به فان التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب الى
غير النهاية ثم ان لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا من يلعب باللحية مثلا علة لا محالة اما عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال
الى هيئة اخرى او حرص من القوى الحاسة ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لذيذة والانتقال
عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي وتخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان
وظني بحسب الخير الانساني فليس هذا الفعل خاليا عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا عقليا

المبحث الثاني في الاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها
وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبايع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة واجتمعت على
هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انباذقلس فزعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك
حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوايد ليست مقصودة للطبيعة
مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو والنمو لكنه كعكسه
نظام لا يتغير ونهج لا يهمل فلما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو
والنمو ايضا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا بخرت
الماء فتخلص البخار الى الجو البارد فلما برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح
وليس كذلك بل لضرورة المادة ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه
القصار وتبيض وجه الثوب فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاما فنقول ان الامور الممكنة منها دائم
ومنها اكثري ولكل منها علة والفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه معارض والاكثري قد يعارضه معارض فالاكثري يتم بشرط عدم المعارض
سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة مع التصميم وتهيئة الاعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وامكان الوصول الى
المطلوب يتبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن الامور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يحصل على الاقل كوجود
اصبع زائد اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجودهما انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبا وذلك مثل
ان يشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما له
طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى هذه الطبيعة
الجزئية وان كان نادرا قليلا بالقياس الى ساير افراد النوع فاذا حقق الامر في تكون الاحوال الاتفاقية انه دائم بشروطه واسبابه ففي صيرورة
المبادي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها
وعللها واما بالقياس الى المسبب الاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا كما وقع في السنة الحكماء الاشياء كلها عند
الاوائل واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودا بالاتفاق فان من جاز

بة على كثرة فهو بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقته الى الكنز اتفاق واما بالقياس الى من احاط بالاسباب المؤدية اليه لدى الاتفاق
بل بالوجوب فقد ثبت ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون يكون لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض وربما
يتادى السبب الاتفاقي الى غايته الذاتية كالحجر الهابط اذا انشج ثم هبط الى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية وربما لا يتادى الى غايته
الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الهابط اذا انشج وقد توقف فالاول يسمى بالقياس الى الغاية الطبيعية سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا والثاني يسمى بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا اذا تحقق ما قدمناه فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لا
طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى الطبيعة او الارادة فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتيهما فاذا لم يكن اولا امور طبيعية او
ارادية لم يقع اتفاق فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما اذا قيس اليهما من حيث انه لا
الكائن في نفسه غير ممتنع عنها اذ ليس دائما ولا اكثريا لكن يلزم ان يكون من شانها التادية اليها اصلا لم يكن في ذلك الامر انه اتفق مثل
كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لا يقال انه قعد زيد فاتفق انكساف سببا الكسوف للشمس اذ ذاك ليس الى اسباب المؤدية فيكون غاية ذاتية له
طبيعية او ارادية فظهر ان وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق مدخل بالقياس الى بعض افرادها فان نسب الى الاسباب
اوجب بمقر الطبيعي كله بط واما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الاول انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل
الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختاره وتعينه من بين افعال يجوز اختيارها
ثم يكون لكل فعل من الافعال تلك غاية مخصوصة يلزم تادي ذلك الفعل اليها الذاتية لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة
عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل
ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روى الكاتب في كتبة
حرف او العواد في نقرة يتبلد صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد
الى حك العضو من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا تشعر
لها بذلك وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وواردات خارجة عن مجرى
الطبيعة اما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو ايضا متادٍ الى غاية وذلك لان
له سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة
اليه وتغلبها على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد ولكن
كل مدد نال يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول كما سيجيء في علم النفس فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض والتحليل
سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس الى بدن جزئي فهو غاية بالقياس الى
نظام واجب لما اعد للنفس من الحيوة السرمدية وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية التي
بسببها تستعد للاخرة على ما يعرف في علم النفس واما الزيادات فهي كاسية لغاية ما فان المادة اذا فضلت افادها الطبيعة الصورة
التي تستحقها ولا تعطلها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن بمجموعه ونحن لم ندع ان كل غاية للطبيعة
يجب ان يكون غاية لغيرها واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات ارضية للنظام
الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات فهي اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوى
المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض فانما
هي توابع ضرورية وتستعمل اقسام الضرورة الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء ابطال مذهب انباذقلس بما
مبنية على المشاهدات وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على انه من الرموز والتجوزات وانه يخلق
عليه لدلالة ما نصفه ووجدنا من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل الواضحة ان البقعة الواحدة اذا
سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبتت البر برا والشعير شعيرا فعلم ان صيرورة جزء من الارض برا والاخر شعيرا لاجل ان القوة الفا[علة]

تحركها الى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس بالماهية الارضية بل لان قوة في الحبة
افادت تلك الخاصية لذلك الجزء الارضي فان كانت افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان لم يكن كذلك
القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة والا لم لا ينبت الزيتون برا والبطيخ شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات اذا تادت الى غايات صادقة كان ذلك في الاول ولهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقول
ماذا اصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير وان لم يعقها عائق وايضا
انا اذا احسسنا بقصور من الطبيعة اغثناها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة
الى افادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود

المبحث الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا افعل الله
خاليا عن الحكمة والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي
في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وان لم يكن للقوة العقلية او الفكرية متمسكين بحجج هي اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال
الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان
من جملة المرجحات لا فاعلنا في هذا العالم امورا خفية عنا كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال
الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات الصانع فان الطريق الى اثبات ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا
هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن
عن ترتب نقيض النتيجة عليها وربما يحلو في الانسان حالة ترتب الاشياء الاحكام لا لاجل الارادة الجزافية التي ينسبونها الى الله تعالى فهو لا
القوم في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق ومنها ما مر من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية
ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يخصص
احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض وقوع
هذا الجانب ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر هذا
كاف في افتضاحهم فان المريد لا بد ان يتصور ما تعلق اذ الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق
ببعض الاشياء نعم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده رجح احد جانبي امكانه يحصل ارادة مخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة
كما مر وانوى ما يذكر من قبلهم امور اوردها صاحب المباحث المشرقية الاول ان الفلك متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان
للقطبية ودائرة لان تكون منطقة وخط لان يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان جائزا ان يجب للذات
ان يكون القطبان غير هاتين النقطتين وكذا المنطقة والمحور بكون عظيمة اخرى وخطا اخر لتشابه المحل والثاني ان لكل فلك حركة ما
الى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع حركته الى كل واحدة منها وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة دون غيره مع تساوي
النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي
في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع اخر من فلكه الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل
والجواب عن الاول ان تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما
فانه لولا الحركة لم يتعين دائرة المنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مباديها
العقلية وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث مع ان تعين موضع ما
للكواكب انما حصل بالكوكب لا قبله والا كان معينا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل وعن الرابع ان لكل جسم من
الحدود وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على
خصوصية السبب قبل البرهان ولنا رسالة منفردة في حل هذه الاشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الكرب
عن القلب من اراد الاطمينان فليرجع اليها فالحاصل ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع ومقتض لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون المساوي راجحا بان يجوز ذلك من العاقل الا قولا باللسان دون تصديق ما بالقلب بعد
الداعي هو غاية الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج من ذاته لكان

نا قصة في الفاعلية ويستعمل انه مسبب لاشيا وكل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته فالغايات كسائر الاسباب تستند
فلو كان لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان ذلك خرقا للفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيها هو غاية داعية لصدور
تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعم وهكذا حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعم غاية الجميع كما هو فاعلها وبيان ذلك انه سنقرر لك
انشاء الله تعم ان واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج لشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء
من حيث كونها صادرة عنه فالواجب تعم يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعم فالغاية
في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعليته لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان القوة فينا لو كانت
شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرا للفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها لا لاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت فاعلا وغاية

وهم وتنبيه

ما وجد كثيرا في كلامهم ان العالي لا يريد السافل ولا يلتفت اليه والا لزم كونه مستكملا بذلك السافل
لكون وجوده اولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضر ما لا ينافي ما ذكرنا اذ المراد من المحبة والارادة المنفيين عن العالي
بالنسبة الى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعية فلو احب الواجب تعم فعله وارادته لا
لكونه اثرا من آثار ذاته ورشحا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من احبابه تعم لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرا له تعم بل بهجته انما
هي بما هو محبوب بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله وما قرأ القاري بين يدي الشيخ ابي سعيد
ابي الخير رحمه الله قوله تعم يحبهم ويحبونه قال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا
مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله
للخلق عائدة الى المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعم لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان
كما قيل شعر او ما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعاقبة الى ما لا نهاية

ولتمهيد لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد لتتم القطع وهذا يسمى نافعا اما في الحقيقة او في
الظن ومن هذا القبيل الموت واما لزوالنا الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما للمنزوع للغاية
فيكون في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذكى للقطع وانما لم يكن منه بد لا لذكيته بل لانه لازم الحديد الذي لا بد منه الثالث
الذي يكون حصوله مترتبا على حصول الغاية اما على طريق اللوازم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وغاية الحركة الفلكية
ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري
ووجود الشر في عالم الفساد من هذا القسم اعني الضروري فانه لما وجب في العناية الالهية التي هي الجود وجود كل خير وكان منها مبدء المركبات
من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود النار مودبا بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد
بعض المركبات واما انها كيف تصل النار الى ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الكلي
فالضرورية بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس الى امر اخر والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسياتيك زيادة الايضاح
في باب العناية انشاء الله تعم فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة
المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان توجد الماهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى
الشخص الواحد منها فلا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء
الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث
ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات الذاتية متناهية
فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك واما
الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة في القوة الى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل
وذلك لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما
سمعت واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد بما هي العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية

بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهذا الكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه

فصل في الفرق بين الغاية والخير

اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او هي اعلى من الكون
فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان تكون موجودة
في نفس الفاعل كالاستكنان وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك لانه ما لم يكن الغاية متصورة في نفس الفاعل
لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون ففي القسم الاول منها نقول اذا
قيس الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيس الى الحركة كان نهاية لان الغاية يوجد بها الشيء
فلا يصح ان يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل به والحركة تبطل مع انتهائها واذا قيس الى الفاعل من حيث استكمل به وكان قبل فيه بالقوة
فهو خير لان مزيل القوة مكمل والعدم شر والحصول والوجود يكون خيرا واذا قيس الى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة
فله نسبة الى امور اربعة وبكل حيثية له اسم خاص وفي القسم الثاني فاذ هو صورة او عرض في الفاعل اذا نسب اليه من حيث استكمل به كان
خيرا او من جهة انه مبدء حركته كان غاية فقد تحقق ان كل غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي
مبداها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة ولك ان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة
امرا واحدا كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له باحد الحيثين
بالذات وبالاخرى بالعرض مثل ان يبني الانسان بيتا ليسكن فانه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة اولى للبناء
من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن فهو من حيث كونه مستكنا علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم
غايته بالاعتبار الاول البيت صورة في مادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت

فصل في الفرق بين الخير والجود

قد علمت ان الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائية للفعل وبحسب نحو اخر من الوجود
معلولا لمعلوله فلها بهذا النحو من الوجود قياس الى الفاعل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه فهو بالقياس الى الفاعل
الذي لا يكون منفعلا به او بشيء يتبعه كان وجودا وبالقياس الى الفاعل كان خيرا والخير بالجملة ما يطلبه كل شيء وهو الوجود او كمال الوجود
واما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لما لا يليق للموهوب له ليس بجواد كمن يهب سكينا لمن يقتل به مظلوما وكذا من اعطى فائدة
ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او صيتا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون
بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا فقيرا لانه طلب
شيئا ليحصل له ما هو اولى به والحب من كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا في ذاته واذا توقف كماله
على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر كمال غيره او نفي الفقر عنه او ايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له ان كانا
بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه في حد الامكان
لان الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع الامر الى اخر الامر الى غرض يتصل بذاته فان
سؤال لم لا يزال يتكرر في العرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من خير يعود اليه او شر ينفي عنه فيقف السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال
الشر عنه هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه اعني ذاته فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص وبالجملة
الغرض يطلب شيئا ليس له هذا تلخيص ما وجدنا في كتبهم

تعقيب وتحصيل

اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة
من الحكمة بل افضل اجزاء الحكمة وما ذكروه في الكتب ففيها مساهلات واشياء غير منقحة لا تنقح الا بالكلام المشبع والتعمق البالغ في
الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر في
العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه
تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي ياكل ليصير شبعانا
وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع
ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فنعلم ان العلة

الغاية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا ستزيح اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني للمسجد(?) والمحصل لرضا انسان بفعله لا يحصل الا لمصلحة تعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يحمل الفاعل على كونه فاعلا او ما يترتب على الفاعل ترتبا ذاتيا وكذا تقسيمهم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا من طلب مكان للملاقاة عن غيره او للقاء صديق اذ لولا اولوية او طلب فرح او انتفاء يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير بما ذكره بعضهم من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر هي النهاية المترتبة على الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لو لم يكن كذلك بل بان المراد هنا ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد يوجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات ووجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلا ينحل(?) علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت العلة الغائية كما صرح به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فانهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف لم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او اعلى منها الى لو فرضنا الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مستقلا في ان يكون فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي تترتب على فعله من دون الالتفات اليها من جنابه الاقدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى افادة الخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت به عقول الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول كما ان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكمالها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها فالكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات باسرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم واعتراف مقر بوحدانية الحي القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها والى هذا الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان كل واحد من الهويات المدبرة والاثبات الصورية لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريته هويته المستفادة عما هو الخير الاول نافرا عن النقص الخاص به الذي هو شريته المنبعثة من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما توخته الطبائع وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق اليه عند بينونته ان كان مما يباين ولا اتحاد به عند وجوده فان كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقودا فالخير عاشق الخير اما الخاص به اذا كان من الخيرات الخاصة الامكانية او المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يتخلله شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل او سينال من المعشوق وكلما زادت الخيرية و اشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية فاذا عشقه له اكمل عشق واوفاه والصفات الالهية على ما ستعلم لا تتمايز عن الذات فاذا العشق هناك صريح الذات والوجود وسائر الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او مقتضيا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس او تخيل وهي الفاعلة

للامور المتأخرة السافلة بالمقدرة العالية والمحيطة بالشريفة ثم النفوس العالية الالهية بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتعقل وامساك المتمثل فيها والطاعة اليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة اليه يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدئها الاعلى وحكاية عن تدبيرها للاشياء فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه واما السفلية فلكل منها انقياد للعالي وخضوع وطاعة لما اشرف منها واقرب الى العالم الاعلى ورشح خير للسافل فانظر الى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للاذابة والطرق فهذه اقرارها بالعبودية وخشوعها وخضوعها فكل ما هو اسرع للقبول وانور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما امعن في عقلة عن ذلك ولا ينتفع به كالمدر والحجارة فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما قال الفرس درخت سرو بباد شمال پنداري همي فنالد دست وهمي كند دكام فهو ساجد وراكع ومسبح ومقدس باصطكاك اوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من ازهاره وانواره وتسليم ثمرته الى الحيوان والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه بمعجبت ما ذهب وحمله الاثقال الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنه عاص ومتكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فهذا من اجل العبادات الذ... ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية وله فضيلة النطق وشرفها القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردودا الى اسفل السافلين لان الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجد وراكع لربها وهو لم يسجد والحيوان خاضع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والشقاء فتشبهه بالمبدأ بحسب القوة النظرية في ادراك المعقولات وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات امورا كلية وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكره حتى يتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالتلذذ الى اللذة بل بالتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق القتال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة وقد يظهر هذا للافاضل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والتزوع الى الممات وحب الاخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه فهم حق بل لا فهم شعر يغني(?) عن بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها رموز اذا استقصيت قادت الى البرهان وبالجملة المقصود ان الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية لها تشبه بالمبدأ الاعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي الى طاعة العلة الاولى ودين فطري ومذهب جلي في الحركة نحوها والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالقوى الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبائع والنفوس الارضية لا تحرك موادها لتحصيل ما يخصها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا انتهاء ومن انتهى من جهتها يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع الحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المتحركة اليها الا الى ما يخصها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبائع الافلاك في ان مطلوبه ايضا ليس ما يحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه ويلائم له كما اشار اليه المعلم الثاني ابو نصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والارض برجحانها كيف ولا شيء الا ويجد فيه شوقا الى محبوب وحنينا الى مرغوب طبعا او ارادة قال بعض العرفاء لعمري ان السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها لشأنا في هذا الشأن ولعمر الحق لقد اتصل بالسماء والارض من لذيذ ما نالنا من تجلي جمال الاول ما طربت به السماء طربا رقصها فهي بعد ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط وسريان لذة التجلي عندهما ومشاهدة لطف الازل هي التي سلبت قدرتهما كما قيل في الشعر تذللنه من عظيم اللطف سكر وهذا من حق الشوق سكر فان قلت الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب ان تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا عنها كذلك فيكون شيء واحد اول الاوائل واخر الاواخر قلت قد مر ان تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت

من الكائنات واما اذا كانت مما هي ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية متقدم عليها علما ووجودا باعتبار وفي
الكائنات متاخر عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الاشياء
كما سنبين من علمه وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة
لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقي فبحسب الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته مصحح الاعتبار الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق
يقتضي حفظ كمالاتها الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لتتشبه بمبدئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق
بين الغاية الذاتية والغاية العرضية **شكوك وازاحات** قد تحقق لديك ان كل فاعل يفعل فعلا لا لغرض غير ذاته فهو
فقير مستفيض محتاج الى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب ان يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه
وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود
اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان اشتبه
عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره اياه
لحصول صحته معتقدا انه قد استفيدت الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيرها فاعلم ان قصد الطبيب غرض ليس مفيدا
الصحة بل انما مفيدها مبدا اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا
والمفيد انما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد جواب
بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطا سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فان العلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب ان
يستكمل به بحسب الدافع جواب ربما يكون الفاعل بحسب جوهره اشرف مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية التي
هي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال اذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى ما فيها فكيف حصل منه الوجود
على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام ولم لا حد ان ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون اجزاء العالم على وجه يترتب عليها
المصالح والحكم كما يظهر للتامل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات ككون
العين للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ
والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكرها الالسنة والاوراق ولا يبلغ لضبطها الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير
ذاته ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما
ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات
الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما يجي
كيف وغاية كل علة لما بعدها كامر سبيلها هذا السبيل من انها لا يجوز ان تفعل فعلا لما دونها ولا ان تستكمل بمعلولها الا بالعرض
ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول وان كانت تعلمه وترضى به كما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها
من التبريد والتسخين والتنوير حفظا لكمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام
نصيب وكذا مقصود السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الاسفل بل ما فوقها وانها من طاعة الله تعالى بالخير الاقصى ولكن يترشح منها
نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم بخروش لا اله الا هوست غافل بكجا نكه دشمنانست او يا دوست دريا بوجود خويش موجى دارد
خس پندارد كه اين كشاكش با اوست فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدا كل خير وجود حصول الاشياء على الوجه الاتم
الاقوم فهذه اللوازم باحسبي من غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا
ذاتيا لا اتفاقيا كوجود مبادي الشر وبعض هذه الطبائع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على
كمالها الاقصى يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبائع جسمانية لا شعور لها
بما يوجد ابه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى
ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا اخرا فلا يخلو من الثبوت ولا المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل

الروية والقصد بل الحق عندنا كما في القرآن المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم انا بنينا على قاعدة التوحيد التي
نحن بصدد تحقيقه ان شاء الله تعالى يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب الوجود
متصف بالوجود والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهوية الذات المتصفة بها مع جميع الاشياء الا انها
ذاته وبحال صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا سؤال
قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية
جواب هذا السند لا يحسن بمخاطبة الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية ذاتية
سواء كان مع روية او بدونها **زيادة تبصرة** قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه
ينساق الوجود وانكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما
بحسب الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه ولاجله
الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء
الى تلك الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل انبانا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني
قال كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معرفتنا كما انه الفاعل والعلة
الغائية لموجوديته ودلنا ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني الثلثة لوجود العالم
انما هي وجوده تعالى ولقاء الاخرة ولذلك بنى العالم ولاجله نظم النظام واليه ينساق الوجود الا الى الله تصير الامور **تذنيب**
قد تبين ان الموجودات العالية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد
هو الخير الاقصى فليعلم ان ههنا غايات اخر وهمية كما اشرنا اليه وتبعت لطوائف الاثام فمن الناس من هم سالكون اليها في تيه عمى
من غير بصيرة ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهؤلاء الطوائف مع ما لوجودها من شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة
ولا الله مولاهم وسيدهم وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي وهو شيطان من الطواغيت فان شئت سمهم عبدة الهوى وان شئت
سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكلا ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقاءه وجرى ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاه وهو يتولى
الصالحين ومن تعكس ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكل نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكل معبوده ووجهته كما في
قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هويه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى فكل من كان وليه الطاغوت
والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية فكلما امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب بمعناه في
ورود العدم فينقلب الى الدركات حتى يحل دار البوار عصمنا الله واخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا و
جعلنا من عباده الصالحين الذين يتولاهم رحمة يوم الدين **فصل** في تتمة الكلام في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا
المقام قد سبق القول منا في ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد بما بالعرض حيث وقع في كلامنا هو ان
يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيا لا حقيقيا الا ان له علاقة اتحادية او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف
الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة
بواسطة ارتباطها معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية على النحو الذي
يختص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف لك في مباحث الجعل ان الجعل لا
يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح الا ان يكون متعلق الجعل والتاثير والافاضة وما اشبه هذه الامور مرتبة من مراتب الوجود لا المهيات
فالمهيات على صرافة امكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون ان تخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور
والقائلون بثبوت المعدوم والممكن انما غلطهم لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك المهيات وقد علمت ان هذا
من فاسد القول اذ المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ لا ظهور لها ولا تمايز
بينها قبل الوجود اذ الوجود نور يظهر به المهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشجار والاحجار و
الاشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الابصار والعيون فكل مرتبة من الوجود يظهر بها مهية من المهيات

لاتصافه بها واتحادها معها فالم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك المهية المنسوب اليه المتحدة بنحو من الاتحاد بشئ من الاشيا
لكن بسبب ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها انها هي هي وليست الا هي فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة
ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شئ من هذه الاشياء لها واما اذا اريد بعض هذه الاشياء سلب بعض آخر نحو ذلك السلب
صادق في حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود ولا ثبوت السلب ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب
صادقة في حقها ازلا وابدا اذ لا ذات لها حتى يثبت لها شئ من الاشياء وارتفاع النقيضين انما يستحيل عن الشئ الموجود من حيث كونه موجودا
لا من حيث كونه غير موجود فالم يعتبر للشئ وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا يكون موجودا الذاته لا يمكن ثبوت شئ له والحكم به عليه فالحكم
على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية ولوصافها الاعتبارية السابقة الازلية من الامكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون
واشباهها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبر
عنها بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود اصلا معنا
ما قررناه فالحكم على المهية بالوجود ولو في وقت من الاوقات انما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشئ و
ما يصحبه ويلزمه فكما ان لوازم المهيات التي هي امور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على المهية الى جعل جاعل وتاثير علة لا علة
المهية ولا علة غيرها كما ذهبت اليه كافة الحكماء والمحققون وقد دلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ومن هذا القبيل لحوق بما
الشرور والاعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون لحوق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدء الاعلى الخالي عن النقص
المقدس عن النقص في الافعال تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك نقول لما حققنا وبينا ان اثر الجاعل وما يترتب عليه لما هو الا نحو من انحاء
الوجود ومرتبة من مراتب الظهور لا مهية من المهيات بل المهية تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمحقق والصادر
من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية ونسبة المعلولية الى المهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية
اليها ولا يتوهمن احد ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث نحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لا مثل
الحكم بالابيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قيام حقيقيا فالجسم في مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف
به في مرتبة وجود البياض لان وجود شئ لشئ متاخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية اذ لا قيام
الوجود بالمهية ولا وجود ايضا للمهية قبل الوجود ولا ايضا منتزع الوجود في نفس المهية فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية
فضلا عن الوجود الحقيقي بل المهية ينتزع من الوجود لا الوجود من المهية فالحكم بان هذا النحو من الوجود انسان اولى من الحكم بان مهية
الانسان موجودة لان الاتصاف بالشئ اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع
منه تلك الصفة وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان الشئ ما لم يكن موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام
وصف اليه او انتزاع حكم من الاحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والوجود وقد تبين انه الوجود
لا المهية فقد تحقق ان العلة كيف تكون علة بالذات اي الحقيقة وكيف تكون علة بالعرض اي بالمجاز ولا نزاع لاحد في ان للعلة
جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الوجود او المهية او انضياف المهية الى الوجود او اتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين
الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد وضح ان ليس في الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد تبين ان
المهيات الوجودات الخاصة الامكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق فالعقل ينتزع من الاشخاص الوجودية
الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي والحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذي هو ايضا نحو من الوجود فلهذه المعاني الجزئية
او الكلية الذاتية او العرضية صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يفعلها من
جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه
فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره على هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم في النوع البسيط كالسواد الظاهر
ان ليس في الخارج لونية وشئ آخر امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقول جعل لونا فجعل سوادا بل جعل وجوديهما
واما في غيره فالذاتيات المتغايرة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات
في كونه جسما ونماء وتعينه بالنفس الحيوانية وجعل وجود النفس حتى اذا زالت النفس عنه يبقى وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات

الجسم غير جعل وجوده

وجعيته باقية الوجود قلنا قد سبق ان الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في تميز الاول عن الكل بالوجه
الخارجي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ومحصل الكلام ان
جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات
الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للمهيات الممكنة في ذاتها وجودا بل انما
يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما
اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان
هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول
عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك
السرمدي والبطلان الازلي للمهيات الامكانية والاعيان الجوازية فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون
الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار
وكلما يتراءى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان
بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله وغيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود
الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما
امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنوره وقع الادراك لان اعيان الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت
بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص
الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر
الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو
ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور
ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات
فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو
اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق
واذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتي
البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تعالى **نقل كلام لتقريب مرام** قال بعض اهل الكشف واليقين
اعلم ان الامور الكلية والمهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود
العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها
فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود عيني بهذه الامور الكلية التي لا يمكن
رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان تكون معقولة سواء كان ذلك الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ
نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول نسبة واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب
ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة
عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو الحي العالم وحقيقة
العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث
فانظر ماذا احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم
العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما به محكوما
عليه ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود العيني
فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية في كل شخص

يتشخص من هذا النوع الخاص له لم ينفصل ولم يتعدد بتعدد الاشخاص كما برهنت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من
ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اولى واقرب من ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود
العيني هناك وما ثمه جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اولى واحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز وفيه تاييد شديد
لما نحن بصدده من اقامة البرهان عليه انشاء الله تعالى اذ قد علم منه تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لاحظ لها
من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب التعقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها فكما ان ذات الواجب تعالى
الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه
مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب غاية الكمال والتمام وهو
فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب شيء الخير الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى وجود غير وجود ذاته
حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم بها على
وجهه الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي اشعة من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها من الامور الكلية
المسماة بالذاتيات ان كان منتزعة من نفس وجود شيء او بالعرضيات ان كانت منتزعة من امر لاحق به متاخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الاحكام
عنها ولا الحكم بها عليها الا بعد صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المطلق لانها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى
واستفد ايضا من كلامه ان تخصص الاشياء وتعينها كموجوديتها انما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه المعلم
الثاني ومما يفهم ايضا من كلامه وبسط القول فيه في موضع اخر ان كلا من العين الثابتة والوجود العيني منعاكس الحكم الى الاخر يعني ان الماهية
يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية وبعض نعوتها وهذا سر يستفاد منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي هو
محل حيرة العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائده ان جهة
الربط بين الاشياء هي معنى الوجود لا الماهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب جهتيهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة
الاتحاد بين الشيئين انما هي في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك
وقعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك
من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا
تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته انتهى فانه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره
فان وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورات اللازمة للماهيات اشارة الى امكانها
فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القران المجيد بصبغة الله ومن احسن
من الله صبغة ولا شك في ان لا ظلمة اظلم من السلب والاشارة في قوله لماهيته المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المبدأ الاول والموجود بالذات
انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهيته الكلية بل الماهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتنشأ منها لا بالاصالة في الثبوت
بل ينتزع عنها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحملها عليها ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتاخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه

فصل

في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى
طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة
ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا بان يكون ما بحسب جوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب جوهر فاعليتها فيكون فاعلا محضا
لا انه شيء اخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول له ما هو بذاته اثرا ومفاضا لا شيء اخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى
يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط
دون الثاني الا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات وذلك عند تجريدنا الالتفات لهما
فانا اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتاثيرها اي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام
معلوليته ظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فاذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق
ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول

مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هويتان مستقلتان في التعقل احديهما مفيضا والاخر مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول
ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ
ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا بالذات هف فالمعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافا ولاحقا ولا
معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدءا ومصدرا
وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدسة
عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حال او محل خارج او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع
وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا او سنخا فاردا هو الحقيقة والباقي
شؤونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه اطواره وشؤونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن
احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود
بين الحال والمحل وههنا اي عند طلوع الشمس شمس التحقيق من افق العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد
الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط الاوهام والان حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف
به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنوية الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شؤون
الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر
بحسب السلوك العرفاني الى كون العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتاثيره للمعلول الى تطوره
بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر
في تحصيله لعلك تجد رائحة مبتغاك ان كنت مستحقا لذلك واهله

عقدة وفك

ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان
يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا
ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا معلولا بالذات واذا كان العلية عين ذات العلة و
العلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل ما يضايفه اعني المعلولية وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية
والجنس لا يتقوم الا بفصل يحصله نوعا فيلزم ان يكون الواجب الوجود مركبا من جنس وفصل وقد ظهر استحالته فنقول الحق عنه
ان المضاف وغيره من امهات الاجناس هي اقسام الماهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا اخذت في تعريفات تلك الاجناس بان قيل
ان مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيرها وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن
تصوره الا مع تصور مفهوم اخر هو من باب المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده في الذهن وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور
والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته الا بحسب ما يقع عليه من اشعة فيضه ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية ان
الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض جوهر ذاته فيلزم الاشكال
في وحدته الذاتية والتركيب في اصل حقيقته الوجوبية من غير ان يتيسر للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية لذاته لماهيته كيف وقد صح
ان لا ماهية له غير الانية والمعية الكرسي نورها السموات والارض فالحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من
البرهان الوارد من عنده والنور الفائض في العقل من تاييده وانما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو برهان
على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هويته شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها
الخارجي اضافته الى الشيء لا يوجب كونها واقعة تحت جهة المضاف انقدح الاشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته
عالما وقادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاتها مستعدة للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس
الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليس واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصار
من المضاف المشهوري وذلك مما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي هو مبدأ كل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد
في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين ينبغي ان يكونا متعانقين في الوجود والمعية شانها في التقدم الذي يقابله الحدوث
لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والاضافة انما عرضت لماهيته

الجزئين من الزمان بحسب وجودهما في نحو العقل والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يابى عن الاستقرار والاجتماع اذ للعقل ان يحضر المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر ومما يحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول فان لاختلاف النشآت وتبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا يبعد ان يكون جهة واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود علة موجبة لحصول حدوثا وبقاء كالخارج وفي نحو آخر علة موجبة لحدوث وبقية البقاء كما في الخيال وفي طور آخر موجبة الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل ولنا مسلك آخر في دفع هذا الاشكال في اجزاء الزمان سيجيء في موضعه ان شاء الله العليم **تنبيه** ايا لشأن نزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول انا كانت وجودات الممكنات كلها تعلقية غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسمات المحدث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات فتثبت وتذكر ما اوضحناه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا النحو وجود في انفسها مغاير لوجود ما تحل هي فيها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية في كمال الموصوف اما بحسب تمام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء والصورة المنوعة له او بحسب فضيلة ذاته وكمال تخصيصه وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة اصل القوام والنمام فكل ما يتصف بصفة فانما يتصف بها لنقص في نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة الجوهر واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والوجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لانه غير متناهي القوة والشدة لا يمكن فرض كمال له لا يحصل بذاته ولا ينبغي ... فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة ذاته الاولى وما سواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المجيدة وصفاته المقدسة فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمام صورة لذاته ولا ما يترشح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فثبت ان علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكل حلية او صورة فانما يكمل بها شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من مكمل غير ذاته ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء وله السلطنة العظمى والقهر الاتم الذي يسلط عليه بالاضافة والتكميل ويتصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون الله العالم تارة وتارة صورة لا تهيئه قابلة للتغير والتبدل وايضا لو كان له كمال ممكن اللحوق به فتعرى ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخليه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق او لعدم مقتض اذ كل عدم ثابت لامر ممكن فهو لاحد هذين الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كماله يجب ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه والواجب لا ضد له ولا موضوع له واما وجود المقتضي له فالمقتضي اما ذاته واما غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني اما ممكن الوجود او واجبه او ممتنعه والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب لنقصانه اذ لو كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب هو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات لا يمكن ان يستند اليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا ينقص عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خير عنه لا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفادة اصلها من معلم الفلاسفة ارسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لا لامتناع علته امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات الابداعية على تجويز امكان وجوده واقعا في الخارج اذ ربما لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف هذا فاذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح برح المقال وعلو المرام عما يحيله مطار العقول باجنحة الافكار والانظار علمت ان نسبة الممكنات الى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات اصحاب العرفان والكشف ان العالم اوصاف للحق او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ الطور ونظائره

لقصور العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والانقسام ادفع من ان لا يتفطن بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة لونية حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة كيف هم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول مما ينادي بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الاحدية بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة لا انها المبعدة من وجه للاوهام واشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته الى مراتب الكثرة كما مر الاستشهاد به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد وجد بتكرره العدد اذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء ليس قولنا بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لا بشرط اي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء لاطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموجبة لنوع من الشرط فافهم ثم بتفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والاربعة وغير ذلك الى لا نهاية ولست هذه المراتب اوصافا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يتقسم معنا اليها ويتقوم وجوده بها فان كل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوعية لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق ولهذا قيل في العدد ان صورته عين مادته وفصله عين جنسه اذ التعين والامتياز في انواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي او عرضي صنفي او شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة والوازم متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب هويات الوجود بتفاوتها الذاتي معان ذاتية واوصاف عقلية هي المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مرارا انها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال الايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمية والمنطقية مثال الاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات واتصافها بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء **اشارة** الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات ويسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يوخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات **اشارة** الى حال الوجوب والامكان اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية والتغاير بين جهة الربوبية والعبودية واما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالامكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاط الامكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشأ عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار وجه هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه **اشارة** الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة اعلم انك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض وبعضها تابعة والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض ومجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر ومفهوم مرة في حقيقته ونوعه التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من راي افلاطون في المثل النورية وكل عقل انما يقع ظله في هذا العالم الجسماني كما تقرر وكلما هو ابعد من هذا العالم لكونه في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اخس جوهرا وانقص نيلا من غيره فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية

اي الذهني والعقلي والمادي هي مظاهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الا ترى كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها وكما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء كلية كانت او جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن او مبدء من مباديها الخارجية من الصور المنوعة في الخارج اليه يصير جوهرا خاصا يكون على اسم مظهر الاسم خاص من الاسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم فبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان او مكان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية على نحو الجهة وحدانية يتولد اسماء اخرى مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخرى مركبة منها تركيبا طبيعيا لصورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر وانواعها منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء الاضافية غير متناهية كذلك الاشخاص المادية ايضا غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو في شأن صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية وهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الاسماء اي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متغايرة بعضها عن بعض وان كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود وللجميع اشتراك في مطلق كونها اسماء غير الهي بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقائق متغايرة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لان كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب

تثبيت واحكام

اياك وان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية او التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية ومقدماتهم الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفا للوحي الشاهد وما وقع في كلام بعضهم ان تكذبهم بالبرهان فقد يكذبونك بالمشاهدة معناه ان تكذبهم بما سميت برهانا والا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فهذه المباحث السابقة وان كان فيها ما يخالف الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالية بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا نتحاشى عن اظهارها وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت ان يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في بعض ما يتوهم انها يخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسيء ظنك بارباب الحقائق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما في حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبي كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع او تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على مهيات الممكنات وهؤلاء ايضا قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا انها بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لاحد فيه ومن هيهنا يعلم ان كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اي اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون الاسماء الالهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة امكان تلك الاسماء او تعددها في الواجب او الجهة الامكانية فيه او التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان بالذات والاصالة في نحو من انحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية واللامفاضية انما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية فهي كما انها في المجعولية تابعة للوجود اي بالعرض فكذا في اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة فلا يلزم من تعددها

على هذا النحو العقلي لا الامكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول اذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير واذ ليس فليس وان تعددت معاني الصفات التي مصداقها ذات احدية بسيطة صرفة بحسب نفس الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية مشتركة بين الاسماء الحسنى كلها والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لا ينثلم بكثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يصدق عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والغيبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مرارا انها ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الاحدي اصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الاحكام والآثار بوجه عرضي لانا قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة لا يكون الا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي الى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية في الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر في العلم الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي والفيض الاقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها متعينا في حضرته العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فيحصل له التكثر بهذا الوجه

فصل

في اثبات التكثر في الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود بما هو موجود والموجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفننة وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعا وتخصصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق ايضا ثم ان لكل منها آثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف واراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان او اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستعداد فطري يمكنك ان تتنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة اخرى بها يتعين هويته الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصا فان ممكنية الممكن انما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذن هيهنا ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق واتصف بما مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق لكونه عين المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسريانه في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا في المراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة من طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي يحصل ما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما الاعتبار عليه لانه عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر محقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهني فالحقائق متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية وتعددها

اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الاذهان ويختلط عند العقول ولذا طعن في كلام هؤلاء الاكابر بانها تصادم العقل الصحيح والبرهان الصريح ويبطل به علم الحكمة وخصوصا في المقامات التي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء وجوداتها المتخالفة وما اشد السخافة في قول من يعتذر من قبلهم ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما لا يمكن ان يقع في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها الى عالم الاسرار لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم كيف والامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي مع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعا اذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الجود دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلة العقل التي هي كلمة من كلمات الله تعالى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية قال الشيخ الغزالي اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف حكم امثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من لم يقدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات راسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الاحياء بعد ذكر المراتب الثلثة في التوحيد حيث قال والمرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات ان الوجود الحقيقي واحد وان الكثرة فيه في حق من يفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد واسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب ثم ذكر ما يكسر به سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع اخر من المشاهدة والاعتبار واحدا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وسائر اعضائه وهو باعتبار اخر ومشاهدة اخرى واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار اخر سواه كثير بعضه اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية الكثرة ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما امنت به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة تدوم وتارة تطرء كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع اخر من كتاب الاحياء واما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتداله لا يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او تصنيفه فراى فيه الشاعر والمصنف وراى اثاره من حيث انه اثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله وعرفها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهذا الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني عن نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن

عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تثبيتا لقلوب السالكين مسالك اهل الايمان ودفعا لما يتوهمه بعض منهم ان هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الوجودات وتخالف النشآت واثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النحرير ان هذه وحدة يندرج فيها الكثرات انها وحدة جمعية اذا نظرت الى حقيقة الوجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى اخر غير ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فله ايضا اضافات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيات والاحكام الثابتة المطابقة للواقع الا ان منشأ موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه وسنتمم لهذا زيادة توضيح

فصل في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اوليها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره والوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه واثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا ولا متعينا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمخصصات وانما الواجب ذاته شرط ظهوره لا علة وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيد والتجرد في وصف واسم او تعين او غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار انها امور اعتبارية عقلية المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة هو الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو اخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية اي مبدأ للاعداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح الماهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم والحدوث والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء اخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا وبهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الاشارات الا على سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والاشارة الامن قبل اثاره ولوازمه وقد يمثل نسبة هذا الوجود الى الموجودات العالمية بنسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه ومبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الانتزاعي الاثباتي العام البديهي والمصدر الذهني الذي علمت انه من المعقولات والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي تعدد صور الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المعينة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه هيئته بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان بعده عن حضرة الوجود واسره في ايدي الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيي الدين الاعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه بنفس الرحمن والهباء والعنقاء

رفع اشتباه قد تنبه مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما اكثر ما بحثنا

لاجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقايد الفاسدة من الاتحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات
الممكنات وصيرورته محل النقايص والحادثات تعالى عن ذلك ان التنزيه الصرف والتقديس المحض كما اداه المحققون من الحكماء وجمهور ارباب الشرايع
والفضلاء من الاسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل اما قلت لم يجد لبصيرته
ولكن بديهة الامر له البصر وللاشارة الى هذه المراتب الثلث وكونها مما ينتزع من كل منها بعينها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة
في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والمقيد اثره وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي
بل الانبساطي وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل ومن حيث ان الوجود المنبسط الشامل
على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية ثابت الحقايق يسمى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات وهذا من تسمية الشيء
باعم اوصافه واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما الا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسيره لفاتحة
الكتاب اشارة الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله فيه امر معقول وراء ذاته ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له
والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للاحاده

فصل في اول ما نشأ من الوجود الحق لما تحققت وتصورت حسبما تبين لك
المراتب الثلث علمت ان اول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية
والجلالية باحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقايق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة
الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه
المنشئية ليست علية لان العلية من حيث كونها علية يقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي انما يتحقق بالقياس الى الوجودات الخاصة
المتباينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يخالف سائر
الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصححة جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر
الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في اسم الله الموسوم
عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فالمناسبة بين الحق والخلق انما تثبت
بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى الموجودات
المتعينة المتباينة المتخالفة الاثار فالاولية هيهنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والا فعند تحليل الذهن
العقل الاول الى وجود مطلق ومهية خاصة وتنزل خاص بحقيقته مكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار احديتها ذاته مقدس
عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله وجميع الاسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته
بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير المهيات والاعيان الخاصة الا
انه في كل مرتبة من المراتب الذاتية مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كما علمت امور متحدة مع انحاء الوجود المطلق ومراتبه
من غير جعل وتاثير انما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق اي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصا اي اتحاده بمهية المخصوص لما علمت
من بطلان الجعل المركب بين الوجود ومهيته فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الاسمائية الالهية منشأ العالم ووجوده
فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو مبنى التاثير والايجاد

تنبيه تقديسي لما تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي
يطرد العدم ويناقضه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذي قد تبين ان الوجود بهذا
المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذاته تعالى فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقايق والوجودات
وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الاثباتي كما في قولك ان زيد موجود شاعرا او زيد هو كاتب في هذا الوجود
النسبي كثيرا ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو مما يوصف بالعدم اذ لا وجود
له في الخارج مع تقيده بالخارج وكما ان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين
كالشيخين محي الدين الاعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرا ما كان يطلق الشيخ وتلامذته
الوجود على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق صاحب
المطلق

العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى ولكن لا اظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما نشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه
والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال آنجا او تبكر هستى ذات او است
جمله اشيا مصحف آيات او است وقال الفردوسي الطوسي في ديباجة كتابه جهان را بلندي و پستي تويي ندانم چه‌اي هر چه هستي تويي
وقال العارف المعنوي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ما عدمهاييم هستيها نما تو وجود مطلقي هستي ما واما عند علماء
الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم
على ذاته تعالى تسمية واما اطلاقه توصيفا ففيه خلاف لاجل الخلاف المحقق بينهم في ان كل صفة او فعل لا يوجب نقصا عليه ولا انفصالا
للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه تعالى ام لا قيل لا وقيل نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات
واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها
الانتزاعي وبه يحمل منعه عن اطلاق الوجود عليه تعالى ويكفره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء اذ لا شبهة في ان مفهوم الوجود امر
ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل كلام اولئك الاكابر المحققين على الوجه الذي حمله
وترتب عليهم تكفيره بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص و
امتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه الا بطريق خاص عند العرفاء هو ادراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد
ومن تامل في كتبهم وتدبر تاملا شافيا يتضح له براءتهم لا خلاف لاحد من العرفاء والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود بل
لذا اعتراضات بعض المتاخرين عليهم خصوصا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه
صدر الدين القونوي ترجع الى مناقشات لفظية مع التوافق في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق
المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلا ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى وظاهر ان الشيخ
قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع الى اللفظ فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على المهيات فيصدق عليه انه المنعوت
بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيده التعميم بكل نعت اذ من جملته نعوت الحدثان فانه في القديم قديم وفي
الحادث محدث ولا شبهة لاحد من العرفاء في تنزهه تعالى عن صفات الحدثان وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت
الواجبي فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي وصفة واجبية هي عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة
او حيثية اخرى عين ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته
بذاته اي في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته ونفوذ
كرمه وجوده وبسط لطفه وجوده ومنها ما قال في موضع اخر من كتابه ليس في نفس الامر الا الوجود الحق فكتب المحشي اي ولكن ظهر من
فيض جوده بجوده مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود حق وقال في موضع اخر منه اذ الحق هو الوجود ليس
الا فكتب المحشي بل هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولاثره وجود مقيد وقال ايضا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية
المهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان تنبهت لم تغفله فهو عين كل شيء ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو
والاشياء اشياء فكتب المحشي في حاشيته بل اصبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كل منها الى مجرد
تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيرا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها
اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة ويقع الغلط من اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار
ارادة احد معاني الوجود الحق او المطلق او المقيد ولا امر تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يعترف بعدم الخلاف بينه
وبين الشيخ في اصل الوجود ولما كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص اهل الله امر وراء طور العقول الفكرية قبل ان يكحل بنور الهداية
الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقرعات اسماع ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل
هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي والاحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث
مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين للاشارة
الى توحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته

واخرسهم عن نعته واعجزهم عن نعته فقطعت الاشارة على السنة علماء هذا الطريق وان زخرفوا له نعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك
التوحيد تزيده العبارة خفاء والصفة نفورا والبسط صعوبة ولهذا التوحيد تخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم
واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه اصطلحت الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم تشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما تشير اليه مكون وقد
اجيب عن توحيد الصوفية بهذه القوافي ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد **فصل** في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيانها بما انها كانت قد امنت من
تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدا خاصيا واذعنت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات
والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من انحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه
وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره
وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والمهية الخاصة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرها في كونها امورا
لا اصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المصداق في حمل شيء من المهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها
العيني او الذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهومات تلك الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء المهيات الخاصة امور
عينية هي نفس الوجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية
للوجودات وتلك المعاني الكلية حكاية لحال المهيات في انفسها والقبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها
الشهود ويباشرها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا
فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم اذ يفهم من نحو واحد من الوجود معان كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في
ذاته هو مسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لغيره تنور به سموات الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم
النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وتتبين مغايرة المهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتاثير كما اتصفت حقيقة
الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات فيتعاكس احكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مراة لظهور احكام الاخر فيه
بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل
بل ضياء نور واحد يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها وبتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والروازن
فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وامثالها
داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع
لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود واطواره وشئونه وانحائه
والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره باطوارها كما قيل شعرا وجود اندر كمال خويش ساريست
تعينها امور اعتباريست فحقائق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها
نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الامكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها
سيه روئي ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم ترجمة لقوله ع الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل
تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم احمد الغزالي مشيرا
الى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فراوا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك
الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم
محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق راى موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه
الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله
فان كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفاء كالشيخ ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات
وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن اذا قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها
منطبقة على ظواهرهما لا نحتاج الى تاويل بل نعلم انها الحق بلا شبهة وريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء

في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والاحاديث على مدلولاتها التي مفهومها الاولي كما
هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حضرته وصفاته الالهية قال بعض العلماء المعتقد
اجراء الاخبار على هيئاتها من غير تاويل ولا تعطيل ومراده من التاويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول
ذلك المعنى كما في هذا البيت هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشي تعطيل ومنهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار
واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كان لها مفهومات وتاويلات اخر غير ما هو الظاهر منها
ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله ان للقرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها و
مفهوماتها الاولية من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير
الخلق وضلالتهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على طبقات ثلث الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على
مفهوماتها الاولى من دون مفسدة يلزم منه نقصا او نقضا والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريين من
الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم البحثية حيث لم يترق
عقولهم عن طور البحث ولم يتعد بواطنهم واسرارهم الى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة و
المجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان
الههم جسم او جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاليق بحال اكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة
كما صرح به صاحب الاحياء في كتاب جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على هذا المعنى حيث قال كن فيها مطلقا او منزها صرفا
ومقدسا مخلا كما يكون يهودا باصرفا والا فلا تلعب بالتورية وظن ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها صرفا ومقدسا مخلا فينبغي
ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان كلا من طريقي الغالي في التنزيه والمقصر اي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم
والعرفان فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسمة بالعين اليسرى والمأولة باليمنى واما الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين
يعلم ان كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفائض على كل شيء والظاهر
في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال وبالعين اليسرى ينظر الى الخلق ويعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا
ولا شان الا قابلية الشئون والتجليات وهي في ذواتها اعدام ونقايص فينتهي اليها كل نقص وآفة وفتور وقصور فلسان
مقالها بل لسان حالها في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود وشفيتها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود
في ذاتها رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر **وهم وتنبيه**
ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم
ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية
وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر
المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة عنه وذلك القول
كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له ادنى رتبة من العلم ونسبة هذا الامر الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم
يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق
الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيجعلونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة
فيجري عليه احكامها فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تفسيره
للفاتحة او الغيب الخارج عن دائرة الوجود والجعل وما قال في مفتاح الغيب الوجود تجلى من تجليات غيب الهوية وحال معين كما في
الاحوال الذهنية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد لان فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم
محيط بنور الوجود الحادث وفيها اي في الظلمات يوجد عين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قال في مدارج المعارج واعلم ان فوق
عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه انتهى فظهر انه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل
هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدء الآثار ومنشأ

الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوما ومخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغيب
موجود بهذا المعنى فالحقيقة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود
لغيره على ان الوجود قد يطلق على الماخوذ من الوجدان وهو ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره
لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته ظاهرة
بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته
وهو الظهور طورا بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية وهذا الظهور الثاني هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية
والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف ومشاعر كل زكي وبليد عالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك
كمالا ونقصا والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشؤونات لا يقدح وحدة الذات ولا يثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت
الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا

فصل في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود و
شيئية الماهية وهي المعبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن
نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه والحكم بها عليه بحسب نفس هويته ذلك الوجود في اي ظرف كان من عين
او ذهن من غير تخلل جعل وتاثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو راي المحصلين
من المشائين وقد علمت ان موجودية الماهيات ليست بان يصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود ومتحدة به فالمشهود هو
الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع امر كن فتدخل
في الوجود باذن ربها كما اشير اليه في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان ماهية كل ممكن على ما قررت هي عين وجوده
وفرع له بحسب الخارج فكيف يكون مقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية وهي منشأ
علم الحق الاول بذاته وتعقله لمراتب الهية وشؤونه فتلك الوجودات قبل ان تنزلت وتعددت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة
السابقة اسماء وصفات ذاتية تنبعث عنها الماهيات والاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة
سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه علما كماليا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم الآن معلوميتها في الازل على هذا الوجه
اي باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات الحقائق الامكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها
العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها
بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شان كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره
فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي اليه اما في مرتبة علمه تعالى فالاعيان تابعة
لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الاشياء اجمالا وبماهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى
اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل ان شاء الله تعالى واما في الخارج فكذلك لان الفائض
المجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما وقع في السنة العرفاء ان موجودية
الاعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للامر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور احكام كل منها بنور الوجود لا انصباغها
به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود
المتميز المخصوص باعتبار تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المذكورة في قوله عم كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم
ان ليس للماهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل
ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه شيء قال والآن كما كان وذكر
الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد ولما شاهدوا
جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الآن كما كان وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه ابصر كل شيء هالكا الا وجهه واعاين
كل من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا تقرر هذه المقدمة فنقول ان الماهيات والاعيان الثابتة

وان لم تكن موجودة براسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقا وفي تفصيل الوجودات لاحقا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب
تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثيرة والامكان وساير النقايص والذمايم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها
الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيات من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقايص اليه فعدم اعتبار الاعيان
والماهيات اصلا منشأ للضلالة والحيرة والالحاد وبطلان الحكمة والشريعة اذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها اليها
يندفع كثير من الاشكالات منها وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره في
استعداده وبهذا اشار القيصري على ان بعض المحققين من الموحدين عد شيئية الاعيان من جملة شؤونه باعتبار بطونه وعلمه بصور
تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه بحر العقول الضعيفة وقل من العلماء من لا يكون هذا المرض
ضرا مضرة عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار
القونوي بقوله وان كانت شؤونه ايضا من احكام ذاته لكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمل وهيهنا بحار لا ساحل لها ولا
مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا ومطلق الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز
المشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره وتعينه
في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة اخرى وحصول الاشتراك في الظهورين بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما
عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط او شروط او المنفي عنه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط ومرتبة كان
الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك ولاحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك
لا نهاية لها من حيث التفصيل وان تناهت الاصول انتهى كلامه **فصل** فيه يستانف الكلام من سبيل اخرى في كيفية لحوق
الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه متى تجلى الوجود الحق الاحدي
على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجود هو
بر حقا بحقيقة ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا
ان تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب
تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا الماهية فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات وبين الوجودات بحسب
الشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد
في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الالوان وقال
الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الاحاديث كل ما كان في ذاته من حيث ذاته عريا عن الاوصاف المختلفة التفصيلية
وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين والمرتبة المقتضية
تعينه وظهوره انتهى فقد ظهر ان كل ما ننسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب
عنها من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر
على افاضة الخير على الاشياء واذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية ووجود وحيثيتين امكان ذاتي ووجوب غيري وصحة اثبات ما
ينسب اليه وسلبه عنه كل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والخيرية في الاشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات
فقد دريت ان التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام يرجع الى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا نسخ
وتاويل فالايجاد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور
والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستعداداتهم كما نظمه بعض العرفاء حيث قال
از ان جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل والتفاوت في القوابل والحقايق الامكانية والماهيات انما يحصل
لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام
الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي هي عين ذاته ووجود تلك الماهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب
اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي اذ القدر تابع لعلم الله تعالى

وكلاسها في الوجود غير منفك من ذاته وهذا الاينافي حدوث الاشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما سنطلع عليه ان شاء الله تعالى عند معرفة الزمان والدهر والسرمد وتحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا الا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله وعند بيان احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الاشاعرة والحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات ترجع الى الخصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود بما هو وجود وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز احديهما قوله وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الاية ايماء بلطافة هذه المسئلة من قوله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات انما هي اسناد على رتبة العلل وفيها مهالك من هالك ولامر ما ترى العلماء حيارى فيها فمنهم من يثبت الاسباب ومنهم من ينفيها ولذا قيل ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى وجهال فمن استغنى من هذا الداء العضال والزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون اصبح موحدا لا يبالي في توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كام وجها خاصا الى رب الارباب ومسبب الاسباب به يسبحه وينزهه ويمجده والناشر الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم الاسماء الحسنى الذي هو السبب مظهره ويسبح له بلسان الذاكرية في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة واختلاف الحقايق في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص ترجع الى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند تنزل حقيقة الوجود ولسان جميع الشرايع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الاول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتايج اعمالها واضالها ومن لوازم اخلاقها الردية فكانها هي حسنا حطب في نارها يوم الاخرة لخطيئة سابقة كمن ادى نفسه الى مرض شديد وان المغفرة والرضوان من لوازم الوجود الاول ورحمته وافاضة وجوده على الاشياء حسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلعم حيث ذكر في دعائه الخير كله بيديك والشر ليس اليك وفي حديث اخر عنه صلعم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الا محض افاضة الوجود واخراج المهيات من العدم الى الكون والتحصيل ومن القوة الى الفعل والتكميل ومن البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل

فصل في كيفية كون الممكنات مرايا الظهور الحق فيها ومجالي التجلي الالهي عليها قد اشير فيما سبق ان جميع المهيات والممكنات مراى لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان يحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحسوسات الكثيرة فتورها وتراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول الا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق غلبا ولحدا على الاشياء في ظهوره ولحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الافعال فانه سبحانه لغاية تمامية وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاولى لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية فلاجرم نشأ من هذا الظهور الثانوي الذي هو صورته الوجود الواجبي بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني في اصطلاح قوم والعلية والتاثير في لسان قوم اخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدد حسب تكثر الاسماء والصفات نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت الذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مراى المهيات بحسبه لان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض والا يلزم انثلام الوحدة المحضة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المرآة يعلم قطعا انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى صورته ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها

فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالقها انه اعجز واجهل واشد حيرة انتهى وتنبه بذلك على ان تجليات الحق ادق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقال هل لهذا المدرك حقيقة ام لا فان العقول لا تلحقه بالعدم الصرف وقد علمت انه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالامكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وتجليه على مراتب المهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية امكانية ليس هو نفس مهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وامكانه ولا منفصلا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه ثم انه كما ثبت ان تجليه تعالى على الاشياء تجلي واحد فالواحدة انما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد المهيات واختلافها تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظاهره ومنه يستفاد ان العلم بكل حقيقة لا يكون الا حضورها او حصول شبح اخر منها لان ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها والا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما قد تبين لك ومن هيهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اخرى هي انه قد اختلف الحكماء في ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفياض اهو على سبيل الرشح او على نهج العكس اي من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها او على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق يظهر على العارف البصير انه لا هذا ولا ذاك بل بان سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يرى بها من الحقايق غيرها وفي نفس الاعيان والا يلزم التكرار في التجلي الالهي وهو مما قد ثبت بطلانه وما نقله العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه نحو معلوميتها للحق من الحق لا من الاشياء وان عالمية الحق سبحانه بالاشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي فكل ما ادركه العارف المكاشف من صور الحقايق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقايق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالاتها واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الاشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقدة فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في غير الصورة التي يعتقده كان ينكره ويتعوذ منه ومن هيهنا ينبعث اختلاف العقايد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الاشياء والى هذه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر ما لا يعطيه نشأته والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجردا من نسبة الخلق اليه فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفناء عن كل شيء فكما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل مستمدا من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته فيرى الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق التي اشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدء الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصح انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي لا يغيب عنه ذرة في السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقايق الاشياء لكن مرآتية كل واحد من المرآتين بوجه غير الاخرى وبيان ذلك ان كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي مهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظاهر الصور الخيالية والجليدية والماء والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات الاربعة انما يكون مرآتيتها لاجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر لها من الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومرائي لشهودها لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها لتقيد ذات كل منها بقيد وجودي لم يكن صادقة من كل الوجوه وان لم تكن كاذبة ايضا من كل الوجوه فانك اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا يحجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها ولا يكون هي عندك الا مظهرا لها لتقيدها وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا استقلاليا بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فعند ذلك تنظر الى الصورة المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية

ولهذا اختلف المرآة صغرا وكبرا واستقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحديبا وتقعيرا وصفاء وكدورة وان لم تكن ملحوظة وكذا الحكم في باقي المرائي الامكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة بفيض عنه صور الاشياء ومعقولاتها يكون ذاته مظهرا يظهر به الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدء للاشياء فكان شهود ذاته مبدء شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس ولا يمكن الا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصور الا بعين وجودها اذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق ومشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليه في نفس الامر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات

تفريع قد علم بما ذكرناه انه لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مر ذكره سابقا اذ وجود كل شيء ليس الا نحوا واحدا الا بحصول الامر بجهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الاثنينية في تجلي الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام

تعقيب قد وضح لديك مما ذكر كيفية ما ربما سمعت في الفلسفة العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة لا بخصوصيتها والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي الا علة مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققناه ليس الا نحوا خاصا من تجليات العلة ومرتبة معينة من تجلياته فمن عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف علته الا بهذا النحو الخاص كمن يرى وجه الانسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرا وكبرا تحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين الاعرابي هذا المطلب محتفيا بالعجائب ذكره في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطايا الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما راى سوى صورته في مرآة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه ما راى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى اعلى من هذا الدرج فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه انتهى

تعقيب آخر ثم انكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض ولحجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر فان التجلي الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ولتجردها عن شوائب التشبيه والنقص وتجردها عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الادراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كاكثر الظاهريين والمشبهين اذ ليس من شانهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسيم واذا تجلى بالصفات الثبوتية فيقبله القلوب والنفوس الناطقة لانها مشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث تجرد جوهرها وينكره العقول المجردة الصرفة لعدم اعطاء نشأتها الامرية البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الالهية ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شانها وذلك لان كل احد لا يشاهد الحق الا بتوسط وجوده الخاص ولا يعرفه الا بوسيلة هويته الخاصة ولا يظهر له من الحق الا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لا ترى افضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حق آدم وكالعقل والوهم فان كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي انه يحيط بادراك الحقائق بحسب قوته النظرية وليس كذلك لانه بحسب قوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بان له ربا منزها عن النقائص والصفات الكونية وهو محجوب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية ونفوذ نوره في اقطار العوالم

وكذا الوهم

وكذا الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من السلطنة وكذلك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي او الجلي لكونه يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد الله بجميع الاسماء كما اشار اليه قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه واما الانسان الكامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سمي بهذا الاسم اكمل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق الاول في جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي ايضا لما مر من ان تجليه تعم حقيقة واحدة والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالماهيات والاعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها ولا يتعلق بها جعل وتاثير بل لها مع انحاء الوجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير احكامها محمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق على ما لا يطرء عليه ريب وشك فهم عباد الرحمن الذين يمشون على ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن ادراك التجليات الالهية في كل موطن ومقام واما النفوس الابية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن ادراك الحقائق والانوار الالهية اذ لا يقبلون الا ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضان الحق وانحاء تجلياته بلوازم الماهيات التي هي امور براسها واصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتاخرة اليها ولم يعبدوا الحق الاول في جميع المراتب وبحسب كل الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتعالي عن كل شيء فسبحان من تنزه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء

ذكر اجمالي انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الاسماء الحسنى

فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شيء من الاشياء وبرهانه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق سلب سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هف واذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطا هف وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لا بد وان يكون من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي هي الا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس الامر اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلبه فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرهما من سلوب الاشياء فكل مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة اذ لك ان تحضر صورته في الذهن وصورة ذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب احدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد وان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد ولمر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة

الكتا

من قوة او استعداد او امكان او نقص او قصور واما الفعل المطلق فحيث لا يكون فيه قوة والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد او تجوز
البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه امكان او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل و
قوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة و
امكان اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء الا سلب السلوب والاعدام والنقائص والامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل
الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص وجابر كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه وبه ليس الا نقائص الاشياء وقصوراتها وشرورها
لا نحو به الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق به من نفس الشيء واكد له من نفسه والى هذه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت و
لكن الله رمى وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود و
فنقول اولا الامكان امر عدمي كما مر والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان يكون سببا ولا جزءا
من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد ثبوته والمفيد للثبوت لا بد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء عن
غيره والا لكونه سببا ليس اولى من كون غيره سببا وكل ما لم يكن له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذن كل سبب فهو ثابت و
بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فانه لا يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية
ويعود الى ما ذكرنا اولا فاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وان كانت لذلك المؤثر الجهة الثابتة
ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او هي متباينة في الماهية فان كان تباينها بالعدد فقط استحال ان
يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساوي افراد طبيعة واحدة في الاحكام الثابتة لبعضها الذاتية فلا يكون استناد التاثير الى بعض
الامكانات اولى من استناده الى غير ذلك البعض فيلزم ان يصدر من كل واحد من الامكانات مثل ذلك الاثر مثلا اذا جعلنا امكان
وجود الفاعل علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا يتناهى الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى
لا نهاية واما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان
الجوهر وامكان العرض ثم امكان الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول
من الامكان في جميع الافراد امر واحد والاختلاف يقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه جنسية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات
ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه
او في وجود امر مغاير لموضوعه برهان آخر لو كان الامكان مؤثرا في شيء لكان مؤثريته اما بمشاركة من موضوعه او لا فان لم يكن ثمة كما
الموضوع فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله كان غنيا في ذاته عن ذلك الشيء فاذا كان كذلك كان الامكان جوهرا
مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك
التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون ذلك الامكان جزءا من هذا
المؤثر في المؤثرية وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة المجتمعة فان قلت فكيف
ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدأ صدور الفلك وامكانات العقول مبادي الاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة
لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي يقولون ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى
ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمن يدعي التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شيء يرجع الى مثل قولهم عدم العلة
علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه ان للعدم تاثيرا في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذا مرادهم من
كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكون وجوده موصوفا بنقص امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم
فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى المذكور وما ناسبه فلم يلزم كون العدمي سببا للامر الوجودي بالذات بل
على هذا الوجه اي بالعرض وكذا الكلام في امكان الماهية وفي الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء
مبدعة كانت او كائنة اما كون الامكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلان تاثيرها
ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تاثيرها عن المادة فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية

عن شيء غني في الوجود عنه لان الموجود به جزء من الموجد به والمفروض خلافه وهذا خلف وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول
والانفعال لا التاثير والايجاب والشيء الواحد لا يمكن ان يكون له نسبة الى شيء بالوجوب والامكان فالمادة تستحيل ان تكون فاعلة و
لا شريكة للفاعل فالقوى الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع ان تكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية
سببا لوجودها فمعناه ان كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن ان يكون قابلا للتاثير الموقوف عليه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير
ولا يمنعه عن ذلك فرجح الامكان زوال المانع للفاعلية والتاثير في شيء فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى
واما معنى كون الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود فهو ان في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة
متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف فكون المادة
مصورة بالمائية يبعدها عن قبول صور النارية وكونها هواء يقربها من قبول النارية ثم كلما كانت صورتها الهوائية اشد سخونة كانت
مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اي الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتدت
السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية فحينئذ قبلت النارية
فصارت نارا صرفا فالامكان الاستعدادي يرجع الى زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة او بالبعض وهو القوة البعيدة
الا ترى ان المزاج مع انه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية او النباتية او الجمادية اي امكان لها
وذلك لان تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما انكسر اثر كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول
المادة لكمال آخر اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو يصير ردتها بحيث كانها زالت عنها تلك المضادات قبلت من الكمال
ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المتضادة اعني النفس الناطقة لان المبدأ الاعلى فياض دائما والمادة قد زال عنها
المانع فقبلت الاخرة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند انقطاع الموانع وزوال الاضداد
فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الاشياء اصلا وانما هي معدات
لتصلح القوابل والمواد كما علمت فان كل كائن في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وجعله من الاسباب معناه تخلية المادة عن الصور
السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذا الامور التدريجية لذاتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لا بد في حدوث كل من افراده فقدان
ما وجد منها بالفعل وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات فان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان يستلزم زوال الاخر وغيبته
عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاشتمال

فصل في ان القوى الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت
وتحقق ان المفتقر في وجوده الى شيء مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها
وجود وضعي وكذا كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضا بحسب الوضع
فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه وان اردت زيادة شرح فنقول كل قوة يقتضي اثرا
وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما
هو اقرب اليه كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا على تاثيرها في محل آخر مثال الاول القوة
القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت فيه بالقياس الى محلها فكلما كان اقرب اليه كان وصول السخونة
اليه اشد واقدم فالقوة متى كانت كذلك نعلم ان لها تعلقا بذلك الجسم اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية
واما لاحتياجها في فاعليتها اليه لا في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك يصح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع واما القوة التي لا
يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون شيء من الاجسام وجب ان
لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية
وعند هذا التحقيق يظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا
حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود
شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول فكما لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثر
للجسماني عن المجردات اذ لا وضع له بالنسبة اليها فيجب ان لا ينسب الاجرام في وجودها الى شيء من المفارقات لانا نقول يكفي في تحقق تاثير المجرد في

فى شىء كون الاثر فى ذاته ممكنا فى تحقق الامكان الذاتى فاض الاثر عنه سواء كان الاثر فى نفسه ذا وضع ولا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفى فى تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق وكذا اذا احدثت فيها صورة او كمال من الجوهر المفارق كانت هى المنفعلة بنفسها الا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره وهناك لم تكن المادة هى الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق فان رجعت وقلت انهم جوزوا حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهى من المجردات ولا وضع للبدن بالنسبة اليه قلت انك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما سيجىء بيانه فهو شرط على وجه لفيضانها عن العلة لا انه مؤثر فى ذلك وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة فى محل فانها غير مؤثرة فيه بل هى شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره اذ لا وضع لكل من المحل والحال بالقياس الى صاحبه **فصل**

فى ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فلان غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الا شيئا بتساوى بالنسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون فى ذاته بحسب ذاته موجودا فذاته بذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شىء اصلا لا لوجود ذاته ولا لوجود شىء اخر فكل ما هو سبب لشىء فلا بد ان يكون لوجوده تأثير فى وجود ذلك الشىء فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض مجردا عن الماهية لكان اولى بالتأثير لان الماهية ليست شأنها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تأثير للعدميات فى شىء كما ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والاعدام على ان ذلك مطلب اخر والذى نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الثانى فالذى اورده الامام الرازى فيه ان الوجودات اما ان يكون تباينها فى امر فقط او هى متباينة فى الماهية فان كان الاول فالمحال ان يكون وجود شىء علة لوجود شىء اخر اذ لا اولوية فى تقدم بعض افراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لانهما متساويتان فى ذلك وان كان الثانى فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى وجود جوهر ووجود عرض ووجود الجوهر ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهى وهذا الامر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات انما تقع فى امور خارجة عن هذا المفهوم فهو غير داخل فى الوجود بل خارج ولان الوجودات ان كانت مخالفة الماهيات كانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المعلول الاول مركبا فيلزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السالفة تكفى مؤنة ابطال مثل هذه الانظار الواهية وقد سبق ان حقيقة الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتأخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذى يصلح لها اما نفس الوجود او اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فبقى ان المجعول بالذات ليس الا الوجود اعترض الامام الرازى هيهنا بان الوجود ماهية واحدة فلو كان تأثير العلة فيه لكانت علية صالحة لكل معلول بيانه ان الماء اذا سخن بعد ان لم يكن سخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات وحقيقتها هى الوجود الفائض عليها من المبادى المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية قابلة والفاعل فياض ابدا فوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة او ماهيتها والاول بط لان ملاقاة النار شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاة النار شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشىء كان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول ويلزم من ذلك حصول كل شىء عند حصول كل شىء فلا اختصاص لشىء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك بط بديهة الحس واما الثانى وهو ان يكون الماهية هى المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المط فان الماهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستدعى سببا وعلة ولا محالة ينتهى الى واجب الوجود فظهر ان الماهيات مجعولة بانفسها لا بوجودها فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه على ان الوجود ماهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تأثير لوجود ما فى شىء من الاشياء لان وجوده يساوى لوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده يجوز ان يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له فى تأثير شىء والمؤثر فى شىء لا بد وان يكون له اختصاص بالتأثير والا لكان وجوده كعدمه وكل ما كان وجوده كعدمه فى حصول شىء لم يكن علة له فلم يكن وجود البارى سببا لشىء تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا بعينا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو لك

الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود وبينا ان الوجود يمتنع ان يعرض له الحاجة من تلك الجهة بل اذا انتسبنا ماهية الشىء الى وجوده فحينئذ يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهية فى وجودها لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله اقول ان هذا الفاضل ومن كان فى طبقته زعموا ان المعلول فى ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التأثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست هذه المعانى متحققة للوجود من حيث كونه وجودا بل للماهية لان نسبتها الى وجودها نسبة القابل الى المقبول والمادة الى الصورة فى ظرف التحليل فلهذا حكموا بان اثر العلة هو اتصاف الماهية بالوجود لا الوجود ولم يفقهوا انه لولا الوجود فمن اين تتصف الماهية اصلا بالوجود ولا بالامكان وثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة الى ان نعيدها وقد علمت ايضا معنى الافتقار فى نفس الوجودات وانها افتقار الوجود الى الجاعل من نفس الهويات البتة وعلمت معنى الحدوث الذاتى للوجود والذى ذكره فيما قبل فى معنى كون الماهيات غير مجعولة ان المجعولية ليست مفهومها وذلك كما قيل فى مباحث الماهية ان عوارض الماهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هى هى اى من هذه الحيثية ليست ثابتة لها لا انها لا تثبت شىء للماهية فى الواقع فالماهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا مراده من التأويل وقد علمت من طريقنا ان الاول من المعنيين يؤدى الى الثانى كما بيناه **فصل** فى انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم عليه هذا البحث كالتتمة فى الفصل السابق وان كان لا يبعد ان يذكر فى مباحث العلة والمعلول لكنه يناسب ايضا المباحث التقدم والتأخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليين فيه لا بد من مزيد تأكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول ان العالم اما ان يكون ممكن الوجود دائما او ليس امكانه دائما والثانى بط وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته والممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا ولان صيرورته ممكن الوجود اما ان يكون لما هو هو فيلزم ان يكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك الخارج ان كان دائم الحدوث فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام فيه كالكلام فى الاول ولان الامتناع الازلى ان كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لان لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل وذلك المنفصل ان كان ازليا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام فى الاول حتى ينتهى بالاخرة الى الواجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه فان قيل ذلك الامتناع وان استند الى واجب الوجود لكن تأثيره فى ذلك الامتناع يتوقف على شرط فاذا زال الشرط زال ذلك التأثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهى الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات فى الازل وهيهنا اشكال وهو ان الحادث اذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال ان امكانه مختص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الادلة فاذا امكانه ثابت دائما ثم لا يلزم من دوام امكانه خروجه عن الحدوث لانا حيث اخذناه من حيث كونه مسبوقا بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزء ذاتيا لما اذا الذاتى للشىء لا يرتفع واذا لم يلزم من دوام امكان حدوث الحادث من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول كلامنا ليس فى شىء هويته عين التجدد والحدوث بل فى ماهية يعرض لها صفة الحدوث فان كثيرا من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهى ضرورية الحدوث وافتقارها الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان الحدوث وكون الشىء ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائى برهان آخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود الفعل او تأثير الفاعل فيه والاول بط لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافى الفعل يمتنع ان يكون شرطا له والثانى ايضا بط لان وجود الاثر منافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافى لا يكون شرطا البتة فاذا لا الفعل فى كونه موجودا ولا الفاعل فى كونه مؤثرا مفتقر الى سبق العدم برهان آخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت ففى حال استمرارها وبقائها اما ان تكون محتاجة الى المؤثر او لا تكون فعلى الاول يكون احتياجها الى المؤثر ازلا وابدا لامكانها وعلى الثانى اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر والحق ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته

لا يغلب في اجزا الذاتية بديهة ولان امكان الممكنات ان كان لذاتها فهي دائماً ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكناً فيكون لامكانها امكان منفصل ولامكان امكانها امكان ثالث وذلك بعض الامكانات منفصل لا نهاية لها فثبت انها حال بقائها ممكنة فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لان الامكان جهة الحاجة فان قيل الشي اذا دخل في الوجود صار اولى بالوجود فنقول تلك الاولوية اما ان تكون من لوازم الوجود ولا يكون من لوازمه والاول يوجب المح لانه اذا تحقق الوجود تحقق اولويته واذا تحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي الى عدمه وذلك مح وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالاً لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود سبب الذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى سبب الاولوية فلا تكون غنية عن السبب برهان آخر افتقار المع الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوماً او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي لانه نفي محض لا حاجة له الى العلة اصلاً ومحال ان يكون هو كونه مسبوقاً بالعدم لان كون الوجود مسبوقاً بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حال الضرورية لا يحتمل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشي في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع امر ما على طريق الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجاً امر واجب لا يعلل بعلة وكذلك وجود الحادث ممكن لكن وجوده مسبوقاً بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فاذن المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان آخر للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت اضافية او سلبية كما هي على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هي عند اكثر المتكلمين او احوالاً او اعتبارات كما هي عند المعتزلة والصوفية وليس شي منها واجباً لامتناع الوجود ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظراً الى ذات الاول تع فثبت ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات والاحكام ليست من قبيل الافعال ونحن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول هب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلاً لكن ثبت ان ما هو ممكن الثبوت لما هو محوج استناده الى مؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولاً مقبولاً فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمتنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ برهان آخر لوازم الماهيات معلولات لها وهي غير متاخرة عنها زماناً بل لوازم الوجودات ايضاً غير منفكة عنها الا انا لا نفرض زماناً الا والاربعة زوج والمثلث نظائره وانا والنار حارة بل نزيد على هذا ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارناً للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق الاتصال بل هيهنا شي لا ينازعون فيه ليكون اقرب الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل ذلك يوجب مقارنة لآثارها غير منفكة عنها آثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا تبطل جهة الاستناد والحاجة برهان آخر ان الشي حال اعتبار وجوده واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا اليهما واخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة والوجوب مانع عن الاستناد الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فا ذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها اعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير برهان آخر جهة الحاجة لا بد وان لا تبقى مع المؤثر وان كانت قبله والا لبقيت الحاجة مع المؤثر الى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر فهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المح المذكور واما اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان المستمع المؤثر يصير واجباً نفس الامر فعلم ان المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان جهة الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما افتقار نفس الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو لذواتها لا بامر عارض لها ونحن مع ذلك قد اقمنا البرهان على ان العالم بجميع ما فيه معه حادث زماني وكذا كل شي منه كما سنذكره ان شاء الله واما المخالفون لذلك الاصل فلهم متمسكات واهية منها ان ايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو مح فلا بد ان يتحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا وجد استغنى عن البناء والكتابة اذا

وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج القادرية الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل ليس بمحال بل واجب انما المحال اعطاء الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المط واما عن الثاني فكون الشي علة للبعض لانه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية اولى من قديم آخر كما ان كون الشي معلولاً ليس لانه حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعلية الاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسها بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته وهي لما هي يقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر وجه اندفاعها واما عن الثالث فنقول ابتداء القصد والداعي انما هو الى ابتداء التكوين واستمرارهما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعي واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة على المط واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل الحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسباباً لحفظ الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما نذكر في مقامها

فصل في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة واعلم ان العلة التامة للشي لا يمكن ان يتقدمه بالزمان ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكناً ذاتياً اذ المح بالذات لا يصير معلولاً لشي فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستدعياً لعلة زائدة اذا فرض اولا علة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد فنسبتها الى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة فادامت النسبة امكانية يحتاج احد الطرفين الى الضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة ينتهي الى ما يخرج به ماهية المعلول عن الامكان فيجب وجوده مثلاً وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث او جزء سببها يكون حادثاً معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث ماهيته او حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبائع المنقطعة الوجود لو عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني تدريجي حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة انكروا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الاصل وقالوا هذا التسلسل اما ان يكون دفعة واما ان يكون بتقدم البعض منها على البعض والاول بط كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني قالوا فتلك اما ان تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود او تكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو مح وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة في كون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كك هف وان كانت زمانية سيالة فهي الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد هيهنا من حركة لتلك المادة توجب قرباً بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة تقرب بها مناسبها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شي متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شي منه يمتنع الا بعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى اسفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لان يتحرك منه الى حد آخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك الحد امتنع ان يوجب الثقل الحركة من هناك وللمتحرك الى الحد المذكور وصار بحيث يمكن له ان يحركه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطئ تقدم موضعاً من الارض يراه بنور ذلك السراج وضع الرجل على موضع بعدما فيطاه وهكذا العلة المؤثرة للحصول

الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة القريبة والمبعدة هي المشي وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان تلك الارادة الكلية تكون سببا لاتصال الحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحدة منها مقربا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك الحد وسيلة لان يحدث قصدا آخر جزئيا الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك القاصدة الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث واذا عرفت هذا عرفت ان للعلة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة وهي ملاك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لا في جعل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فما سقوط الجسم الثقيل في المثال الاول كما لب زوجه وكذا انتقالات الضوء على وجه الارض كما لب وجه نور السراج وغيره والارادات الجزئية كتجزي وجه الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول لكل من الطبايع الحادثة افرادها وجزئياتها سبب قديم ازلي هو الواهب لصورها المتجددة ولكن فيضه في كل فرد فرد دون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذي الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعدما لم يكن انما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة لان يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بواسطة تجدد امور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود امور متسابقة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا تنقطع واخرى باقية عند الله والذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم الابداعي الذي يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الى حد فاصل عن غيرها وستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى عالم الربوبية من الله مبدؤه والى الله مصيره وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجريها ومرسيها

المرحلة الرابعة في القوة والفعل وما يرتبط باحكامهما

من ان لكل حركة محركا وفي تناهي الحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست بمزاج والاشارة الى ان المفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل ما كان حادث تسبقه مادة كما تسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها ابدا بالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وثبات حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم كله ومحو وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا البارى جل ثناؤه وفيه فصول

فصل في معاني القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك اللفظي الاسمي على معان كثيرة ولكنها يشبه ان تكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود ويسمى ضده الضعف كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدء ولازما اما المبدء فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان الذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها وذلك الانفعال يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القوة لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وحيز الجواز فكان الامكان لازما له واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن بالحقيقة فعلا وتأثيرا بل انفعالا وتأثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فحيثما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه ان يكون ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفنا القوة عرفنا القوي وعرفنا ان ضد القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى

الامكان

الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان المقابل للفعل بوجه غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم اعني الوجوب والامكان لما ستطلع في اثبات المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه واما القوة بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكلاهما انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة

فصل في تحديد القوة بهذا المعنى قد علمت ان القوة قد يقال لمبدء التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب والا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب ايضا فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقياس الى الصفة بل لمجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب الملخص وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة وبالجملة فالحكم حاصل بلا اشتباه في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدء التغير في نفسه لانه لو كان مبدء للتغير صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فعلمنا ان مبدء التغير لا بد ان يكون غيره وبهذا ثبت ان لكل متحرك محركا غيره ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وارادة وقد لا تكون وكل واحدة منها اقساما وقوة المنفعل ايضا قد تكون في الاجسام وقد تكون في الارواح وكل منهما قد تكون متهيئة نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الامساك وقد تكون قوية عليهما كالشمعة وكالارض وايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل يجوز ان تكون محدودة على امر واحد وقد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ... القوة الالهية انه على كل شيء قدير وضابطة القول في القبيلين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته ورا ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام كالجنس العالي لتغيرها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مساوية للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل ويحصل كل قسم ليست اقوى فيها استعداد كل شيء اذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل الا بسبب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها المطلق الصورة وانما يستعد لامر مخصوص لاجل صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول من رأس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين ينقسمان على قسمين آخرين فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فتحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان تكون صورة مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فتسمى طبيعة مثل النار والماء واما ان يكون في الاجسام المركبة فتسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الافيون والمسخنة في الفرفيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هي القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة ويظهر مما قلنا ان القوة لا يمكن ان تكون مقولة على هذه الاقسام الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب ان نعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد تكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان مثل هذه القوة يكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره اسباب خارجية فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فانها

معلوم مع عدم الفعل وهذا كما ان معنى المعقول لا ذاتا ولا شخصا لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه واما اذا ما اذا ولا شخصا مستندا على مشار اليه فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب الى الامكان قد مر انها نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في الهيات الشفاء القائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم لو احد مرارا فيكون اعمى والعجب اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي فسر معنى القوة بكونها مبدأ التغير ومبدأ التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدئيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فح يصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا على التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحب الامكان وبين القوة الايجابية التي للفاعل التام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد عرف بزمن ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان لكونه استعدادا صرفا لا يجامع الفعلية ليس حاله كحال الامكان الذاتية التي يعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها متخالفة عن الوجود في اعتبار العقل تفطن من ماهي موجودة بعين ذلك الوجود ولفظ المبدأ ايضا مشترك بين مبدأ امكان الشيء ومبدأ فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدأ امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدأ فعلية الانسان والا لزم ان تكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو مع التنافي والتي يعرف بان مبدأ التغير متى لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب منه صدور الاثر فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فما كان مبدأ صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدأ للفعل المخصوص فمبدأ القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدأ الفعل والوجود على البت والوجوب شيء آخر مغاير له فكيف يجوز لاحد في شريعة العقل ودين الفطرة ان يقول القوة على الشيء لا يكون الا مع الفعل ومن تامل قليلا في مفهوم قولنا مبدأ التغير يعلم ان مثل هذا المبدأ بحسب هذا المفهوم يلزم ان يكون مصحوبا للعدم والا لكان بالقياس الى ماهو مبدأ له لان مبدأ الامر اللازم له لا ينبغي ان يتوقف فيه انه مبدأ التغير في شيء آخر وستزيدك ايضاحا **فصل** في انه لا يصح القول بان كل واحدة من القوة الفعلية والقوة الانفعالية متى وجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منهما والقوة الفعلية قد تسمى قدرة وهي اذا كانت مع شعور ومشيئة سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف اولا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا ما من شانه الطرفين الفعل والترك فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا والحق خلاف ما اعتقدوه اللهم الا ان يفسر القادر بما يمكن ويصح منه الفعل ويمكن ويصح منه الترك حتى يكون كل من الامرين ممكنا له فضلا كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع ينضم اليها فيتم معه فاعليته واما من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور وارادة فمن فعل بمشيئة سواء كانت المشيئة لازمة الذات او غير لازمة فهو عنده قادر مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشيئة او استحال وصدق الشرطية غير موقوف على صدق طرفيها ولا من شرط صدقها ان يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ثم القادر له اقسام منها الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى نسبته الى الطرفين فيحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل او صلوحه كحاجة الكاتب الى لوح واستواء سطحه او آلة كحاجته الى القلم وحاجة النجار الى المنحت او معاون كحاجة النشار الى نشار آخر او حضور وقت كحاجة صانع الادم الى الصيف او داع كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او غيرها كحاجة الغسال للثوب الى زوال الغيم واعلم ان الذي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي منشأ فاعليته وعلة صدور الفعل عنه والداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل والجود

لا غير من الامور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما ان علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب عند الاشراقيين لكونه نورا عندهم وتوسيط الحق في علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منه تعالى ومجعولاته بالذات هي الانوار القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة وغير المستمرة الى اخر الوجود على ترتيب الانور فالانور حتى ينتهي الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كلها مشتركة في ان كلا منها فاعليته بالاختيار وانه يفعل بالمشيئة والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته وائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة فاعل بالجبر وهي ايضا ثلثة اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بطبيعته الجسمانية حين هو مخلى وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل بالقسر وهو الذي يفعل بطبيعته المقسورة على خلاف مقتضيه حين ما هو مخلى نفسه بتحريك قاسر وتحويل محول ومنها الفاعل بالتسخير وهو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما يتأتى منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كالجذب والدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها المخلاة ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية اياها المقومة لوجوداتها ففاعليتها نوع اخر يخالف الطبيعي والقسري ويخالف ايضا الارادي من جهة انه ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور الى النفس ولها نسبة فيه ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فهي اختيارية واذا نسبتها الى البدن او الى الآلة فهي تسخيرية اذ لا اختيار للبدن وقواه الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا يجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان يفعل لامحالة كيف وكما ان المادة الجسمية قد تكون نسبتها الى الصورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها وهي بانفرادها الى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتخيل الموذي والمولم ويتصور الشيء وضده بل كلها في ذاتها قوة على الشيء وضده وبالحقيقة لا يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد او راي فكري او شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي او غضبي وبالجملة لابد من داع منبعث منها ارادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفك عنها الفعل لوجب ان يصدر عنها الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلية في غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضا مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب وقد يجب وذلك اذا كانت تامة ورفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فيجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية ايضا التي تجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لانها محتاج الى ان تلاقيها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية احديها المحركة الى الصبوة وثانيتها المحركة اياها الى حد الرجلية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانه يكفيه القوة محركة الى الرجلية فقط وابعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات لكنه دونه كما سيجيء اثباته في موضعه ان شاء الله **فصل** في تقسيم آخر للقوة الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدأ الوجود الفاعل ومفيده والطبيعيون يعنون مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة لا يخلو من تجدد وتغير حالا فحالا فهو كالآلة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدل باق زائل وان سلكنا الحق فالحقيق باسم الفاعل ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره لان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات وما دام الوصف

او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل بضرورة ازلية تنبذ لجميع ارجاء كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد واما القوى التي هي مبادئ

الحركات على سبيل المباشرة فليست من شانها الا الاعداد وتهيئة المواد وتخليتها عن بعض الاضداد لتقبل غيرها بعد زوالها عنه او تقسيمها

بالاختلاف لاستعدادها دون الافاضة والايجاد **فصل** في طور آخر من التقسيم اعلم انك لما ستعرف في مباحث العلة والمعلول

ان العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هيهنا ان اكثر ما يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للمزروع

والباني للابنية فليست هي عللا مفيدة لوجود ما ينسب اليها بل انها معدات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود

في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن

الزارعون افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون فاشار الى ان جمهور ما يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات

ومبدء التغيرات في المواد ومحركها واما فاعل الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو الحق عز اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم

ان القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما

التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب النفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك غاية

صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين وصورة الماء للتبريد وستعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما تصير صورة جوهرية للنفس

وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث واما التي بالعادة فهي ما تحصل في افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل شهوة او غضب او راى

ثم يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه لا فاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الافاعيل

في النفس بل تكرر الافاعيل ربما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها الا انها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له فملكة

الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت

شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في

الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وستعلم معنى الاتفاق والجزاف والعبث في مباحث العلة الغائية **فصل**

في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون

وذلك لذهابهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم الا ان يعنوا بالفعل ما هو متدرج الحصول كاحدى

المقولات التسع العرضية اعني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن وتسويد المسود ما دام يسود واما الفعل

بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا يشترط فيه سبق العدم فعلة الحاجة الى المؤثر في مطلق الفعل هي الامكان واما الفعل التجددي الذي لا

بقاء له الا في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له

ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان مكانه امكان وجود امر حادث متجدد كاسبق واما المتكلمون فاعتقادهم في المعنى

ولاجل ما حاولوه بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود المعلول

وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفائض عليه وليس تعلق الممكن الحادث بغيره من جهة ماهيته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق

عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من حيث ذاته انه بعد العدم ضروري غير معلل فان تعلق الحادث بعلته

انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف جوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته

هو تمامه وكماله وينتهي في سلسلة الافتقار الى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام وغنى كل ذي فاقة وغاية كل حركة وطلب دفعا

للدور والتسلسل وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كانه مقوم لها

ولو كانت الحوادث تامة القوة على قبول الافاضة لهويا بتها لكانت موجودة دائما لكنها انما تتم امكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود

بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل مع فاعله التام

ولهذا حكم المعلم الاول ان الفعل الزماني لا يكون الا لفاعل زماني وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل زماني او غير زماني

فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان فاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان القدرة ليست نفس

المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما ستعلم عبارة عن كيفية من جنس اوائل الملموسات اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل

المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ولما لم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه

الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل كيفية تتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما

يستحيل منه شيئا فشيئا وجبر ما يتداعى اليه الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الافعال المختلفة

الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج وهذا المبحث اليق

بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فيهما يتبين ان القوة والفعل وسيما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا

يحتاج الموجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فنقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان

عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا انما كان له فعلية القوة فيكون فعله متضمنا في قوته ولهذا من شانه ان

يتقوم ويتحصل باي شيء كان كالهيولى الاولى واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين باحدهما بالفعل

وبالآخر بالقوة وله من حيث هو بالفعل سبق ذاتي على ما له من حيث هو بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس

القوة بجميع انحاء التقدم ثم القسم الاول الذي هو بالفعل من كل وجه لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة اصلا فيجب ان يكون

امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الموجودات كلها كما سنبين علته والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة

من وجه له من حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج

او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لكن المصطلح عليه استعمال

لفظ الحركة هو ما كان خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة

هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد

الحركة ولكن لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى

تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف الى الحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذا اذا قلنا يسيرا يسيرا

او بالتدريج فان كلا منهما لا يعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور

اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن

فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن الجائز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما

مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي ظاهرها الانية خفية

المعية فلا يلزم الدور وهذا ما ذكره صاحب المطارحات واستحسنه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا

الى هذا التعريف لاشتماله على دور خفي انه لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق على امر ممتد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ فالقدماء

جميع هذه الرسوم يتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة الى ان سلك مسلكا آخر فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا

الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصوله كمال لذلك الشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك ولكنها تفارق سائر الكمالات

من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فلا محالة خاصيتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن

الحصول ليكون التوجه توجها اليه الثانية ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل

اذا لم يصل الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي

هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشيء اذا كان مربعا

بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب ان يقتضي ويستعقب شيئا آخر فعند حصوله لا يبقى منه شيء

بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان

والثاني امكان التوجه اليه وقد سبق ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المكان كمال لكن التوجه

الى المطلوب متقدم لا محالة على حصول المطلوب والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل جهة

فان الحركة لا تكون كمالا في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة

ما هو بالقوة وهذا الرسم للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطن الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة اي كون الشيء بحيث

حالته آن مساوية لحاله قبل ذلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطون اذ فيه اشارة الى ان حالها صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلاميهما بما يدل على تمام التعريف من اخذ التدريج الانتقالي فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين فرض من احواله الحالة في حين اخر قبله او بعده كانت تلك الاحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة لكن الشيخ لم يلتفت الى التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في طبيعتها اذا كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا ان كان صفة لها صفة غير خاصة فغير الحركة كذلك ايضا كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة مساواة الامر بالقياس الى كل وقت يمر عليه وان الحركة لا يتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشيء في ازمنة مختلفة فان المتحرك في كل آن له عين اخر والمستحيل في كل آن له كيف اخر وهذه رسوم انما دعاها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما اتاه انتهى كلامه اقول ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة للغيرية فليس بذلك اذ الحركة نفس التجدد والخروج من حال الى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وان تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم واما الذي نقل من قوم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الاكوان الجوهرية وتحول الطبيعة السارية في كل جسم وان تجددها وتبدلها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات والاستحالات الانتقالية العرضية **عقدة وحل** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعيون الحكمة ان في خروج الشيء من القوة الى الفعل تشكيكا مع انه اتفقت آراء الحكماء عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون لحصول شيء فيه او لزوال شيء عنه فانه ان لم يحدث فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حالته في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يحدث فيه تغير وقد فرض ذلك هف فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوما ثم وجد فكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان احد جزئيه هو الابتداء لا هو فذلك الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد على عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل له وجود فلا يخ اما ان يكون قد بقي منه شيء بالقوة او لم يبق فان لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيرا يسيرا وان بقي منه شيء فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو مح لاستحالة ان يكون شيء واحد موجودا معدوما دفعة واحدة واما ان يكون غيره فح الذي حصل اولا فقد حصل بتمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الشيء الذي له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع انتهى كلامه واقول ان بعضا ذكر هذه الشبهة فلا ايا ها عمن تقدم من الاقدمين وابطلها بانها انما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا شخصيا لا يكون منقضيا ولا لاحقا وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكماء الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا حادثا تدريجيا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاؤه الحادثة على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول لم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام وهذا القياس المغالطي لو صح لكان نتيجته ما احضر هناك اذ لا اختصاص له باحد الوجودين اصلا واللازم خلف وقد اجتمعت الآراء على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر وخروج الجسم من ابن الى ابن اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة

المتصلة فوجود حركة متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فالحري قلع اساس الاشكال وتخريب بنائه بافشاء وجه الغلط فيه وذلك غير متعسر على من وفق له بل متعسر لمن خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان اذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهايته منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء لا تنافي التأصل لان الحركة والزمان وما يجري مجراهما من الامور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدريج في الحدوث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد شخصي في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء آني يوجد هو او جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث لسنخ الذات واول الحركة ليس مما يوجد فيه ثم يستمر آن اول الحدوث ولا الجزء منها لا نجزء الحركة ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول به اليه وهو بالقوة او بالفعل فليتبين فوائد هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كالانتقال من متى الى متى او من فعل الى فعل او من انفعال الى انفعال اذ تلك الامور احوال غير قارة والانتقال منها ليس حركة كما ان المتلبس بها ليس بسكون وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فان للهيولى حركة استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه ومادته وقوله يسيرا يسيرا اخرج تبدلا لا يكون كذلك في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون على سبيل التدريج وسينكشف لك الحق الذي فيه وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز عن تبدل الجسم ضوءه مثلا والانتقال عنه يسيرا يسيرا الى الظلمة فانه وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالشيء المعبر عنها بالباء الغريبة الذاتية احترازا عن تبدل الحال قارة تدريجية لا يكون الوصول الى ما يترتب عليه اولا وبالذات كما سيعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال العرضية الى جهة او من صفة الى اضافة فان كلا منهما وان كان تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية اولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كالاين من الحركات المستقيمة وما ليس لها غاية بالفعل كالاين من الحركات الدورية اذ ما يحصل لها انما هو وضع تدريجي صالح لان يتصل الى اوضاع لا يكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل ومن تعاريفها ما ذكره بعض من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال او سلوك من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليست كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان للحركة وضعتا اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلتا الى الاحوال واقرب التعاريف هو ان يقال الحركة هي موافاة حدود بالقوة على الاتصال لكن هو ان تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفرض بالموافاة والحركة على ان هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكرها

فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة قال الشيخ في الشفاء الحركة اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها واذا وصل فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك يستند الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فح يشعر الذهن بان الصورتين معا على انهما شيء واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم الثاني وهو الامر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بل قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط اذ لا يكون متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال في كل آن

بفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه والذي يقرب من ان كل حركة ففي زمان فاما ان يعني بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجودها
فيه على سبيل وجود الامور في الماضي وان كان بابيها يوجب فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا
فيه ولا كذلك هذا وان عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا بد من حصول قطع وذلك
القطع مطابق للزمان فلا بد من حدوث زمان ولانه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان بواسطة هذا كلامه وفيه
موضع ابحاث نقضا واحكاما الاول انا نقول لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر ومحقق حدها
فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف وانه موجود في الخارج بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه ولا يعني به وجوده بالشيء الا ذلك ومن هذا
القبيل ماهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي
ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات والحركة بالمعنى الاول يطابقه والحركة عنده محل الزمان وعلته فالمعدوم كيف يكون
محلا للوجود وعلة له الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم والجسم جوهر ثابت موجود في
كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به
لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي تصفه بها فالموجود من الحركة هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الاول لسيلانه
وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتاثرة
آنا فآنا كما ان فاعلها ايضا سواء كانت طبيعة او قسرا او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك
الاحوال موجبا لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغير وعلة الثابت ثابت لا محالة وكذا حكم القابل الثالث
ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقا غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان مرامه هو نفي ان يكون لوجودها
صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة المستقرة الذات الغير المتجددة ويرشد الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل فانما اخذ قيد
الحصول بالقيام اعني قرار الذات وثباتها وكذا قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى الحد فان نحو ما الذي
منها وان كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا الرابع
ان نفي وجود الحركة بالمعنى الاول كما نص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان
بهذه العبارة واما الزمان فان جميع ما قبل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا وبين ان يقال لا وجود له
في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق
فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحا له صدق سلبه فصدق ان يقول انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة
يقطعها وان كان هذا السلب كاذبا فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان وهذا الاثبات دلالة على وجود
الامر مطلقا وان لم يكن في آن او على جهة وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلا ومع هذا فانه
يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود ومحصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون اضعف وجودا من
الحركة انتهى كلامه والشيخ قدس سره اجل شانا وارفع محلا من ان يناقض نفسه في كتاب واحد اذ ظهر من كلامه ان الحركة انواع الوجود مما يوصف
في الاعيان بنحو من الوجود مطلقا اعني الزمان فيكون لها وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود
كما نص عليه فعلم ان مرامه من نفي وجود الحركة هو ما ذكرناه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الاعيان لانه كلي
والكليات بما هي كليات اي معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حد معين وذلك
امر آني ولهذا مرجع الى ان الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود وهو باطل كيف
ولو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا اولا بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له
لا انه نفس ذلك الحصول اذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام
بالقياس الى الحصولات الآنية والزمانية التي يعتبرها العقل الا انها مع ذلك لها تعين من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة ووحدة
الزمان والفاعل المعين والمبدأ الخاص والمنتهى الخاص وهي ايضا كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر
وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبة تلك الحصولات الى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي ونسبتها الى معنى القطع المتصل

نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان لقائل ان يقول الحركة اما مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم اصلا او ليس كذلك والاول باطل كما
بين في مباحث الجسم والمقادير والثاني اي كونها قابلة للقسمة ابدا فالاجزاء المفترضة منها لا يوجد باسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة يوجد
منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسما فكذا الذي يحصل بعد انقضائه مقارنا له لانصرام غير منقسم فالحركة اذن مركبة
من امور غير منقسمة هف وان كان منقسما كان بعضه قبل بعض وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلا حاصلا هف
اقول هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا وجوابا والغلط انما نشأ من الذهول عن ان وجود الشيء
مطلقا اعم من وجوده في الآن فنحن في هذه الشقوق نختار الشق الاخير وهو ان الموجود من كل جزء من الحركة امر منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق
وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما بلغ الى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية والقسمة السابع ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل
منه اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها يقارن
قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء اخر بل هو عدمه بعينه فان الحركة هي نفس زوال الشيء بعد شيء وحدوث
قبل شيء وهذا النحو ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضربا من الوجود وفي وجود الحركة شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة
لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان القلم الى ما هو اهم من ذلك **فصل** في اثبات المحرك الاول انك قد عرفت حد الحركة
فهي فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله
السكون تقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا
لا بد لها من فاعل ولا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا فضلا وقبولا لتجدد بين واصفين بحيث مقولتين
متخالفين وهما مقولتا ان يفعل وان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولاستحالة كون المفيض مستفيضا بعينه فالمحرك
لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركا والمحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا ايضا مستحق
لا يتخرج بنفسه بل لا بد من يكون يخرجه بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركا بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يخرج
الشيء اليه اعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة اذ ليس الحركة كمالا الا لما هو موجود بالفعل
من جهة ما هو موجود بالفعل لكن هنا دقيقة ستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته يتجدد
بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك له بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء و
ذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركا والا لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته الى امر وجودي يتجدد بالذات
لا دى ذلك الى التسلسل او الدور وسنرجع الى تحقيق ذلك الاثر ان شاء الله نعم فالآن نقول قولا مجملا ان قابل الحركة امر بالقوة اما من هذه
الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة او من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا
للدور والتسلسل كما ان جهات القوة ترجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد تحصلت فيه بالفعل وبه تابت متميزا
عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول والوجود المحض جل ذكره والاخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه
شر لا خيرية فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن ههنا ظهر ان الجسم مركب من هيولى
وصورة لان الجسم فيه قوة الحركة والصورة الجسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل ففيه كثرة اشارة الى ان كل بسيط الحقيقة
يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم اجده في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك اوردت
على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حججا مكثرة الاولى لو كان الشيء متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثانية لو تحرك لذاته كان اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول
الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالثة لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او حالة ملائمة او لا يكون فعلى
الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا ايضا حركته الى جانب اولى من حركته الى جانب اخر فاما ان يتحرك
الى كل الجوانب في ذلك مح او لا يتحرك اصلا هف وان كان له ما يلائمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابعة لو تحرك الجسم لانه
جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب او لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل
المقدم من اختلاف جهتي القوة والفعل فالمتحرك اذ تحرك لم يخل اما بان يحرك لا بانه يتحرك او بانه يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك

وعلى الثاني فنقول انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة والفعل معا هذا ايح السادس من ان نسبة المحرك
القابل الى الحركة بالامكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب
المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول اليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تتحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة في الحركة وهي
طالبة لمكان معين فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته وان لم يلزم شيء مما قالوه قلت فلم ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة غير منافية
او زوال الحالة الملائمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم
والعلة ان كانت في ايجابها معلولها موقوفة على شرط لم يتم ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوزون
ان يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند
زوال المانع لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن
يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى
اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها
امر واحد في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافي والجسمية
من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية
لم يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون ذلك الامر مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الابعاد والامور
المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال وان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم فهب ان
الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون علتها هي مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد امر
بين لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة اذ يعلم ان الحركات والاوضاع
والاين كلها عوارض واوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا
الوضع اعني نسبة اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان فالقابل لهذه الاوصاف والانتقالات هو
الجسم لا محالة وهو سبب لها فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعل ايضا لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعل طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان
والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم اذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز ان يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا لكن بعضها يبتني على
اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كوجوده متفقا
في الكل اذ لازم الماهية لازم لجميع الافراد وهم مع ذلك قد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها
في موضعه كما سبق ذكره واما قوله يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشاء
اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بين في مقامه ونحن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم
بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام متخالفة المهيات وبعض تلك
الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الاجسام مبادي للحركات والاثار المختصة بكل جسم منها بنوع من الجسم لانها محض
القوة والاستعداد وليست هي ايضا مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة
هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا معنى لتخصص المادة الا بصورة سابقة عليها وستعلم ان الفعل اقدم من القوة بحسب اقسام التقدم
ثم قال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب ان كان للجسمية
مع امر لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فلتكن الحركة ايضا للجسمية وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر موجود في الجسمية فذلك الامر ان
لم يكن لازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير
لازمة لجسمية الفلك فيه تجويز الخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلازمها مع ان تلك
الاوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة ايضا كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون
مادتها مخالفة لساير المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير بالجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور
قلنا فهذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم

منه اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فبناء على الغفلة عن احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل
المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركب في الخارج وعن معرفة ان الصورة
الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها الا ان الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية او النارية
او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما ستأتي في مباحث الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة
المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى
المذكور هو معنى الصورة بعينها اذ لا نعني بالصورة الا مبدء الاثار المختصة ولا نعني الا مبدء الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الاسم
بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان ثم قال فالحاصل ان الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى الطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة
ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منتجة فان قيل ان المادة لا تصلح ان يكون مبدء الحركة لانها من حيث هي هي قابلة والشيء الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في باب العلة فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخامسة ولكن
البيان فيه واقوى ما يتوجه عليه ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه اقول قد علمت بيان اختلاف
جهتي ان يفعل وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل اعني الامكان الوقوعي والايجاب بالامرية واما النقض بلوازم المهيات
فغير وارد اذ مبنى الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التجددي وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة
القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد الذات المتحركة
لا حركتها فقط كما ستعلم وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذ يحرك العاشق والمعلم اذ يحرك المتعلم
ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك اما اولا فان المتحرك يجب ان يكون
جسما او مادتها ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان متحرك آخر يحركه محرك وهو ايضا
متحرك فمحال ان يتحرك الا بعد ان يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصية وهو انه محرك ومتحرك
وسواء كانت هذه الواسطة واحدة او غير متناهية فانه لا يصح محركه ما دام حكمها حكم الواسطة فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه
حكم الواسطة وهذا مخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد ينتهي الى امر بالفعل فيجب ان يكون امرا بالفعل وموجودا ابدا فالمحرك
الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي للجسم المتحرك المبدء القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه غاية يتم بها وخير يتجه اليه ومعشوق ومعلوم
ان كل قوة في جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح ان تكون قوة جسمانية وقد علمت اثبات ان كل جسم
يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق او قسر فانه بقوة زائدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة
وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فان الفعل الخاص اذا صدر عن مفارق بالكلية
غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وهذا باطل كما علمت فاذن ان كان مفارق مشاركا في التحريك فانه
يحرك على احد الوجهين المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية

فصل في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة
ليس امرا مفارقا عن المادة فنقول اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن مفارق لا يخ اما لانه جسم او لقوة فيه او لقوة في المفارق
اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت وليس الامر كذا واما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه وهو المط واما الثالث فتلك
القوة في المفارق اما ان يكون نفسها يوجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان كان على سبيل الارادة
فلا يخ اما ان يكون بالارادة ميزت هذا الجسم بخاصية فيه او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيره جزافا كيف اتفق لم يستمر اوضاع العالم
سيما الافلاك على هذا النظام الدائمي او الاكثري اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية اكثرية
او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم انها بجميعها متوجهة نحو اغراض كلية ذاتية لا بالاتفاقية فبقي ان يكون بخاصية
فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كما لانها الثانية
من اخبارها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة
كالماء اذا سخن والارض اذا ارتفعت والهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدء القريب القاسر الى حالتها الطبيعية

وحفظت عليها تلك الحالات فردت الماء الى برودته والارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان اذا مرجتها
ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا وثبت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الوافق ومن هيهنا يعلم ان النفس ليست بمزاج
فان المزاج المعدوم لا يعيد البدن الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم **فصل** في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود ومادة
تحملها كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كائن بعد ما لم يكن تعديه لا بجامع العقلية فانه يسبقه مادة وذلك
لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن يوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة
الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حالة له بالقياس الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لامكان وجوده حقيقة يسبق وجو
وجود ذلك الممكن وهذا الامكان يعرض في الخارج ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما
هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له وليس امكان الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا غير نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان
له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا ممكنا لا امكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه
ليس لامكان الوجود مطلقا وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى
يكون مضافا مشهوريا لا حقيقيا فهي اعراض لموضوعات والاضافة مقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقوم العرض فهو عرض فيجب ان
يكون موجودا في موضوع فلنسم هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا ومادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي
وان صحبه العدم وهو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي امكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان
وجود كذا وكذا فاذن كل حادث قد سبقه المادة والمادة هي سبب من اسباب الحادث وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان
يكون الهيولى للكائن والفاسد واحدة والا لكان يلزم حدوث الهيولى دائما وهذا ممتنع لانه يلزم ان يكون الهيولى الحادثة تسبقها
امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى فيتسلسل وهذا مع الاعلى وجه سنقف عليه من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال
واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدعا والا يسبقه موضوع اخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض كذلك يلزم ان يسبق
للامكان امكان ومما يجب ايضا ان يعلم ان الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب لا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر
سبقا زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة بما هي لها قوة ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان توجد
لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها هي فعل فنقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولاها اذا عقلت تلك الصفة
عقلت ايضا امكان وجود الصورة مثال ذلك سعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدر ما يسعه من الماء كانت
امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة الدار فاذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فبهذا ينحل شبهة من يقول
ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان احد المضافين كون الشيء يجب اذا عقل عقل معه المضاف اليه ولئن قيل ان سعة الحوض و
صحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي هو
ما يكون بالقياس الى الوجود مطلقا **تنبيه** ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشيا
يكون امكان وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصور الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن
مع المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها اذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء
فيجب ان يكون له سبب مرجح يميله الى احد الطرفين لان الواهب جواد بكيفية افل مرجح مخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم
فتبين ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا عن ان المادة يحتاج اليها لوجهين احدهما لان يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس
للنفس الناطقة والثاني لان يرجح وجود الشيء على علته والمحتاج اليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لان
محل امكان الوجود ليرجح وجود ممكن الوجود على علة عدم هذا الامر الممكن شيوعية فان في بعض الصور انها توجد فيها يحتاج اليها
لغرضين احدهما للحدوث وثانيهما لان يتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما تحتاج اليها للحدوث وزيادة التحقيق
في هذا المعنى وحل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكرها في باب بيان بقائها بعد الموت واعلم ان المفارق المحض لا امكان
له بحسب الواقع والا لكان لوجوده حامل وانما امكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهيته كلية له فيجد نسبتها الى
الوجود بالامكان كما **فصل** في ان الفعل مقدم على القوة وان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل

مطلقا وهذا مذهب اكثر الناس وجلهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل ولا نظام العالم قبل نظامه ومهية الممكن قبل
وجوده وليس الامر كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل
الهيولى موجودا قبل الصورة ثم البسها الفاعل كسوة الصورة اما ابتداء او للداعي دعاه اليه كما ظنه بعض عامة القدماء فقالوا ان شيئا كالنفس
وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه
الاشياء كانت تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري طبيعتها فاخرجها من لا نظام الى نظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة
او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم حرك ومنهم من قال بالخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة قبل
الفعل كما في البذور والنطف في جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان
من ان للقوة المخصوصة تقدما على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه التقدم
فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر تقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فان
ما ليس موجودا مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود اشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالاول تعالى والعقول
الفعالة ثم القوة يحتاج الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل
ليس بحادث كما يرجع تناهي العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة
بالشرف والكمال كيف والفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث
يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود ليس بشر وانما هو شر من حيث
هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان لها في الخارج ضربا من الكون يقوم مهيتها بالوجود الذي
كما علمت مقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما
بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة كما رمنا اليه **وهم واندفاع** فان قلت ان القوة في بعض المواضع
من الفعل في الفعل شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا شر من الكون بالقوة شرا لان الكون
بالفعل خيرا خير من الكون بالقوة خيرا اذ لا يكون الشرير شريرا بقوة الشر فيه بل بملكة الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس
فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهي شر كما ان الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود
خير لكن الفعل من حيث يؤدي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها امر عدم يؤدي وجوده الى عدم شيء اخر
كانت خيرا من فعله حيث ان عدم العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل
الشر رجعت الى القوة **فصل** في تحقيق موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة لشيء لها وجود
بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على صفة الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون شيء
ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة فاما ان يكون هذا الثابت امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ ما لا وجود له بالفعل
لا يوصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا
يكون كذلك والاول مح اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى
لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل
من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة اذ كل طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل
له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك ويجب ان يكون في الشيء الذي يطرء
له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء عن ذلك فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرا مركب الهوية
مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم واعلم انه لا يجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان الاول
ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متجددة الذات بالمعنى النسبي لا ما به يتحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة لموجود جوهري ولا
يحصل الشيء بما هو انقص وجودا منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم عام مبهم الا في
العقل بل الموجود من الجسم ما قد يحصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا يوجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

لا بنوع امر بالفعل والرابع ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ولعدم بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج الى ثابت بالفعل فثبت ان الحركة تعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير للقلب **فصل** في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركية الشي لانها نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون علتها القريبة امرا غير ثابت الذات و الا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون للحركة لازما لها في الوجود بالذات وكلما كانت الحركة من لوازم وجود فاعلها فهيئة غير الحركة لكن الحركة لا تنفك عنها وجودا وكل ما يكون من لوازم وجود الشي الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لابد ان يكون ثابت المهية متجددة الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق من هذا ان كل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت المهية وبهذا يفترق عن الحركة لان معناها نفس التجدد والانقضاء وبهذا اثبت حدوث العالم وجميع الاجرام الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت او عنصرية فما ذكر في الفصل السابق من ان موضوع الحركة لابد وان يكون امرا ثابت الذات صحيح اذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لان موضوع التجدد يكون التجدد عارضا له فهو بحسب ذاته ومهيته غير متجدد او عنى به موضوع الحركات العرضية اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو وما ذكر ايضا من ان موضوعها مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج الى تفصيل وهو ان الموضوع عينه والعروض ان كانا في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق ان موضوعها مركب في الخارج من امر يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة ومن امر يكون بالقوة متحركا لان كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو بحاله وان كان العروض بحسب التحليل العقلي كما في اللوازم فالقابل والفاعل هناك امر واحد والقوة والفعلية جهة واحدة اي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان ثبات الحركة عين تجددها وفوتها على الشي عين فعلية القوة على ذلك الشي فكذا حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الاجسام فانه عين تجددها الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل آن صورة اخرى بالاستعداد ولكل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير الصورة التي توجبها الا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخرها بيانها المتخصصة عنها زمانا فلكل منهما تجدد ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما يتبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولذا بقيت الصورة في الجسم البسيط ظرفية صورة مستمرة واحدة لا على التجدد ولست بل هي واحد بالحد والمعنى لا بالعدد الشخصي لانها متجددة متعاقبة في كل آن على نعت الاتصال الا ان يكون امور متشابهة متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل** في اثبات الطبيعة لكل متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر ان فاعلها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك يزول القسر والحركة غير منقطعة بعد وايضا لابد من انتهاء القواسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس انما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير من اولي البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بعد تحقق التخيل والارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الاعضاء والا لا جعلت مطيعة اياها الا انها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها ونحن نستغني بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر المميل للجسم والصارف له من مكان الى مكان ومن حالة الى حالة لا يكون الا قوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية بالجسم اذ الاعراض كلها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتدبر هنا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلابد وان يكون فيه ميل طباعي فثبت ان مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا طبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت والحكماء كالشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن ان تكون علة الحركة الا انهم قالوا لابد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية

الملائمة في الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة اقول ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في الامور التي لا محالة الى الطبيعة لما عرفت من انتهاء القسر الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تكون مبدأ الحركة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات باسرها منتهية الى الطبيعة معلولة لها فتجددها هي مبدأ لم تستدعي تجددها البتة فان قيل انهم صححوا استناد التغير كالحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان اثبتوا في كل حركة سلسلتان احديهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية فالوا في الثابت كالطبيعة مع كل شطر من احدى السلسلتين علة شطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولابد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين يتم العون على وجود امور مخصصة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لابد له من موجب لا ينفك ولا يتاخر عنه زمانا ولو كان كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشي على نفسه ولا مخلص عن هذا الا بان يدعي بان الطبيعة جوهر سيال انما ذات حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والاتصال فلا يزال ينبعث عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا من يرجع الى وجدانه في حال السلسلتين معا بجميع اجزائهما ولاحظ انهما جميعا متاخران في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في لحوقهما معا بامر ثابت عايد من راس من انهما من اين حصلتا بعد ما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من انه اذا كان جميع الاحاد ما سوى الطرف الاخير اوساطا من غير ان يكون لها طرف اول فمن اين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هيهنا اذا لم يكن هيهنا وجود امر شانه التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة او سلاسل وثم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة اخرى هي ليست غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جعلا ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما سيجي واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد علمت انه لا تجدد لها الا بامر وتغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا التي بها التجدد **فصل** في كيفية ربط المتغير بالثابت لقائل ان يقول اذا كان وجود كل متجدد مسبوقا بوجود متجدد آخر يكون علة تجدده فالكلام عائد في تجدد علته وهكذا في تجدد علة علته فيؤدي ذلك اما الى التسلسل او الدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنا نقول ان تجدد الشي ان لم يكن صفة ذاتية له فتجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية له فتجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل نفسه جعلا بسيطا لا مركبا يتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ولكل شي ثبات ما وفعلية ما وانما الفايض من الجاعل نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شي تجدده وفعليته قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية كما ان لكل شي نحوا من الوحدة وهي مساوقة للوجود وعينه فاذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة او بالفعل كانت الفايض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليته عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته عين قوة الكثرة هو الجسم وما فيه فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت وبما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما ان الهيولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة ابدا ومن حيث انها قوة وامكان يستصحب بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الامور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث وينحسم مادة الاشكال التي اعيت الفضلاء في دفعه **فصل** في نسبة الحركة الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع وان كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة الثالث ان المقولة جنس لها الرابع

ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة الى نوع او من صنف الى صنف آخر دفعة لا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فلقول الشيخ ليس هو ان ذات السواد تشتد فان ذات السواد ان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وان حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته هف وان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم ان موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه والاشتداد يخرجه من نوع الى نوع ومن صنف الى صنف فله في كل آن نوع آخر او صنف آخر وكذا الحركة في المقدار فان الشيء اذا ازداد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالزيادة اما ان تداخله او تنضم اليه من خارج الاول باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه والثاني ايضا باطل لان ذلك كاتصال الخط بخط ما زاد بقي منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله اعني الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة واعلم ان الامام الرازي بالغ في قولهم ان السواد يخرج السواد من نوعه زعم ان معناه انه يخرجه الى غير السواد ولاجل ذلك قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه يكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سوادا وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف حقيقي والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن ما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه والحس لا يميز فيظن انها نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هذا كله حق وصواب لكن يجب طرد القول في الحركة المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري اي حد من حدود السواد سواد عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان للموضوع في السواد المقدار في كل آن مقدارا آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمان والا لم تكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال والذي وجدناه في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع بالقوة فيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج فالجسم لا يكون متحركا بل يكون متمكنا ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وان كلا منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرنا والتي هذا شأنها كيف يكون وجودها بالقوة بل هذا الشك يشتد على حلاه في واشفي من هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود عن قريب انتهى اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر وحداني متوسط بين حدود وذلك مستمر وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة وله افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود وقد علمت انه متقدم على الماهية فهيهنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا لانواع كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات لانه مع وحدته يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هيهنا يرجع الى الجمع والتفصيل ثم ان الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها لا يبقى زمانا فلذا لا يدرك بالحس بعائذه لصغر زمانه فيظن ان له في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الاين وفي الوضع ايضا الا ان يرتكب وجود الطفرة التي يكذبها الحس ايضا فالمصير الى ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثاني فهو ايضا يعلم مما ذكر لانه اذا لم يجز كون شيء موضوعا العارض لم يجز كونه واسطة في العروض الا ان يعني بكونه واسطة معنى آخر وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا لهذا فقد ذهب اليه بعض فزعموا ان الاين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد كما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار لكن هيهنا شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحله بل هو

من العوارض التحليلية والعوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس وكذا الكلام في نسبة السكون الى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بان الكيف منه قار ومنه سيال حق وصواب وان الكيف السيال حركة بمعنى ان ماهية الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه ايضا غير بعيد ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية محتجين بان السيال داخل في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحجتان كلتاهما باطلتان اما الاولى فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير وارد على ما احتججنا به واما الثانية فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول وكزيادة الآحاد في العدد فانها زيادة منوعة لكن يجب ان يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطلت الاقسام الثلاثة تحقق الرابع وهو ان المعنى بوقوع الحركة في مقولة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجيا لا دفعيا **فصل** في تعيين ان اي مقولة من المقولات يقع فيها الحركة وايها لم يقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا بوجهين اذ قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة ان يفعل ومقولة ان ينفعل وضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية وزوجية الاربعة واما تعلقها بما منه وما اليه فيستنبط من حدها الانتهائي موافاة حدود بالقوة على الاتصال وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانت امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت الحصول لان فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يكن كالحال في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان المبدأ فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدأ وباعتبار ان اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وصفه الاول عنه بالشخص والهوية بل مثله فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المقايسة الى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآنية فان كلا منها مبدأ لشيء ومنتهى لشيء آخر واعلم ان تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقطة على المسامحة فان تلك الحدود بالحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها قوة قريبة من الفعل اما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الذي ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيه الحركة وليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما اشرنا اليه تجدد تلك المقولة نعم هي بعينها مقولة ان ينفعل اذا نسبت الى القابل ومقولة ان يفعل اذا نسبت الى الفاعل ولهذا يمتنع ان يقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة والنزوع الى هيئة فهي يجب ان يكون خروجا عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج عنها بل امعان فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنية بالقوة وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التسخن فيلزم ان يكون الجسم حالة التسخن متبردا مع انه لم يخرج عن التسخن حتى يكون متحركا فيه وان كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة ان ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى واما الاضافة فانها ان وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة اينية في العمامة ونحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة الا اربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون يقابلها تقابل الضد او العدم بتفصيل في كتاب الشفاء ولكن هذا العدم يصح ان يعطى قسطا من الوجود لان الذي هو عدم بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه الحركة وهو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف بذلك يتميز به عن غيره ولو لم يكن قابلا لما قيل انه متحرك فاذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل وقابل وليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به الى شيء كعدم القرنين في الانسان مما لا ينسب الى وجود وقوة بخلاف عدم المثل له فانه يوجد عند ارتفاع علة المثل وله وجود بنحو من الانحاء وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ومن هيهنا يعلم ان علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا العدم المع ليس هو الاشباع على الاطلاق بل هو لا شبه شيء في شيء ما معين بمحال ما معينة وهي كونه بالقوة **فصل** في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه في حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الاقصى الذي لا يحيط به خلاء ولا ملاء اذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع اذ لا مكان له عندهم واما الذي في مكان

هو الثالث في الخصوصيات وبينها ابي كالفروع فانيه في الاصل المحفوظ

فاما ان يباين كليته كليته مكانه او يلزم كليته كليته المكان ويباين اجزاؤه اجزاء المكان فتختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه وكل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه فهذا الجسم يتبدل وضعه بحركته المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان تقبل الاشتداد والا متكثر وهذا في الاين والوضع غير ظاهر عند الناس وذلك متحقق فيهما فان كلا منهما يقبل التزيد والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداده او تضعفه واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا هي نحو خروج الشيء من القوة الى الفعل الا ما به يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان الشيء ليس سوادا اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد اصل مستمر وسواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون له في كل حد وسلم نوع فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد لانا اذا فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فهو ان يعدم ما عدم فقد اشتد لان المتحرك يجب ان يكون ثابت الذات فان كان السواد ثابت الذات فليس يستحيل كما ظن انها كيفية واحدة شيئا فظهر من هذا انها في كل آن مبلغ آخر فيلزم ان اشتداد السواد يخرجه من نوعه الاول اذ يستحيل ان يشتد الموجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كل ما يتعاقبه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة اقول اذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فهيهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى بتجدد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحسب بجامع تعيينها المطلقة تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة واشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود فنقول اشتداد السواد يصح ان يكون من السواد شيء كالاصل مستمر وله وحدة ضعيفة واشياء كل منها يشتمل على السواد الاصل مع زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر ان السواد من اول اشتداده الى منتهاه له هوية شخصية واحدة لكنها تتكمل في كل حين وقولهم ان الاشتداد يخرجه من نوعه الى نوع آخر منه وان له في كل حد نوع آخر لا ينافي ما ذكرناه اذ وجود هذه الانواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة وبحسب العقل لا بحسب الخارج اذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفعل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم وبهذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته ان هويته الشخصية غير متغيرة وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اقول هذا القائل كانه وصل اليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان حيث قال وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل وستعلم هذا في مستأنف الكلام ثم ان مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكرنا فان لها من قواطع البراهين ما وضح به الاستغناء عن ذلك

تنبيه وتوضيح

اعلم ان السواد مثلا كما اومأنا اليه من اول اشتداده الى النهاية له هوية واحدة اتصالية وله في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ما له قبل وما له بعد اذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف القوم يلزم ويثبت هيهنا احكام ثلثة الاول انه كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم فقد ثبت وتحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية بعنوان الاصلية والتحقق هو الوجود والماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزع عنه محمول عليه متحدة معه ضربا من الاتحاد ولو كانت الماهية موجودة والوجود امرا معقولا انتزاعيا كما ذهب اليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد تتالي الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل والثاني ان السواد لما ثبت ان له في حال اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر انها مع وحدتها وتشخصها اشتملت على انواع كثيرة وتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليته او نقصه وهذا ضرب من الانقلاب هو جائز لان الوجود هو الاصل والماهية تتبع له كاتباع الظل للضوء فليجز مثله في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وله افراد بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت ولكل من ابعاضه المتصلة حد في وقت معين وعدم في غيره وليس اشتماله على ابعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه نوع من المتصل الغير القار وهو بعينه ايضا كل من تلك الابعاض والافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لا نهاية معنى لها بالقوة الغريبة من الفعل فان قلنا انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه

حادث في كل حين صدقنا فما اعجب حال العقل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب الهوية مثل هذا الحال وهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحدا ولنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود الواحد قد يكون له شئون واطوار ذاتية وله كمالية وتنقص فالقائلون بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي ومقابليهما قائلون بان الحركة امر متشخص في مسافة شخصية لموضوع متشخص واسندوا ان الكون في الوسط الواقع من فاعل متشخص وقابل متشخص بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة تشخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحدا متصل الاجزاء لم يوصف الجزء بدوام الاجزاء وحده بالقوة فسنوا اذا جاز ذلك في الكم والكيف وانواعهما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد امرا متشخصا من باب الكم او الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد متشخص مستمر متفاوت الحصول في تشخصه وحده الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى آخر بالقوة في كل آن نفرض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر وجوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا ممتنع في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امرا موجودا بالفعل اعني الجسم واما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يقترن في الجوهر حركة انتهى فاقول فيه تحكم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتداد في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد ان اريد ببقائه وجوده بالتشخص فنختار انه باق على الوجه الذي مر لان الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى الذي قد كان منتزعا من وجوده او لا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة اولا فنختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر اي وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او نقصه الوجودين فلا محذور في تبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه فيه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما امرا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والآخر مستحيل تحكم محض بلا حجة فان الاصل في كل شيء هو وجوده والماهية تبع له كما مر مرارا وموضوع كل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها الا ترى ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم وهي صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي كما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل غير منفصل عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن الى صورة اخرى مع انحفاظ تشخصها بالمستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في اصل الجسمية وهي نوع اي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام المتخالفة اذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها القريبة نفس الجسمية الطبيعية وبذلك ينحل اشكال الحركة في مقولة الكم التي اضطرب المتأخرون في حلها حتى انكرها صاحب الاشراق ومتابعوه حيث قالوا اضافة مقدار الى مقدار آخر يوجب انعدامه وكذا انفصال جزء مقداري عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس ايضا استصعب ذلك واعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلاميذه بهذه وقد سئله عن هذه المسئلة بهذه العبارة اما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان وفي الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف واما في النبات فالبيان اصعب واذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذا كان استمراره في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متحددا في زمان محصور

لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها ان يكسبها مادة واكثر منها وكيف يجمع هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة بثبات الى خرمدة بقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليس في قوة البعض وكيف ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء وورد فقد هو بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان واكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه اولعل الحيوان والنبات اصلا غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا فلعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجوهر الاول يتقسم في الحوادث من بعد انفصاما لا يعدمه مع ذلك انفصالا ادفيه المبدأ الاصلي ولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا الازمان الوقوف الذي لابد منه فهذه اشراك وحبائل ذا حام حوليها العقل وفزع عليها ونظر في اعطافها رجوت ان يجد من الله مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجتهد كاعينا فان يتعاون على درك الحق في هذا ولا باس من نكح الله انتهى كلامه فعلم من ذلك انه تحير في هذه المسئلة ثم كتب له ذلك التلميذ وغيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شئ ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان ذلك الامر بحقيقته غير مفهوم وعليه الشيخ قدس سره ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص وتشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما قاله الاطباء في عرض المزاج الشخصي والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل لا يعدمان الا المقدار المتصل الماخوذ بلا مادة طبيعية بحسب الوهم او الجسمية المجردة عن زوائد الصورية لان وجودها التعليمي بما هي جسمية فقط يقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة التي هي مبدأ الفصل الاخير مع جسمية ما التي بازاء جنسه القريب والجنس بعينه بهما والفصل محصلا فتبدل آحاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية وقولهم انضمام شئ مقداري الى شئ مقداري يوجب ابطاله انما يصح فيما الكل والحد موجود بالفعل فاصبغ احدهما الى الاخر وغير صحيح اذا كانا بالقوة اضافة تدريجية **فصل** في توضيح ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الاخير له فنفسه محفوظ ما دام فصله الاخير متعينا وباقي المقومات له من الاجناس والفصول التي هي لوازم وجوده واجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل الجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وصورة ذاته نوع براسه وله قوة كالهيولى الاولى اذ هي قوة الاتصال ومقابله وتماميته هو كونه بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذا النامي فصل الجسم النامي وبه تماميته ذاته وليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدأ قوته وحامل امكانه فلاجرم تبدل الافراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لا على وجه الخصوصية والتقيد وهكذا حكم الحيوان ونفوسه من النامي والحساس وكذا كل ما يتقوم وجوده من شئ كالمادة وشئ كالصورة مثل الانسان بحسب نفسه وبدنه فالنامي اذا تبدلت مقاديره فقد ذلك يتبدل جسميته بتخصيصها ولا يتبدل ذاته وجوهره النامي بتخصصه فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد انعدم تشخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم تشخصه لا ولا جزؤه لان ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية في اي فرد تحققت على الاتصال الوجودي وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان بقاء الجوهر الحساس فيه وهو نفسه الحساسة في نص الشيخ خير بدل كثير من القوى النباتية والتشخص بعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة وتقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي واما في التخلخل والتكاثف ففي الهيولى الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في الكون هو جملة بما في عالم الاجسام مما يجوز فيه التغير والدثور بعد ما كان متحفظا فيها شئ كالاصل والعمود وهو كوجود الفصل الاخير في الطبائع المركبة لان وجوده متضمن لوجود جميع تلك المعاني المسماة بذاتيات النوع هذا التي تثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالمهية فمبدأ الفصل الاخير للنوع الكامل كالانسان مثلا كالبذ الوجود يوجد لحقيقة كلها بوحدته الانواع ... ونهاية الفضيلة الوجود بمتفرقة لان هذا تمام ذلك

تلك الانواع وتمام الشئ مشتمل عليه مع ما يزيد ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الايضاح بالبراهين فلاجرم حكمنا ايضا بان لكل طبيعة فلكية او عنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا يتبدل وجوده ونسبة ذلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص ونسبة الاصل الى الفرع والله اقرب الناس كل قريب في تلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواجبي لا تعد صورا في علم الله وليست لها وجودات مستقلة بانفسها لا لانفسها وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي يثبت في اذهاننا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر محقق عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشمأز عنه طبائع القاصرين وموضع بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الحق ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة الذات تشخصا معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه اخر اذ الباقي من كل واحد منها في موضوع الحركة قدر مشترك مما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا مستمرا متصلا بين المبدأ والمنتهى محفوظا وحدته بواحد بالعدد كعروض السواد واحد بالابهام وهو مطلق سوادية والجميع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لابد ان يكون جسما اسود لا غير وله حدود وخصوصية غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والمهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار ومتصل تدريجي باعتبار له حدود وكذلك والبرهان على بقاء الشخص ههنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر من ان الوجود الخاص لكل شئ هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا مقامات ودرجات لهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية وانتقلت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضربا من الاتحاد **تفريع** فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان شخص روحه الدهر والطبيعة بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها **بحث وتحصيل** ولعلك تقول ايرادا على ما ذكرنا من ان الفاعل القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير ان الاستحالات الطبيعية محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب ان لا يحدث اعياء عند تكليف النفس اياها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة والمرض فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس واستخدامها للاولى ذاتي لانها قوة منبعثة من ذاتها وللاخرى عرضي قسري وانما يقع الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فلها في البدن طبيعتان مقهورتان احديهما طوعا والاخرى كرها ولها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعة كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا واسلاما وتفعل بالاخرى الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها تخدمها طوعا ورضا وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية ومبادي الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والاخرى بائدة هالكة وهذا سر المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **فصل** في استيناف برهان اخر على وقوع الحركة في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم لا يثبت شيئا من الامور الطبيعية فيه لذاتها لانها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلانها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبائع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع وبرهانه ان الايجاد متقوم بالوجود متاخر عنه اذ الشئ ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا فكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشئ اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده متقوم بها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وبتوسطها في فعل

او انفعال عبارة عن توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس اليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود فكانت مجردة عنها هف فيلزم من هذا ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها اذ لا وضع للمادة بالقياس الى ذاتها والى ما حل في ذاتها والا لكان لذي الوضع وضع اخر هذا خلف فكل ما يفعل المادة او يفعل في المادة فيمتنع ان يكون وجودها ماديا فالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل في مادتها والانفعال المادة المتخصصة على المادة فاذن جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينها وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدء اعلى من الطبيعة و لوازمها وآثارها ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معا في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها وكذا في سائر الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر بواسطة الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة انها شريكة علة الهيولى الا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال او واسطة او آلة متقدمة عليها لا انهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة و استحالتها في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية والحركات الكمية التي في العنصريات من البسائط والمركبات **برهان آخر مشرقي** كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها الى التشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية الى الانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها علامات للتشخص ومعنى العلامة ههنا العنوان للشيء المعتبر بمفهوم عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية والثالث للنفس الناطقة وتلك فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو من الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من الحار والنار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا او بعضا كالزمان والكم والوضع والاين وغيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجوه المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع يوجب تجدد الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة في الجوهر اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض **تنبيه تمثيلي** ان كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر باق نسبته اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان وانما هو يتجدد الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال والخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذلك حال الصور الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني ولها كون تدريجي غير مستقر بالذات ومن حيث وجودها العقلي وصورها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله تعالى ولسنا نقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله تعالى اياها وبين المعنيين فرق كما سيأتي تحقيقه في موضعه فالاول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له والثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شيء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر حاصل ما ذكروه كما مر ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ويمكن تحليل هذه الحجة الى حجتين احديهما انه يلزم تتالي الآنات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره الثانية ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والماهية وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه فاذا تقرر

الحجة بهذا الطريق فنقول الكلام الاول لغواضا بغا فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة يوجب عدم الذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قولهم عدم الصورة يوجب عدم الذات ان عني به ان عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما اية صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كيفية ما وان عني ان عدم الصورة يوجب عدم المادة فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية او تدريجية وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية في كل شيء ومع ذلك كان لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غير المادة وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم من العجب ان الشيخ لما اورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية لا بالوحدة الشخصية فاذا كان هذا قول الشيخ فيعتقد بان الحركة يقع في الصور فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي التشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزا عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه بالقوة وكذا حال الصورة في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد حجة اخرى غيرها وبين ضعفها هي ان الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بانا ان اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها وان لم يعتبر ذلك بل يكفي تعاقبهما على المحل كان للصور ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف **فصل** في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية للاجرام السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في الزمان والحركة واختلفوا في انهما غير قار بالذات والا حركات بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات وصاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على انه مبني على الفرق بين حال الماهية وحال الوجود فالحركة والزمان امر مهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء وماهيتها قارة وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي والامور النسبية والاضافية تجددها وثباتها كوجودها وتجددها تابعان لتجدد ما نسب اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة والاضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد فههنا ثلثة اشياء متجدد وشيء به التجدد وشيء متجدد والاول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج الشيء من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك او الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث وكما ان في الابيض امورا ثلثة ابيضية وهي معنى نسبي انتزاعي وبياض وشيء فيه بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة الى الفعل وهو معنى الحركة ووجودها في الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليه اولا فهي نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج فهي المادة واما المخرج فهو جوهر آخر ملكي او فلكي واما قدر الخروج فهو الزمان فان مهيته مقدار التجدد والانقضاء وليس وجوده وجودا مغايرا للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي وعدمه ورابعا نقول لك هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم فاول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة الى تبدل الامثال كم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وقوله وكل الينا راجعون الى غير ذلك من الآيات المشيرة الى ما ذكرنا ومما يشير الى تجدد الطبايع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ووجه الاشارة ان ما وجوده مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب ان يكون اسباب حفظه وبقائه بعينها اسباب هلاكه وفنائه ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفرقة في احدهما وافراطه في الاخرى وفي كلمات الاوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير

موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجوهر السيلان والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبا
وهي ناصة على ان الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بايدة زايلة في ذاتها وان الارواح العقلية باقية كما اشرنا اليه وقال
في موضع اخر منه ان كانت النفس جرما او من جزء الاجسام لكانت متقضية سيالة لا محالة لانها تسيل سيلانا تصير الاشياء كلها الى
الحجونا ذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون فبطل العالم اذا كان جرما محضا
ع انه هي وهذا ايضا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر سابقا من ان الهيولى شانه العدم فكلما فاضت عليها صورة من
المبدا انعدمت بهيا ثم اقامها بايراد البدل وحاي دل على ذلك راي ذينون الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان
الموجودات باقية دائرة اما بقائها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكرنا الدثور قد لزم
الصورة والهيولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل وستنقل اقوال كثير من اساطين الحكماء الدالة على تجدد الاجسام
ودثورها وزوالها في مستانف الكلام انشاء الله تعالى ولنا ايضا رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا فمن
اراد الاطلاع على ذلك فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم ومن اعجب الامر ان الانسان في الترقي
دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالموجود كله متحرك
على الدوام دنيا واخرة لان التكوين لا يكون الا عن متكون فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لا تنفد وقوله وما عند الله باق
اشارة الى ما ذكرنا من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله ودثور اصنامها الجسمانية **فصل** في ان اقدم الحركات
الواقعة في مقولة عرضية هي الوضعية المستديرة وهي ايضا اتمها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو
والذبول يفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي والذابل من وارد او خارج يتحرك اليه او يتحرك منه وهي اي الوضعية تستغنيان عن
الكمية والتخلخل والتكاثف ايضا لا يخلو عن حركة كيفية وهي الاستحالة بتحليل مسخن او تجميد مبرد والاستحالة لا تكون دائمة فلا
بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية
لكن المكانية اما مستقيمة او منعطفة او راجعة والمستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الابعاد كلها والاخيرتان غير متصلتين
لتخلل السكون بين كل حركتين منها لما تبين جهة والسكون لا يكون الا في الزمان لانها فوق الحركات كما مر وقوة الشيء لا بد ان تكون متقدمة
عليه زمانا والزمان يفتقر الى حركة حافظة له وهو لا يحفظ بحركة منصرمة بل بما يقبل الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام
هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائما فهي غنية عن ساير الحركات العرضية وهي لا تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات واما ان
المستديرة ادومها فلما مر ان غيرها منقطعة الى سكون لانه عدمها او هو لكونه عدما خاصا يصحبه قوة او ملكة مفتقر بين الحركتين الى قابل
زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور واما انها
اتمها لانها في نفسها لا تحتمل الزيادة في الكمية كما في الحركات ولا الاشتداد ولا التضعف في السرعة والبطوء لما سنعلم في مباحث
الافلاك ولان فاعلها وغايتها ليس امرا محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما تتفاوت
غاية الحركات الطبيعية الاينية وتشتد حركتها اخيرا كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي والقسرية يضعف اخيرا كلما بعد من القاسر وذلك
لان الشيء كلما هو اقرب من مبدئه واصله فهو اشد واقوى وكلما بعد عنه فهو اضعف واوهن واما انها اشرف منها فلانها تامة
والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات ثم قد ظهر ان الجرم المتحرك بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام واتمها
واشرفها طبيعة اذ شرف الفعل وتمامه وقدمه لا يستدعي شرف الفاعل وتمامه وقدمه فقوله المسكة لم يجد وجهات الحركات الطبيعية
الاينية المستقيمة وجهات الابعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات ومباحث الفلكيات انشاء الله **فصل**
في اثبات حقيقة الزمان وانه بهوية الاتصالية الكمية مقدار الحركات وبما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها اما اثبات وجود
الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقهما في الاخذ
والترك تارة ثم اتفاقهما في المقطوع من المسافة واختلافهما فيهما او في احدهما تارة اخرى فيحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا
فيه امكان وقوع الحركات المختلفة او المتفقة غير مقدار الاجسام وهيئاتها لانه غير قار وهذه قارة فهو مقدار لامر غير قار وهو
الحركة وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع معه

البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين لانه يجوز فيهما الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد ولا
العدم اذ قد يتحقق للشيء عدم لاحق بل قبلية قبل يستحيل ان يجامع مع البعد لذاته ثم ما من قبلية الا وبين القبل بهذه القبلية وبين البعد
هو البعد يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ومثل هذا الامر الذي هو بملاك هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات
بعديات وتصرم تقدمات وتاخرات فلا بد من هوية متجددة منصرمة بالذات على نعت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات المنقسمة
الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو لقبوله الانقسام والزيادة والنقصان كم ولكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة او ذو كمية متصلة
غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلا اشتماله على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة وقوة
الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة او مقدار تجدده وعدم قراره وبالجملة اما مقدار حركة او ذو
حركة ذاتية يتقدر بها من جهة اتصاله ويتعدد بها من جهة انقسامه الوهمي الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود لرثاثته وانصرامه
تجدده وانقضائه فكانه شيء بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج الى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وتصرمه
يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا الوحدة اتصالية وكثرة تجددية فمن حيث كونه امرا
واحدا يجب ان يكون له فاعل وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب ان يكون مبري
الذات عن المادة وعلايقها والا لاحتاج في تجسمه وتكونه المادي لتجدد احواله كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة وعدم
قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبايع والاجسام وادومها اذ الزمان لا يتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون
من جسم اخر او يكون من جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا
حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انفصاله وانقطاعه وسقط تقدمه على
ساير الاجسام واما من جهة كونه ذا حدوث وتجدد ففاعله القريب المباشر له يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون ما
بالحقيقة كوان متجددية على نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته ولنبين هذا المعنى بوجه ابسط **فصل** في ان الغاية القريبة
للزمان والحركة تدريجية الوجود واعلم انه سيجيء اثبات ان الغاية الذاتية في حركة الفلك هي المتصورات العقلية للاشواق والارادات
التي بها يتقرب الى مبدئها الاعلى قال الشيخ في التعليقات الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة
الحركة الا انها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقيت بالنوع كما لا يبقى نوع الانسان الا بالاشخاص لانه لم يمكن حفظه بشخص واحد لانه كائن
وكل كائن فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار
يكون كالثابتة وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص الذي يكون بعده كما يكون هو ايضا غاية لطبيعة
اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات وقال ايضا فيها سبب الحركة للفلك تصور النفس
التي له تصورا بعد تصور وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الاخر اي يستعد بالاول للثاني ويحتاج ان يكون التصورات
المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص او تصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا شخصا
يجوز ان تصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها
كل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية
من وجهين الاول ان المتصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعني بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ
وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لمباديها المحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم ان غرضها
في الحركة ليس اشياء سافلة فيكون مقاصدها وتخيلاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم نحو وجوده
او لازم وجوده كما مر جوابه وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد علمت ان
المبدا القريب لكل حركة هو الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية شيء واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي
تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات
طبيعة الفلك من حيث طبيعته انه الفلك تقتضي الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا فيكون النقل منه قسرا وقال ايضا
هذه الاوضاع والاين كلها طبيعية له انتهى اقول لما تخرج من هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي وكل اين من اينه

طبعي ومع كونه طبيعيا يفعل منه الى غير نهاية فيستقيم ذلك الا ان يكون طبيعة الفلك امرا متجددا الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والاين وساير اللوازم وهذا وان لم يكن بمذهب الشيخ ومتابعيه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي بناء اراءهم ان طبيعة الفلك تقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية شيء منهما وانما يراد تلك الخصوصيات لاجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا منعينا متشخصا اذ المعنى الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالمتشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بيان تقديم الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا واما ثانيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه اما الماهيات التي يقال لها الطبايع الكلية فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود ولازم له وليعلم كما ظن في المشهور ان هذا الجرم بتشخصه علة مطلقة للزمان والحركة والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص به ولا مفتقر في وجوده الى ذلك الشيء فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبة الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا ويكون علة حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء المتجدد الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقتنا ان كل جسم وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وساير العوارض المادية امور سيالة زائلة اما بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه ويفعل اخرى بحسب هويات اجزائه المخصوصة وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية اعني صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية الكاينة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومديمه وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وبجريه يتحدد الجهات والمكانيات بمثل البيان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في امكانه الاستعدادي وحدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه ووضعه الى ما يحيط به ويعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه اما من مقومات التشخص الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم الماهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية مطلقا اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف وقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون امرا مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز ان يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في الكم وغيره فهذه الامور مع انها حادثة حوادث متجددة متصرمة فعلتها الاصلية لا تكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الاحدية ومن جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا تنتفي او عالم امره الذي اذا قال للشيء كن فيكون

فصل في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان وما يقترنه ويختص به امور تدريجية واكوان متجددة الحصول فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوديا او عدميا او غيرهما اي تقدما الايجاب مع بحسب القبل والبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا فيما مر ان علة الشيء لا بد وان تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند آخرين وبالصور الالهية عند افلاطونيين والناس فيما يعشقون مذاهب ايضا لو تقدم على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجددي لكان عند وجوده عدمها وكل معدوم قبل وجوده كما نحن عليه ممكن الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل وموضوع امكان الحركة لا بد وان يكون من شأنه الحركة كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما العدم علته او لعدم شيء من احوال علته او شرايطها التي بها تصير حركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة حركة والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا الى لا نهاية فالاسباب المترتبة ان وجدت مجتمعة معا او متعاقبة على التوالي وكلا هما ممتنع عندنا وعند محققي الفلاسفة اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات وبرهان نفي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك تجمعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادث لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل واحد منها لو كان موجودا في آن واحد بالفعل يلو بعضها بعضا يلزم تتالي الآنات وتشافع الحدود ويستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها وان كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا وما لا وجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس الى بعض آخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل متشخص كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كان ترتيبها كترتب حركة بعد حركة وزمان بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم والجسم بقوته الاستعدادية مادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقداره هذا الاتصال هو الزمان واما الامر المستمر الدائم منها فهو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ايضا جزئياتها بوجه الآن السيال الذي بازائها نسبته الى الزمان نسبة التوسط من الحركة الى الامر المقطوع المتصل منها فهنا امر عقلي هو جوهر تعالى واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله كل يوم هو في شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم او جسماني واقع تحت الزمان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري لا سبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مر فعلة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الاستقلال اما الباري وذاته او امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب كما اشار اليه بقوله وما يعلم جنود ربك الا هو ونسبة الروح لكونه امر الله اليه نسبة الامر من حيث هو امر الى الآمر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر والخلق فالخلق هو كلما له خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات متدرجة الوجودات من الجهة التي هو بها عن قدرته وعلمه بخلاف امره فان الله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو آمر خالق ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لا زمان لهويتها المادية ولهذا قال في كتابه العزيز وكان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسبة عالم امره اليه نسبة الضوء الى المضيء بالذات ونسبة عالم الخلق اليه نسبة الكتابة الى الكاتب فان وجود كل حرف كتبية متأخرة عن وجود الكاتب وهو متقدم عليها جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين

فصل في ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقرب من الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدائمة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة لكونها لها ابدية ودوامي فهي دائمة باعتبار ومن استندت الى علة قديمة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد فان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد ما حادثة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد والتغير فلا نجد ما نحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث كما ان يكون تحدث ثانيا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء ماهيته نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير هي الحركة وهذا غاية ما قرروا في بيانها بحيث يمتنع ثباتها لذاتها انتهى اقول هذا الكلام وان اندفع به اشكالات كثيرة لكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة كما ترى ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت اليه اذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فالحقيقة الخارج من القوة الى الفعل ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي نحو تجدده وحدوثه الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن نفسها علة لوجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة التي يجب ان تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون

وجوده اقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة التدريجية دائمة الذات
باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي يمتنع ان يعرض له بقاء اصلا فضلا عن كونه دائما واما
المهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة ولا غيرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية
غير باق بتشخصه وكذا ما فيه من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله عليهما انه قديمة غير صحيح وكذا
قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية
التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد وهذه الطبيعة وان لم يكن
مهيتها مهية الحدث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر مهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده الخارجي
مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للمهية اذا جردت عن اعتبار الوجود كما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه
في الاشتداد بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة لاجل الاتصال
والتحليل وليست مهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للاجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون
الا متدرج الحصول لست تقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يستشكل احد فيه بانا قد
نتصور طبيعة من الطبايع الجسمانية بمهيتها ولا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك
لان مبنى ما اورده على الاشتباه بين مهية الشيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مرارا من انه متشخص بذاته
وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا والوجود مهية
والكل ممتنع **تنبيه فيه تنوير** واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة
والدائرة والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذا المقادير التعليمات كالجسم التعليمي فان نحو
وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة
ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتدا متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار ليس مقدارا
ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شائعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس لها معقول
مطابق لوجوده وان سلك الحق فجميع الموجودات المتشخصة للصور الجسمانية الخارجية بسيطة او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها
هويات متشخصة لا تحتمل الشركة وما في العقل امور كلية تحتمل الشركة فكذلك الهويات الصورية التدريجية للطبايع الجسمانية وذلك
لان الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لا مهية لها من حيث هي انيات دائرة متجددة نعم
ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالمهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات وان كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت
ونحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات
الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها الا انها
وجودات محضة فائضة من شؤونات الحق الاول وهي اثار الاشعة العقلية وظلال الاشراقات النورية **بحث وتحصيل**
فلك ان ترجع وتقول ان هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية والطبايع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم فان صدرت
من غير قابل مستعد اياها لزم ان يكون تلك الصور صورا مفارقة فتكون عقلية لا مادية وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض
والمناقضة اذ التجدد ينافي الوجود المفارقي وان صدرت عن قابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل اخر وقوة
استعدادية سابقة وهكذا فيتسلسل الى لا نهاية وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او بما يلزم ذاته كافية في القبول فيكون الصور
ثابتة ايضا لا متجددة وان لم يكف ذاته ولا ما هو لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف
بقدم المادة ولزوم التسلسل في المتعاقبات وانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل مادة مصورة بصورة
من النوعيات الصورية فيكون عدد الاشخاص القديمة عدد الانواع الصورية على ان الكلام عائد في حصول كل استعداد خاص حرفي
لما تراه مرارا ان ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فان الاستعداد الخاص انما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان
لانها علة موجبة بالذات لا معدة له فنقول لك انا اسلفنا من الكلام في مجال هذه الشبهة ونظايرها فان المادة القابلة

ان كانت هيولى اولى توحدها وحدة جنسية لا وحدة عددية لان معناها الجوهر بالقوة والجوهرية لا توجب تحصلا نوعيا والقوة
يتحصل بما هي قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق اية صورة كانت وان كانت مادة اخرى ففيها ايضا من حيث كونها مادة حكمها
حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد ففيها ايضا انما يتحصل ويتقوم بالصورة المقترنة بها الا ان تحصلها
اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه يتحصل بعد تحصل سابق وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة اتم ذاتا من مادتها من جهة حقيقتها
الاصلية واما من جهة تشخصها فيتحد بها المادة ويتعدد بتعددها ويتجدد بتجددها الست تقول من جهة استعدادها ما الت
اذا استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد للتشخص لاحق من اشخاص طبيعة مستلزما للتشخص اخر من اشخاصها
سابق على هذا الشخص زمانا لا على استعداده الاستعدادي ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجددة المتعاقبة وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء
من الهيوليات اصلا وقد اشرنا الى ان لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج الى مادة ولا
استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها شؤونات وجودية كونية متعاقبة على نعت الاتصال وهي بجملتها
الاتصالية لانها اوحدتها العقلية الموجودة في علم الله واذا نظرنا الى تكثر شؤونها المتعاقبة وجدنا كلا منها في زمان وحين وبهذا
الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه زمانا وذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر عدمي غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود
صورة ما مطلقة اي صورة مطلقة كانت تكون القوة قوة لها او عليها او على كمال ما من الكمالات واما من حيث استعداده الخاص
القريب فيفتقر الى صورة معينة هي جهة استعداده وقوته القريبة على امر مخصوص وصورة مخصوصة فاذا خرج القابل من هذه القوة القريبة
الى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم امكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة اذا احدثت
صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وامكان له وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقة وتبطل هي ايضا بلحوق عاقبة
على نعت الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص بما لم يكن بامر زائد
على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا منقطع بقائها
ولا احتياج بالسؤال في لمية ذلك الاختصاص واما اذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها
بوقته الخاص وان كان واردا لكنه يجاب بانه بسبب زائد على نفس الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وان يكون متجددا وهكذا الى ان
ينتهي العلل الى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بامر زائد لان الكلام في الاسباب الموجبة التي لا يجوز فيها التسلسل الغير المتناهية
وحاصل الكلام انه كما ان للوجود حقايق متخالفة لذواتها وقد يختلف ايضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية
مثال الاول وجود الحق ووجود الملك ووجود الشيطان ووجود الانسان ووجود النار ووجود الماء فان كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة
ذاته ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها ومثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زائد
على الانسانية وكذا افراد حقيقة الفرس وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف وكذا الاعداد من البياض التي
لها مرتبة واحدة منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وان لم يكن بامر زائد على حقيقة كل منهما ولكن امتياز
اعداد كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الاصلية وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات
فاعلم انه ربما كانت في الحقايق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات
شؤون متجددة متخالفة بالمتقدم والمتأخر الذاتيين اللذين لا يجامع القبل البعد لذاتيهما لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هوياتها
الاجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية والبعدية وذلك كالزمان المتصل عند القوم فان له عندهم هوية متفاوتة
في التقدم والتأخر والسبق واللحوق والمضي والاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية
جوهرية والزمان عرض ولحوق الهوية الجوهرية الصورية هي المتقومة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم ووجوده
تابع لوجود ما يتقدم به فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها
من جهة قبولها للابعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم ومتأخر زمانيين
والاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الامتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في
الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس اتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزائد على

الاتصال التدريجي الذي للتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفاريق العصا ومن تامل قليلا في ماهية الزمان يعلم ان ليس لها اعتبار الا في العقل وليس عروضها للماهية عارضا عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه اذ لا عارضية ولا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار الا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم الا ان عنوا به ذلك انه بحسب الحركة من جهة التجدد والانقضاء لشيء والزمان كميتها ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة من حيث تقديرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط **تعقيب واحصاء** ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة على جهة ما للامور ايها كانت الى امور اخرى ايها كانت فتلك الاوقات لهذه فيتخيل ان الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث بعرض مع وجود عرض اخر اي عرض كان فهو وقت لذلك الاخر كطلوع الشمس وحضور انسان ومنهم من وضع لوجوده وجدانا على انه جوهر قائم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من علمه عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اي دورة واحدة فهذه هي المذاهب المسلوكة في الاعصار السابقة في ماهية الزمان التي احصاها في الطبيعيات وذهب ابو البركات البغدادي الى ان الزمان مقدار الوجود والاشاعرة من المتكلمين اغلوا ثالث المذاهب ومن الذاهبين الى الرابع من يجعل للزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمة الفلاسفة ومنهم من يضع ادراجه في الطبايع الامكانية لكن لا على ان يعتبر به تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراي منسوب الى افلاطون الالهي وبعض اشياعه ومشرع الفريقين استحالة ان يقع تغير في ذات الزمان والمدة اصلا اما لو يعتبر نسبة ذاته الى المتغيرات فليس ذاته انه لو يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد ولو حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الذي الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت نسبته الى المتغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية تحير في امر الزمان وتشبث في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل افلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك واعلم اني الى الان ما وصلت الى الحقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن ان يقال من كل جانب واما تكلف الاجوبة نقضا لقوم دون قوم فذلك لا افعله في كثير من المواضع وخصوصا مع هذه المسئلة وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون والاقرب عندي في الزمان هو مذهبه وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ثم ذكر الاعتبارات الثلثة المذكورة التي بها يسمى سرمدا ودهرا وزمانا ثم قال واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله وقال ايضا موردا على مذهب ارسطاطاليس ان بديهة العقل حاكمة بان لله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود معه وانه سيبقى بعده فلو كان تفاوت القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا قول افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد وان حصل فيه الحركات والتغيرات يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات لا لاجل وقوع التغير في هذه الاشياء انتهى ما ذكره واقول انك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجودها وتجددها والشبهات التي اوردها واستصعب حلها في باب الزمان والحركة تجمعها مخيلة العقل مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها

في موضع اللائق بها والحق تعالى وجوده الخاص به اجل من ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها الا معية اخرى غير الزمانية والحركة والتغير والحدوث ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مط اراد به انه ليس وجوده غير وجود الامر المتجدد بنفسه وكذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضها بحسب الوجود كما اشرنا اليه ومن جعله جوهرا جسمانيا هو نفس الفلك الاقصى اراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فاراد بنفس الفلك ذاته وهويته وهو موافق لما ذهبنا اليه من انه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتية ولوحنا الى ان الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار بنفس وجود ما يتقدر به اولا وبالذات وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ومن ذهب الى انه جوهر مفارق عن المادة كانه اراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدر ويمتد بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سره هذا ومن ذهب الى ان الزمان واجب الوجود اراد به معنى اجل وارفع مما فهمه الناس وقد ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله تع وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام اساطين الحكمة نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه الثابتة الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني بوجوداتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى بعض بالمعية الزمانية **فصل** في ان الزمان يمتنع ان يكون لطرفه موجود قالوا ان كل حادث يسبقه عدم لا يجامع وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لان ذاته توجد مقارنته ايضا ولا شيء من الاشياء التي يصح ان توجد مع المتاخر قبل الذاتية هذا النحو من القبلية فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر وهكذا القياس في آن فرض نهاية فاذن ليس لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن وجود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدم السابق واللاحق كما مرت الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر كما ان فوق العالم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي المكان ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل يدرك بالبديهة ترتبا بين وجود شيء وعدمه بحيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتب بالعلية لان العلة والمعلول يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع وهذا ظاهر وظاهر انه ليس بالشرف والمكان فتعين ان يكون بالزمان وبالجملة نحن لا نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتب فان لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدمه وان حصل كان عدم الزمان في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه مستفيضا لا يفتقر الى حيز آخر واما في كونه متجددا فيتوقف على مسبوقيته بالعدم فان قال قائل ان هذا يوجب ان يكون لله العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الازمنة الى لا نهاية فنقول اما تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان ذاته تع وان كان مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه لكن معيته زمانية يرجع الى القبلية لكن لما كان مع كل شيء لا بمزاولة فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغيرا فيصدق عليه انه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه وبعده واما كون كل زمان مسبوقا بزمان اخر بمعنى ان عدم كل زمان في زمان فهذا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا التسلسل غير ممتنع لان منشاؤه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي متشابك فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدما لفرد اخر وكل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا يتحقق الا في الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي ان يكون المعا في زمان آخر يقارنهما وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يعقبه او يلحقه يستدعي زمانا غيرهما فنقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زمانا واما المعية بين الزمان وشيء لا يقتضي زمانا آخر اذ ما به المعية هيهنا نفس الزمان المعين لان تعينه بنفسه لا انه ضرب من الوجود ثانيا ساير الموجودات فان هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويتعقل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرهما من افراد الزمان واجزائه فان

وجودها كما وقعت من الضروريات المجهولة جعلا انبساطا فانه وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا آخر واما وقوع شيء مع شيء آخر ليس لاحد
منهما زمانا فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتاخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتاخر لان
ذلك من لوازم ماهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وهو قبليته بالنسبة الى آخر وكذلك بعد وبعديته بالنسبة الى آخر ومع ومعيته بالنسبة
الى ما يقارنه وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لانا نقول هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان
من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتاخر لذاته عن شيء وفرق بين ما المعقول منه يلزم من
معقول آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر او بعدمه فالتقدم والتاخر بعرضان لهوية الزمان لذاتها لان وجودها وجود القدم
والتاخر وهوية التقدم والتاخر من مقولة المضاف فالى جود التقدم والتاخر لا وجود نفس الاضافة وههنا اشكال آخر وهو ان
اجزاء الزمان لا بد وان تكون متخالفة الماهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان تكون متشابهة وذلك لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته
التي له من التقدم والتاخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله او بعده فيعود المحالات المذكورة والجواب
عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان
كون بعض المتصل بمحال وبعضه بمحال آخر يقتضيه ما نفس التشابه والاتصال عن ضرورات نحو وجودها الاتصالي فكما ان كون كل جزء
من اجزاء المكان الواحد بمحال غير محال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بمحال غير محال الساعات
الساعات امر يقتضيه وحدة الزمان واتصاله **فصل** في احتجاج من يضع للزمان بداية ان المثبتين للزمان بداية احتجوا بامور
الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فللحوادث بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث
ان كل واحد من الحوادث اذا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية
غير متناهية لكان غير المتناهي متناهيا هف والخامس انا الازل اما ان يوجد فيه حادث او لم يوجد والاول باطل والا لم يكن الحادث
حادثا وان لم يوجد شيء من الحوادث في الازل فوجد حال لم يكن فيها شيء من الحوادث موجودا فان كل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس
ان الامور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا فهي متناهية والسابع ان كل
واحد من الحوادث اذا كان مسبوقا بالعدم الاول فاذا فرضنا جسما قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الجسم لا يتقدم على
وجودها ولا على عدمها وقد مع ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق
المسبوق في التقدم حكما واحدا والثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة
الاساس في حدوث هيئة الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحتجون به اولا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد وحاصله انا نجمع دورات
الماضي والازمنة كالسنين او عدد النفوس الماضية ثم نضم اليها من المستقبل دورة او سنة او نفسا اخرى فناخذها على وجهها مبلغا
ومع الزيادة مبلغا آخر ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد احد المبلغين على الآخر بعدد متناه وما زاد على الشيء بمتناه
فهو متناه وكذا شيئيات الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وانها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما
صحت اللانهاية في الازمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود
وانقضاء وجودهما اللاحق العدم السابق وبالعكس وانقضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل
ليمنع به وقوع اجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها الاستحالة التي بها فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا
به ثانيا فيقال في دفعه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي لا
يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه واما في الماضي فلم يكن حادث فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معلق وما
ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه ازمان وقبلها من الاوقات مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف انه لا يقع
من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه واما ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة نشات من اجراء
حكم كل واحد على الكل وما لهم ان يقطعوا الطلاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اذ ليس فيها الا
حادث فكذا المعلول التام هو المجموع هذا وان كان اقرب مما سبق اذ ليس فيه الا ان علم بتعديه حكم كل واحد على الكل بل الاستدلال

بحدوث العلة على حدوث المعلول الا انه لا يخرج عن ضعفه من هنا فان حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه
فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل حين ولا يدل هذا على نهاية اعداد الحوادث التي كل منها له وقت
عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث الينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من
جانب آخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع انه في جانب البداية لها نهاية والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له
حالة معينة بل هو عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الازل مع انه بحسب ما يؤدي الوهم بالمعارضة
بالصحة بان يقول حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الازل ام لا فان كانت حاصلة فامكن حدوث حادث في الازل وان
لم يكن فللصحة مبدأ وهو ممنوع ولما لم يكن هذا الكلام داخلا في الصحة اعني القدرة فكذا ههنا وعما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان
يكون للشيء طرف ونحن نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث وعما ذكروه سابعا انه
ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا بعدمها معا فذلك باطل لان الحوادث ليس لكلها وجود حتى يكون
الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بعدم ذلك
الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول وعما ذكروه ثامنا وهو قريب المآخذ مما سبق انه في مقدمتيه على
الوجه الذي اشتهر بينهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث اذا عني بالعالم جميع الاجسام فانه لا يخلو
عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك وان كان صحيحا فان لا عداد الحوادث في كل حين مجموعا آخر لكن لا ينفعهم
وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى
منقوضة باطلة واما المقدمة الاخرى وهي ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ففيها خلل ان اريد ما لا يسبق آحادها فانه من البين انه
متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء
فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها
سبقا زمانيا اي ما خلت عن آحاد الحركات فقط وان كان المحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات
نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا هذا
السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم الزماني
السابق عليها فتحنا مانين المقدمتين اعني كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمانا لم
بجميع ما فيه حادث وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وله موعد وسنعود اليه ان شاء الله تعالى واعلم انا كثيرا ما الناس
يصعب عليهم الاعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم بذلك وقيل في الحجرة لانهم
ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على انم وجه واكده لانه قائل بافتقاره الى المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا
به ان العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم جملة ما سوى الله عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم
ليكون تقدم عدم العلة عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب
الوجود وان عنوا ان العالم ليس بدائم فيقال ماذا اردتم بذلك قد يعني به معنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا
المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور وان عنوا به انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن
قبل العالم اذ هو بمنزلة قولهم قبل الوقت وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي بتفسير الازلي وعاد الترديد والمحذور الذي ذكر
وان قال الذي في الذهن متناه فيسلم له ان القدر الذي في ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على
غير ذات الباري ثم اذا فرض لها مجموع ما فهي ايضا حادثة وان قال اعني بالحدوث انه كان معطلا ثم اوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني
فهو مع كونه متناقضا يخالف مذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل
به فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان الباري متقدم على العالم بحيث لا يكون بينه
وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه اذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فتعين التقدم الحقيقي
الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله ولم يكتف في وجوده ذاته

وصفاته ويقول الاخر يكفي في جعلهن المشرك من غير الشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يعيد الموجودات منه دون سانح على ذاته وحادث بحيرة ذاته محالة الدمن اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده في الفعل لم يعرف لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات واذا علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقائها وكيفية معادها ورجعها بعد ما عرف مبدأها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما لا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلم اسباب حدوث الحادثات ودثور الداثرات وكون هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القران وقوم البرهان من غير ان يختل بها قاعدة حكمية نقلية تمهدت قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي ممهدا باوضح طريقة واحكم سبيل والناس يتحيرون في ان الواجب الوجود اذا لم يتغير لم يتغير له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون الانسان معتمدا اليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسئلة واخواتها واذا ثبت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث ومع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول اصلا قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان صورة محض لا طائل تحته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فاما انه يقول عنيت به الاجسام كلها كالسماوات والامهات واما انه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فان عنى به المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موقوف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يجز ايضا الان معناه ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم من قوله الاما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمنا واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه من شان العميان وان زعم ان الاجسام موجودة منذ كان الحق موجودا فهو خطا اعظم لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الان ولا قبله ولا بعده ومن صار الى ان العالم موجود الان مع الحق فهو مخطي خطا عظيما فحيث الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان لم يخل منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير معه فهو سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعيد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه وهو انه يعلم سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق وهذا يقيني عند العارف وان كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى اقول ان ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم اذ القائلون بقدم الاجسام الفلكية والهيات العناصر قائلون بان نسبته تعالى الى المستقبل كنسبته الى الماضي وليسوا عاجزين عن ادراك كل ما افاده حتى قوله ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده وهكذا كل معلول بالقياس الى موجده ومع ذلك ذهبوا الى قدم الافلاك وغيرها وحكموا بقدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بعدم زماني فلا يرد عليهم ما اورده اصلا فلم يحضر في هذه المسئلة الى ما حققناه وتفردنا باثباته في هذه الدورة الاسلامية احد من حكماء الاسلام وسائر العلماء لم يصلوا الى كنه هذا الامر والا لا اشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا فالعالم يستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المطارحات بانا نقرر ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لان علته دائمة وهي تمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها او نقول قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل فلعله لانه ان اراد به انه بحسب ماهيته الامكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجوده الفائض عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقتضى المستدل اذ ربما ادعى ان وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا انها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الحاصلة عن الجاعل الابدي ليست بلا متناهي القوة الا انه يستمد من العلة الدائمة القوى والاثار فنقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجود الشخص المتناهي في القوة والقدرة يبقى دائما لكونه يستمد منه الاثار والافاعيل الغير المتناهية بامداد المبدأ العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والآثار والافعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده والتشخص الجوهري انوع الوجود من جميع ما يتبعه في فيض الوجود

لا يصل اليها الا بعد ان يرعلة المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا او قوة قابلية او آلة او موضوعا ولا ينتقض ما ذكرنا بالهيولى التي تقبل آثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الآثار الا بورود الاعداد والقوى الغير المتناهية وليست وحدتها الباقية الا وحدة مبهمة متجددة في كل حين بتجدد الصور والقوى وثانيهما ان وجودها في كل وقت وان كان متناهي القوة الا انه يفيض من المبدأ في كل وقت على مادتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت ولا بهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون كل شخص منه مسبوقا بعدم زماني وهو عين مقصود القائل المستدل باجماع الملل الثلث اعني اليهود والنصارى والاسلام ثم لو منع قول القائل ان العالم متناهي القوة بان من العالم ما لا يتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقنا ان الصور المفارقة انما ثبت بما هي معان قدرته من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم جميع ما فيه متناهي القوة غير دائم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية

فصل في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان للان بكون له معنيان احدهما ما يتفرع على الزمان والثاني ما يتفرع عليه الزمان اما الان بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة لقسمة غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلاثة القطع واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت فبقي الامكان لاحد الوجهين الآخرين وذلك بموافاة الحركة امرا دفعيا كحدوث شركة حدا مشتركا غير منقسم ككون الطلوع او الغروب واما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشيء الواحد الزماني اعني اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة في ان يختص به فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الوجود او العدم وان لم يبق كالامور الآنية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف حصوله واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشيء حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانه من حيث هويته ليس بملتئم عن اشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيئا واحدا منطبقا على زمان واحد ولا يكون لذلك ظرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان او حد من حدوده بل واجب ان يحصل مطابقا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء فهذا الحاصل اعني ما يكون لحصوله تدريجيا لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله انما هو الزمان لا ظرفه ولما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا غير على سبيل الانطباق عليه اذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية تنطبق على الزمان بل انما يختص حصوله بذلك الزمان على معنى انه لا يمكن ان يوجد او يفرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول اصلا الا طرف ذلك الزمان ولا آن آخر فيه ونقرر القول على هذا الاسلوب بما ينحل به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود الشيء بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيئا فشيئا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه والانقسام الى اجزاء حسب انقسامه او دفعة واحدة فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك نقول وجود الشيء او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث الشيء لا في آن اول فانه مندفع بان كلا من القسمين مدخول اعني وجود الشيء يسيرا يسيرا ووجود الشيء وعدمه ليس متقابلا صريحا للآخر ولا لازما لمقابله وان مقابل الذي يوجد يسيرا يسيرا اما الا يوجد يسيرا يسيرا او هو اعم من ان يوجد مختصا بحدوثه بآن ومن ان يوجد لا كذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا حدوثه بآن اعم من ان يوجد يسيرا يسيرا ومن ان يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي ان يكون الشيء موجودا بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا على الانطباق ولا يكون موجودا في مبدأ ذلك الزمان والبرهان والفحص اوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجود وكذا حال حدوث الاعدام في الثلث المذكورة سنين فسبيل البرهان على تحقيق الاقسام على سياق ما في الشفاء هو ان ينظر هل الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر بحال وفي الآخر بحال اخرى ومن المعلوم ان الذين مما في وقوع المتناقضين او المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما واجتماعهما في ذلك الآن ثم من الامور ما يحصل في آن ويبقى بحاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونه الى ان يطابق مدة كالمماسة والتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به ومنها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما

لا يحتمله كالحركة التي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد الى الغاية وبعد عن المبدء وهي انما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة كاللاجماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق والا فاما ان يتصل بذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تتالي الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللاجماسة مثلا وبالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه آخر آنات السكون وايضا ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها فكيف يصدق ان المتحرك بحيث يقع فيه متوسطا بين مبدأ المسافة ومنتهاها واما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يلوذ لتلك الآن آن آخر يقع التالي بين الآنات فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستدعي تقدما معينا من الحركة القطعية وايضا ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهو انما يعلم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن او الآني اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا وكان متغيا فيكون الآن زمانا والآني زمانيا هف وان كان دفعة فاما ان يكون آن عدمه مقارنا الآن وجوده وهو تالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه وح لا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط فح يكون الآن مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية والكل مع فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا قسم ثالث من الحدوث وهو صحيح فان قلت هب ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ومن المعلوم انه ليس ابتداء عدمه في جميع الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء للشيء له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا فنقول ان ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه يندرج في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة في الآن جميع الامور الآنية كالوصولات الى الحدود والمسافات والوصول الى ما اليه الحركة والتربيع والتثليث وسائر الاشكال والتماس والانطباق واحد الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الآخر وكل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يتبعها من الهيئات الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات وامثالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين منطبقين متوازيين لاجل تحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الانفكاك والافتراق بين السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول واللامماسة وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان يتقدم حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان وهو حده وطرفه الحاصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الآخر وهو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده بان نقول ان المسافة والحركة والزمان ثلثة اشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا ان نفرض في المسافة شيئا كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الوجود التوسطي منها وهو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية وكما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود والاطراف وكذا الحركة التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يعرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته وسيلانه الزمان فتلطف في سرك

فصل في كيفية عدم الحركة وما يتبعها

اعلم ان الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقهما من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان ازلا وابدا قائلا ان معنى عدم الحركة ان وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير تلك الزمان معدومة ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها اي طريان عدمها وتحقق حدوث ذلك العدم فلا يجدي القول بان ذلك في الازل والابد واما ثانيا فان الوجود والعدم متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا ايضا يجتمعان في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي الوجود ان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء يحصل منه يبطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى يحصل ذلك الجزء ايضا فهو انما يرتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء وهكذا نعلم ان الشيء التدريجي كما ان وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا فكذلك حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كك فوقع الاشكال واحتيج الى تدقيق نظر فنقول اولا يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزماني من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرها وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج شيء آخر من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور اليه حال تلك المقولة ونحو الزمان في التدريجي والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا حتى يكون عدمها تدريجيا ايضا بل هي بهذا الاعتبار دفعية الوجود ولها هيئة هي تدريج شيء آخر وليست تدريجا لنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا حكم الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجا وليس مقدارا لنفسه ولا مقدارا لهيئة كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه في كل من الحركة والزمان وما يجري مجريهما يعقل وجودان وعدمان اما الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلي المنطقي والعقلي والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كك فقد خرج من هذا التفصيل ان من قال ان زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صوابا ومن قال ان زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها لم يقل خطا ايضا واعلم انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول هو يتحرك فيه او ساكن او متكون او فاسد اذ الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب المحصل وقال اما انه ليس للمتحرك والساكن اول يكون فيه متحركا او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون والفاسد اول آن يكون فاسدا او متكونا فليس كك فان الكون والفساد انما يكون بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا يبعد ان ذهب الى ان الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا اول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع تدريجا والا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فان الماء اذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم اما تتالي الآنين وهو مع واما تعري المادة عنهما جميعا وهو الذي ادعيناه ولعل الشيخ قد نطق بالحق حيث دل كلامه بان كلا منهما يحدث في زمان منقسم بالقوة الى غير النهاية

فصل في ان الآن كيف يعد الزمان

العاد للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار او العدد لذا اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء وليس الآن بهذا المعنى عادا للزمان وقد يعني به ما يهيء الشيء لقبول العد بالمعنى الاول والآن عاد بهذا المعنى للزمان اذ هو مبطل معنى الوحدة ومنقط الكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده الا بعد ان يتجزى والتجزية لا يحصل الا باحداث الفصول واذا احدثت الفصول صار المتصل منقسما الى اقسام ويمكن تعديده بشيء من اجزائه كالخط اذا جزء باجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وتلك الاقسام عادة للخط بالمعنى الاول فكذلك الحال في نسبة العاد الى الآن والى اقسام الزمان فان نسبته الى كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء ان الآن فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضي عن المستقبل واما كونه واصلا فانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ولاجله يكون الماضي متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لانه بجهة اشتراكهما

فصل في كيفية تقدير الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بحذائه

فالحركة عادة للزمان على معنى انها توجد اجزائه المتقدمة والمتأخرة والزمان عادة للحركة من حيث انه عدد لها لا ان الحركة تتعين مقدارها بها مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة واما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزماني كالحركة فان الزمان وجوده نفس المقدار وهو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس بعلة فالزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما بجعلها ذا قدر والثاني بدلالة على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انه يدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الاثنين فرق واما الدلالة على القدر فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو احدهما وهو الذي بذاته تتكمم ولانه متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولانه عدد يحصى المتقدم منه والمتأخر صلح ان يقال كثير وقليل

حكمة مشرقية

اعلم ان المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلها موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من مقولة الكيف او الكم ونحوهما والحركة هي تجددها وخروجها من القوة الى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وتعينه وهي باعتبار التعين المقداري يحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها للبعض بوجه فيقال ان اتصال الحركة انما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كأنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن لاحد ان يتصور حركة لا متصلة كما عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لان ماهية الكم المتصل والهيأت غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ثبوت اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة بمعنى ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان

فصل في الامور التي في الزمان

ذكر في الشفاء وغيره ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة وللذي الحركة ذاتا وبالعرض وايضا فيه قد يوجد لانواع الشيء ولاجزائه ونهاياته والآن في الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه والساعات والايام كالاثنين والثلاثة فيه والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية واما السكون فهو امر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان اقول ما من جوهر الا وله او فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة المقوم بالحركة المستديرة التي هي اقدم الحركات في سائر المقولات سيما الجرم الاقصى ويتقدر به سائر الحركات الاينية والوضعية وبواسطتها يتقدر التي في الكيف والكم واما ما يتجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجري مجراها من الاعدام والامكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض واما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا تكون في الزمان بل ان اعتبر ثباتها مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شيء الا وله نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبر الامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليس بازاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فان شيئا منهما ليس مضايفا للمعية حتى تستلزمهما

المرحلة الثامنة في تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول

فصل في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما

الذي منه الحركة والذي اليه في الكيف والكم متضادان او يكونان كالمتضادين اما في الكيف فكالحركة من السواد الى البياض وهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية وهما كالمتضادين لكون احدهما اقرب الى البياض والآخر الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول الى النمو اللذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين واما في الاين فالاينان وان كانت في ذاتها متشابهة الا انها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد اذ لا جهة طبيعية الا فيهما وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التضاد بوجهين احدهما ان الاينين كاجزاء المقادير لا يمكن اجتماعهما في حد واحد وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف ثم يصير الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهم بعض انه نقطة بل جوهر الحركة بما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا بعينه تتأتى الوضعية كل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما فعلم ان الذي يعرض له المبدئية او المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا مبدئيته ومنتهائيته ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الآخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف اذ المبدء مبدء لذي المبدء واما قياس كل منهما الى الآخر فليس بتضايف اذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها ولا نهاية لها كحركات اهل الجنة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت فكيف يجتمعان في جسم واحد والاضداد من حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته

فصل في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

قد مر كلاما مجملا في هذا ونزيدك بيانا فنقول اما المضاف فطبيعته غير مستقلة بل تابعة فيتوهما ان تحرك تحركنا وسكن فسكننا وتزاد فزادنا او نقص فنقصت واشتد فاشتدت كل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فان كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هف وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء اذا اعتبر نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال وقد يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان ملازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة اذ ليس للزمان وجود في آن كما للمقولة بخلاف الاضافة اذ يحتمل الآنية والزمانية والزمان لا يحتملهما ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجدة فصح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل لانا ان نعني بذلك كونهما نفس التحريك والتحرك اي الحركة من جهة نسبتها الى المحرك تارة والى المتحرك اخرى واما ان يريد غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه فهو محال والا لزم ان يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فالتسخن انما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه اشمل واوجز وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصولها شيئا فشيئا فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكلما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه والا لكان الآني زمانيا بل الآن زمانا وللقائل ان يقول ان الشيء قد ينتقل عن فاعليته بتدريج لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة في الفاعل فنقول في ذلك اما لاجل ان قوته تقررت يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا ان كان بالارادة او كانت الآلة تكل ان كان بالآلة ففي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة او الارادة او الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى

فصل في حقيقة السكون وان مقابل الحركة اي سكون هو وانه كيف يخلو الجسم عنهما جميعا

اعلم ان كل جسم اذا تجرد ذلك فهناك معنيان احدهما حصول المستمر في اين او كم او كيف او غيره والثاني عدم حركته التي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ولهم في ذلك حجتان الاولى ان السكون مقابل للحركة بالاتفاق والتقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدميا لما تقرر ان حد المتقابلات متقابلة فاذا اخذنا الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال اذ كل وجود فهو كمال فتعين ان يذكر في حده ما يقابل احد القيدين الآخرين فاما ان نقول انه كمال ثان لما بالقوة او نقول كمال اول لما بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا واللازمان باطلان فكذا الحدان فبقي ان يؤخذ في رسم السكون مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا محالة واما اذا رسمنا السكون اولا واعتبرنا به الامر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما يتميز الاستمرار وما يرادفه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن او الحصول في شيء بحيث يكون قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو محال فيقع

ان يكون الرسم للحركة اولا وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له وذلك لا يتاتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية
فهي ان في كل صنف من اصناف الحركة امرا عدميا يقابله فللنمو وقوف يقابله وللاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكما
ان السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل
للحركة الاينية ولغيرها وليس هذا بحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لا في نهايتها
وقيل المقابل لها هو الذي وقع في الانتهاء ولكل من القائلين حجج على صحة رايه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه والحركة اليه
جميعا فان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان كل حركة سكونا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ثم لو
اوجبنا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكونا طبيعيا فان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لان ذلك هو الطبيعي
لا الذي في جهة التحت والمقابل التي الى اسفل هو السكون في اسفل لما علمت فالمقابل للحركة هو السكون في المنتهى واما كيفية خلو الجسم
عن الحركة والسكون جميعا فذلك في ثلثة امور الاول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهي غير
متحركة عن مكانها ولا ساكنة ايضا لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فاذا لم يكن من شانها الحركة لم تكن ساكنة بل هي
ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل آن الجسم اذا لم يماسه محيط واحد اكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال او الطير
في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن ايضا لانه غير ثابت في مكان واحد
زمانا والسكون لا ينفك من ذلك الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها وانتهائها ليس الجسم فيه ساكنا ولا متحركا لان الحركة
منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فان استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا فيه اولى في كل واحد من الامور الثلثة نظر اما
الاول فلعدم ان القبول في الامكان الماخوذ في تعريف العدم فقد اكتفى بعضهم ما هو بحسب الجنس القريب فكليات العناصر يمكن ان يبقى
عدم حركتها في الاين سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه ما ذكرته على مذهب القائلين بكون المكان سطحا يمكن ان يقال كل من السمك
والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله كما لراكب السفينة السائرة فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر
وقابل متاثر فاذا لم ينفعل فاعل في قابل وجود تحريكا فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث فنقول فيه المتحرك في كل آن من آنات
زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة في الآن فان قلت اذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفا
بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون قلنا مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بان يكون في الآن قبول للحركة
لا العدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل بحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حد منه حدود نعم يخلو الجسم
في كل آن من زمان حركته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لان الزمان
ماخوذ في كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة
الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم **فصل** في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة قد عرفت ان الحركة كمال وصفة وجودية
لموضوعها وعرفت انها متعلقة باموره ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور اما وحدتها الشخصية فلا بد فيها عن وحدة الموضوع
ووحدة الزمان اذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد
زواله لم يكن الا بعد هو الذي زال وكما ان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع
نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه لا بد في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضة
لسائر المقولات العرضية لا مدخل في مهياتها ولذلك يجوز ان تجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها
وزمانها ومسافتها واحدة واذا اختلف شيء منها تعددت الحركة شخصا لا نوعا وانما تختلف بالنوع اذا اختلف ما به او هي ما منه
وما فيه وما اليه اما ما فيه فمثل ان يكون احدى الحركتين من مبدء الى منتهى بالاستقامة ويكون الاخرى بالاستدارة ومثل ان يكون
احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد والاخرى منه الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى
السواد واما ما منه وما اليه فمثل الصاعد والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه الثلثة في شرائط واحوال متعلق الحركة بها
لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلفا في المبدء والمنتهى طريقهما واحدة وكذلك زعم ان الصعود يخالف
النزول لا بالنوع بل بالاعراض وكذلك المستقيمة والمستديرة مختلفان نوعا لاختلاف ما فيه الحركة نوعا لان الخط المستقيم يخالف

المستدير بالنوع وكذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما ان الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض
لاختلاف ما فيه الحركة والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد واما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع اذ هما يعرضان لكل صنف من
الحركة واما الحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والتي في الكم **شك وازالة** قول من قال ان الحركة لا توصف بالوحدة كما توصف
بالهوية لانها ابدا ذات سابق ولاحق يزال كما علمت بان الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم الى قسمين فهي واحدة كما ان العشرة من حيث انها عشرة
منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر ان لها وجودا في الخارج سواء كانت بمعنى القطع او بمعنى التوسط وقد نقضه
بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها تتقدم منها اشياء ويكون مع تلك الاشياء محفوظة الوجود مثل حنو البيت
الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات
اقول حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان او النبات فان كلا منهما صورته غير مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة
بالقوة او بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المتغذي قال بهمنيار في التحصيل اشارة الى ما ذكر من النقض وليس يعجبني مثل هذه
الاجوبة فانه يستحيل ان يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون ان تقتضي بثبات اجزاء وحدث فيها من اول الكون محفوظة
الى وقت الفساد لا تفارق ولا تتحلل وتكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تستحفظ ان التحلل الواقع في عين تلك الاجزاء بما يورده
من البدل والبيت القائم بما يسد مسد اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص اذ التركيبات هي من جملة الاعراض تفسد بفساد احوالها
ولا يبقى عليها الانفعال وكذلك الظل في الماء السائل ليس واحدا بعينه لانه حال للقابل فاذا استحال القابل لم يبق صفة كما انه اذا آل
القابل مطلقا لم يبق صفة مطلقة انتهى فعلم ان الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي احق بالوحدة منها واما
بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى الذي يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عند الله ابدا
وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله وهي الواسطة
عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة واما هذه التي بمعنى القطع فيشبه ان يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ايضا ليست
كوحدة ذلك الامر التوسطي لانها عقلية علمية وهذه ايضا لانه منقسمة بالقوة والعلم عند الله **فصل** في حقيقة السرعة والبطؤ
وانهما ليسا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير متجزية او متجزية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة والبطؤ بتخلل
السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا يتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم ممتنع لما ثبت في مباحث الجواهر فكذا الملزوم
وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة انفصالها بانفصال الجسم وهو متجز لا الى نهاية فالحركة غير متنهية في التجزية واما
الثاني فلو كانت حركة اسرع من حركة والاخرى ابطا منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والرحى منفككا وذلك لان
نسبة زمان السريع من الحركة الى زمان البطي كنسبة مسافة البطي الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر زمان حركة
الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الالف الوف مسافة الاخرى واتفقا في الاخذ والترك لوجب ان يرى الابطاء حركة ساكنا
في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزائها التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس
الشديد العدو ولغيره ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب **فصل** في احوال المتعلقة بالسرعة والبطؤ منها ان كلا منهما
مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحاد معناه وحد المشترك وهو القطع للمسافة في زمان
اقل ومنها ان من اسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية هما جميعا ومنها ان التقابل
بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين وليس تقابلهما ايضا
بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة وان تساويا في المسافة كان
زمان البطيئة اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر عدميا فلم يبق
من التقابل بينهما الا التضاد الاعتباري ومنها ان تقابل السرعة والبطؤ لما كان بالتضاد وكان من المتضادين يقبلان الاشد والاضعف
فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ينظر في انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطؤ لا ابطا منه نقول ان القوة المزاولة
للتحريك لا بد وان تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها واما الغاية في البطؤ فهي ايضا توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة
كما نقله قوام المخروق والطبيعة في القسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه مؤدا

فيها بعض الاشكالات لعلية هذا الاشكال بقولنا لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطؤ وجب ان يكون للسرعة
والبطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية والسرعة والبطؤ غير متحصل الهية الا بالزمان فاذاً للزمان مدخل في علية
الحركات الشخصية فكيف يمكن ان يجعل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يق الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما
متخصصة بالزمان كما ان الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متخصصة بها لان الحركة ليست
من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته انما هي علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج
فاذ جحل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول ما صادفنا جوابا لاحد فيه والذي خطر بالبال حسبما اشرنا سابقا ان عروض الزمان
للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجود بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود
لمعروضه بل من قبيل عوارض الماهية كالفصل للجنس والوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار متاخرة
في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المعيدة لها بحسب الوجود والتعين
وهي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض
لانهما شئ واحد **فصل** في تضاد الحركات اما المختلفة الاجناس فلا تضاد بينهما فيجوز ان يجتمع الاستحالة والنمو والنقلة
في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لذاتيهما بل الاسباب خارجة واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما
متضادتان وكذا النمو والذبول فلكل منهما احد محدود في الطبع يتوجهان اليه واعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشئ
من الامور الستة التي بها تعلقت الحركة فنقول تضاد الحركتين ليس لاجل الموضوع لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع
كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته قسرا ولا ايضا لاجل الزمان لان الزمان نفسه لا يتضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان
ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى
البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضادها التضاد الفاعل وبالجملة فالاسباب المتوسطة اذ لا اضداد لها فكيف يتضاد الحركات
لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه وقد مر انهما متضادان بوجه من الوجوه فهما اذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة
متضادة لا كيف اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاشفاف لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة
هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون تقابلها بالقياس الى الحركة اذ قد عرض لاحدهما
ان كان مبدء الحركة وللآخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس اذا كان شئ كالحركة متعلقا بشئ كالطرف ويكون ذلك الشئ ليس
له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب ان يكون تضاد المتعلق به تضادا بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي
هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد يتضادان بعارضيهما وهو التسخين والتبريد
والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست يتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء
ومنتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتاخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى في الاطراف من حيث
هو مبدأ ومنتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالتضاد ذاتيان
للحركة والتباعد بين الطرفين **فصل** في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا المستديرات المتخالفة الا بالتحدب
بعضها لبعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافا في امرين يتواردان على موضوع
واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا بفساده فالاستقامة والاستدارة ليستا
بضدين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا تتعاقب على موضوع واحد على انك
قد علمت ان ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بحسب الطرفين امكن ان يكون للمستديرات
وقوس لا نهاية لها بالقوة وتر معين من خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيها اضداد لا نهاية لها بالامكان لكن ضد الواحد
واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك القسي يتخالف بالنوع لا بالشخص نعم لا مانع من ان يقع في امور
لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اخرى وفي معنى آخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص والافراط كليهما والنقص والافراط
متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للوسط تضاد بالعرض لاجل معنى آخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة

معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف باعتبار آخر وذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما
في طرف واحد باعتبار آخر قالوا لا انعقاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافهما في النهايات وكل حركتين
متضادتين فلا بد ان تختلفا في النهايات وههنا ابحث كلك وفيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمتان وعرفت
ان الصاعدة والهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا
والآخر سفلا فالحركة ذاتا الضد هي التي تاخذ اقرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف بالفعل وضدها هي التي يبتدأ من منتهاها اذا
ابتدأها الاولى تنتهي آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد الواقعة
على النصف الآخر لان الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه الى كل حد غير التوجه منه والمطلوب فيها لكل حد غير المهروب
عنه **فصل** في ان كل حركتي مستقيمة فهي منتهية الى السكون احتج المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا بحجج
الاولى ان الشئ لا يصير مماسا لحد معين ومباينا له الا في آنين وبين الآنين زمان لاستحالة التتالي بين ذلك الزمان لا حركة فيه
فيكون سكونا والجواب اولا بالنقض لاجزاء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة
حركة وكل حركة لا توجد الا في زمان ولو ما نهاطرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشئ فيه مباينا بل هو آخر زمان
المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين ان المماسة لو وقعت في آن فقط فلا استحالة في آن يوجد فيه طرف زمان المباينة خلاف المباينة
وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان
واحدة هذا خلف واجيب بان وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع ان يكونا خطا واحدا سيما اذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين
بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية ان لا يكون الحد المشترك موجودا الا بالقوة فكذا الحركتين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك
بالفعل الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعد العود الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب
ان هذا انما يلزم لو وجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه
الرابعة وهي ايضا قريبة المأخذ مما سبق انه لو امكن ان يستمر التسود الى التبيض من غير ان يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود
قوة بعينها على التبيض فالابيض اذا اخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض
وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشئ محال ان يكون قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان
التسود ماخوذ من طبيعة السواد وذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها
قوة على التبيض محال ان لا يكون في الابيض قوة على البياض ولو بعيدا ولو سلمنا انه حال كونه ابيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه قوة من البياض
الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة فهذه الحجج الموروثة من القدماء وكلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس
في اثبات هذا المرام وهو ان الميل هو العلة القريبة لتحريك الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك للجسم الى حد لا بد ان يكون معه في الوصول
الى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى الحد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول لا امتناع
في ذلك اذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ثم اذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع الى ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان
الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد معين وللمفارقة عنه والميل حدوثه في الآن وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي
صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني
في غير الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات
كلها صحيحة لكن يجب ان يفهم المراد من المفارقة في قوله لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية
او الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات الى حدود المسافة والمفارقات عنه اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة
الى الميول المختلفة فان الميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الغريبة قولهم ان
هذا لا يمشي في الحركات الكمية والكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمؤاخذة
اللفظية فان بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سببا قريبا لاديم ابتلائه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمي كيف يرضى
نفسه بمثل هذه المؤاخذة ومنها انه اذا فرضنا كرة مركبة على دولاب او فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها

تمام تلك البسيطة في كل دورة آنا واحدا لا قبله ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب ضعيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال

ببيان سخافته فاقول سنعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فانهم

قالوا ان الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة

فالحركة الى ما فوق باقية وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهابطة وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر

من القوة الغريبة يجب ان لا ينعدم لذاتها والا لم يوجد فلعدمها سبب لو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سببا مضعفا

للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب فالحجر يجب ان لا يعود الا بدافع

دافع فاذا بقي ساكنا فذلك السكون لا يكون الا طبيعيا لان الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسرا فيرجع حاصله الى ان القاسر

اعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الاحياز وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا باطل بوجهين

احدهما ان القاسر لو افاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون وان لم يفد فالضدان متلازمان هذا خلف وثانيهما

ان تلك القوة في اول ما افادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما الوجود المانع وهي الطبيعة

فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة دائما عند تكافؤهما فاي حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا يصير الغريبة مغلوبة

فلا يرجع الحجر المرمي والعجب ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك

وههنا ذكر ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز والجمع بين هذين مشكل اقول لم لا يجوز ان يكون علة هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط

ضعف القاسر وعلة ضعفه وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق التي وجد قبل آن الوصول الى موضع السكون الآن

ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرنا من الاعداد فكذا الحال في سبب السكون

وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحياز يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق عند استيلائها على الطبيعة

صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من اسباب السكون الى ان يغلب عليها القوة الاصلية فيفعل الحركة الى تحت واما التي افاده الامام

في الجواب وهو ان هذا السكون واجب الحصول فان الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا يستدعي

علة كما ان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لانه اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة اياه فهو

ركيك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف لا في السكون من احد الامرين اما وجودي

كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما لازم لذلك الامر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا

يكفي فيه عدم علة الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري الواجب الحصول كيف زال

بلا علة الثالث ان لوازم الماهية ليست كما زعم فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية

من حيث هي عند بعض آخر ولعلة الماهية عند بعض آخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض وعلى اي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة

الماهية ومن الاشكالات ان السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء

باقل من ذلك بينهما فما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والثقل والخفة

وغير ذلك فهي يجوز كونها اسبابا لمقادير السكون ومما يتمسك به نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضته في مسلكه حبة مرمية

الى فوق حتى يماسه فان سكنت الحبة عند التماس فيلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب بالمشهور بان الخردلة

ترجع بمصادمة الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم

الصاعد بل كما في حركة اليد الى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا

لكنه ممكن وساق البرهان انه يوجب التزامه اقول واي برهان افضى ذلك فان البرهان قد افضى السكون بين حركة وحركة اخرى حقيقية

لا حركة مجازية فان الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم

ساكنا في بعض زمان حصوله في شيء يتحرك معه بالعرض وان كانت الى جهة حركته الطبيعية لو خلت لبقاء القوة الغريبة معه بعد **فصل**

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها لما تكلمنا في ماهية الحركة فلنتكلم فيما هي كالانواع لها اما الحركة بالذات فتنقسم الى طبيعية وارادية

وقسرية واما مطلق الحركة فهي تنقسم اقسام الثلثة المذكورة والتي بالعرض وان لم تخرج العرضية من الاقسام الثلثة فنقول كل ما

يوصف بالحركة فاما ان يكون الحركة موجودة فيها ولا بل فيما يقترن به فالاول يسمى حركته بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا

فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة قسرية والتي ليس بخارج فاما ان يكون ذا شعور فالحركة نفسانية والا فطبيعية وقد اشكل عليهم الامر

في بعض الحركات انها من اي قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فابسيطة

او وضعية او كيفية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكتاب القانون وقال بعض العلماء انما

حركة النفس ارادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن المتنفس من تقديمه عليه وتأخيره

عنه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية

يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي ولا اعتراض عليه بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس لعين ما بيننا لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر

بانها ارادية ولا يتذكر شعوره واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه

فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بمبادئ القلب من القوة الحيوانية

وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كيفية فان قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا عند

او هاربة على ما صرحوا به قلنا هي انما تكون كذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية او الحيوانية فقد تفعل

حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة الفلك الشراييني من شأنها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى

من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانبساط تحصيل المركز بل دفع

الهواء المفسد للمزاج بالاحتياج الى هذين ما يتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام في الحركة فان

ههنا قسما آخر من الحركة بالجريان يسمى تسخيرية وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداما بالذات لا بالعقد الزائد

ولاجل اضافة هذا القسم اما ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام او لا به واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون

بالارادة الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما ينسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس

اياها وقد اشتهر من قدماء الحكماء ان الفلك لطبيعة خامسة وجب لمن يتبع مراسمهم ذكروا في تأويله وجهين احدهما ان حركات

الافلاك وان لم تكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اخرى لتلك الاجسام لانه ليس مبدأها امرا غريبا عن الجسم كما في طبيعة

وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت في تحريك الحركة الاولى لا تزال تحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك

الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا

مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطلميوس ان

المختار انما طلب الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبائع مجردة

مباشرة للتحريك الاستداري وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل**

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر وكونها فوق الطبيعة بالقوة وقد وقت بالفعل فيمكن

للطبيعة تحركها اليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها من القوة الى الفعل فيحصل لها كما لا انها الكونية

الحركة الاينية اشكال وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى الاسفل فهل هي طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف فهل هي طالبة

لسطح الفلك فذلك ممتنع لان الارض لا يمكن لها بكليتها نيل المركز وكذا النار لا يمكن الا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب

الطبيعي لا يجوز ان يكون امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم ينفصل عن النار ولا

يقال ان الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار اغلب واسبق لانه يستلزم انا اذا وضعنا ايدينا على الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق

كما اذا احتبسناه في الماء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منهما المكان مطلقا وهو ظاهر ولا بعضا من المطلق اذ لا اختلاف

في نفس الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب من الكلية والا لكان الحجر المرسل من رأس البئر وجب ان يلتصق بشفيره فنقول

لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق ان يقال ان مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون جزء فوق

الارض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتضاء الملائم للارض ومناسبة الرطوبة والسيلان للهواء وهكذا قياس احياز البواقي

ولو لم يكن لحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات انفسها غير مطلوبة الا بحصول هذا المعنى فيها

فالقصد موجب الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب غير طبيعي كالهوا
المحصور والحجر المرفوع في الهواء حيث انها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فيثوب الماء عنه متصعدا في مسام
الاجزاء ولضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن القول بالجمع اذ لا معاندة بينهما
ولا يجوز الهرب فقط والا لوقعت الحركة الى اي جهة اتفقت اذ لا اولوية وترجيح وذلك باطل قطعا **فصل** في ان مبادي الحركات
المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد اما الجسم الابداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية الا مبدا المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية
اذ يستحيل فيها الابنية والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وسائر الاستحالات كالتسخن والتبرد والتلون والتطعم
والتروح وغيرها لبرائته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الامور فيه والا لزم التعطيل في الطبيعة وهو ممتنع واما الاجسام
الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض الحركات فيها فيجوز ان يوجد واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه
لا يجوز ان يجتمع مبدأ الحركة المستقيمة ومبدأ الحركة المستديرة في جسم واحد والا لكان اذا خرج عن مكانه ذي طبعه مبدأهما متحركا على الاستقامة
الى المطلوب منصرفا بالاستدارة عنه اليه بالطبع وهو محال اللهم الا ان يقال الميل المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه
لم يكن غريبا ولا يمكن ايضا استناد الاستدارة الى النفس اذ النفس عندنا لا تتصرف الا بتوسط الطبيعة ولا نسلم ثبوت ان التحريك
الخارجي مما لا يقبله الجسم الاول لحسب طبعه مبدأ فاني له الا بابطال البرهان الطبيعة تقتضي الحركة اذا كان الجسم غير حيزه والسكون اذا كان
فيه فكذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك لشي واحد
وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء
المكان متشابهة **فصل** في تحقيق مبدء الحركة القسرية اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها
الحاصل لها بفعل القاسر واعداده واما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من ان المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ففيه ان نفس
المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية اما التي حصلت من القاسر فغير باقية واما التي تحصل وتحدث شيئا فشيئا من الطبيعة فيرجع الى
ان المبدا هي الطبيعة فالطبيعة في اعطاء الميول القسرية الغير الملائمة وهذا كالمرض والحرارة الغريبة التي تفيدها طبيعة المريض لحرارة
عن مجراها الاصلي حتى يعود الى حال الصحة فيفيد ما كان ملائما لها وكالشكل المضرس يفيده الطبيعة الا وضعية بخروجها بالقسر عما

كالطبيعة في اعطاء الميول الطبيعية الملائمة

اقتضتها من الاستدارة الا انها لا تعود اليها الوجود لبوسة الطبيعية التي شانها حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه
وهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل والا لا يعود المرمي الا بعد مصاكة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال
وهو ان مصادمات الهواء كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يجلبه ان يشتد الحجر او توهن الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مانع
للخروج عن الحيز الطبيعي يفعل هذا الفعل والازدياد في الخروج شيئا فشيئا يوجب الازدياد في الوهن حتى يفنى القوة بالكلية ويحدث القوة
الاصلية لكن لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقيدة تتحول في جوهرها وذاتها
الى صورة غير الصورة التي كانت فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخنة النارية مجتمعة مع حديدتها والحجر المرمي الى فوق فيه
الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها وانه يجوز ان يجتمع في وجود واحد صورى كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات
المتباينة وبذلك الاصل يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا
والمذاهب الممكنة في علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان تكون موجودة في المقسور او في الخارج عنه وعلى الاول اما ان تكون
باقية الى آخر الحركة ام لا فان لم تكن باقية فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت باقية فهو الذي هو ان القاسر افاد الجسم
قوة بها يتحرك واما القسم الثاني من التقسيم الاول فالعلة لا تخرج اما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء
المتقدم ينعطف الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب
معه الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا باقيين الى آخر الحركة احتيجت الحركة الى علة غيرهما والكلام
عائد فيهما وان بقيا فالكلام في احتياجهما الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتاثير
العلة عند فقدانها ولما بطلت هذه المذاهب الخبيثة بقي الواحد حقا لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق اما اقسام الحركات القسرية
فقد تكون في الاين اما خارجا عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي الى فوق او لا بالكلية كجر الحجر على وجه الارض واما الحمل فهو بالعرضية اشبه اما

واما الوضعي فالدولاب القسري مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض المحركين كما في السكة المذابة عرض من تصعيد الجزء المستقر
بالاعلاء وهبوطه بعد علوه بطبعه شديدا عند مقاومة المستقر لانه اذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال الى اسفل فيحرك
العارض لمن التصعيد مثل ما عرض فيحدث حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلو والمستقر واما الدحرجة فربما حدثت عن سببين
خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل
في ماء القارورة اذا مصت مصا شديدا وفي النقصان كالذبول الذي بالمرض لا التحسب الشيخوخة فانه بالقياس الى طبيعة الكل حركة
طبيعية وبالقياس الى طبيعة البدن الجزئية قسرية واما الكيفية ففي الاستحالة مثل الماء اذا سخن وفي الحال والملكة كالامراض وفي سائر
النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة
الانسانية واما الاكوان فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من
النطفة والنبات من البذر واما القسرية فكحدوث النار بالقدح وكما فعل اهل الاكسير من جعل النحاس ذهبا والقلعي فضة وايضا
انهم قد يكون طبيعيا كموت الهرم من الحيوان وجفاف الاشجار لمرور الازمنة وقد يكون قسريا كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر
فصل في ان كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدء ميل مستقيم او مستدير كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان
او من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدء لتلك الحركة فذاك وان لم يكن فيه مبدا لقبوله للحركة من مبدء خارج يجب
ان يكون اسهل لان كل جسم يكون ميله الى جانب اشد فتحريكه عن ذلك الجانب اصعب ضرورة ان الشيء مع العائق لا يكون كهو لا مع العائق
فلو فرضنا جسما لا يكون فيه مبدء ميل اصلا فقبوله للميل الخارج لا بد ان يكون في نهاية السهولة فيلزم ما ذكرنا ان يستحيل وجود جسم لا مبدء
ميل في طباعه والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك
وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف لمقاومة الباحث المناظر فزيادة ايضاح فنقول ان
كل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لاجل ما تتعلق بها من عدد او مقدار او زمان ولا بد
من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانب الازدياد والانتقاص وذلك
لان زمان الحركة مقدار يمكن فرض فيه التناهي واللاتناهي لان ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما اما في جانب الازدياد وهو
الاختلاف في المدة او العدة او في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة وتوضيحه ان الشيء الذي تتعلق به شيء ذو مقدار او عدد
كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدة
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته وكثرته
وبهذه الاعتبارات يصير القوى اصنافا فالثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء فلا
محة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان
امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بينا لان ظاهرا مزورة امتناع ان يقع الحركة الا في
زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل نفسه بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى وفي الجسم الصغير اضعف فاذا تقرر هذا
فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل حركتين اتفقتا في امرين من هذه الامور
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكل مختلفتين في واحد منها فلو اختلفتا في احد الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الآخر
منهما على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل وحركه القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين اذ المطلق
لا وجود له الا في معين واذا فرضنا جسما اخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان

حركته اكثر من زمان حركة عديم الميل فالا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بسلب القوة ولم يمل
طبيعي نسبته قوته الى قوة ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول وفرضنا زمان عديم الميل عشر
زمان ذي الميل الاول فمع حفظ النسب يلزم ان لا يتفاوت زمان عديم الميل وزمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني اثر
ويكون وجوده كعدمه هذا خلف بالضرورة **شكوك وازاحات** قد اوردت في هذا المقام شبه منها عدم التسليم لامكان
ذي ميل يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها
عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث
لا ينقلها الى ما دونها ومنها ان نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى صمية
والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها
التجاوز بحسب الذات وكان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج
عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في نقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ
الاثر لا محالة غاية ما في الباب ان يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول
المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به
بالعرض واقوى ما ذكروه من الشبه ههنا ان الحركة اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فكان بعض من زمان
الحركة في ذي المعاوق والقوي بازاء اصل الحركة والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة
عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ
التخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لان حاصل
البرهان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان مع انه لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الاخيرين على
النهج المذكور امر محال وهو تساوي زماني حركة ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي
لا محالة في زمان فوقوعها الا في زمان ايضا ممتنع ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا ممتنع وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول
فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع فالجزم حاصل بذلك وح
ينتظم ان يستدل هكذا لو وجدت حركة من الجسم لعديم الميل لكانت في زمان لا محالة والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولو كانت فيه لزم تساوي
عديم المعاوق وذي المعاوق والتزم فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال وذلك الاعتراض مما اورده
جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات وتبعه الامام الرازي بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا اخر
فنسبتهما واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقد بينها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة
بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضمام ما يجب من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك التخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع اكثر
ايرادات المتأخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطوء تستدعي زمانا
فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء
داخلا في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة الى
حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق في شرحه للاشارات مهد للجواب عنه
مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فللنفس ان تحدد حالها من السرعة والبطوء المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل
ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما يحدد حالها اذ لا شعور
ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها
فعلا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تفاوت بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها
تفاوت والقاسر اذا فرض على انه ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
وما يتبعه من السرعة والبطوء يكون بشيء آخر يسمى بالمعاوق واما الخارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء بالرقة و

الغلظ

و الغلظ او غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا
امتناع ثبوت الخلا وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة
اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا
اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما
ان الحركة بنفسها لا تستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض
اللاحقين عليه بانه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية واكثر مقدماته في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احد المعاوقين
لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل وابطاله يهدم بنيانه واما الممنوع فهي ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر
في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة
وبطأ في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان
وحدا من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته
وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر
اخر يعاوق المحرك في تأثيره ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الاخر هو الميل قال في شرح
الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة فاما سرعة
بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة
منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف
اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وهو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من
السرعة والبطوء هو الميل وان سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تأثيره فلا نم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخلي او
قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانه لو اخذنا بايدينا قطعة من المغناطيس
مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوق حركته قوة المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان
يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا تقتضي ما يعاوقه عنه قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس
فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه ميلا وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلا وسلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق
الخارجي اعني الخلا لان المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اه وقد مر آنفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة
فظاهر ان الاستدلال على هذا النمط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين
الى آخره اقول جميع اعتراضاته مدفوع اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يتنبه انه مبنى الدليل فمدفوع واما
انه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لانه قد بين ان محدد النفسانية هي النفس بحسب ما يتخيله بقوتها
الخيالية من حد للاسراع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمراده والغفلة
عن سوق كلامه فان الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطوء لا بد ان يكون سببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون
كل حد منه يقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها

من حيث ذاتها تفاوت فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد
وتفاوت في ذاتها وجميع الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا مسالك اخرى في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعان منه لمن
وفق له وكذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه الا تتمة الغرض واما ايراده بقوله بل نقول ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا
فدفعه بان وجود حد من الميل وانضمامه الى الطبيعة والقاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة اذ يتصور مع قوة واحدة ميل له درجات
متفاوتة للحركة في السرعة والبطؤ لا يقف عند حد فان الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظة
فكلما كانت مسافة حركته اغلظ كانت حركته ابطأ وكلما كانت ارق كانت اسرع حتى اذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاء كان اللازم
ما نفرض فيها من الحركة ان لا زمان لها لكنه ممتنع فوجب ان يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير حد المعاوق
محددا كالقوة المقناطيسية فمندفع بانا نفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره من الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما
قوله فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية الى قوله سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى برهانية والذي ذكر في بيانه
من ان الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع واما النقض الاجمالي بحال الطير وسقوطه عن مكانه بطبعه وطيرانه بنفسه
فظاهر الدفع بان النفس ايضا من الامور الخارجة عن هذه الطبايع العنصرية فحالها الى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مر
ان الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوايد واما قوله سلمنا ذلك لكن احد المعاوقين كاف فعلم دفعه بما مر واما قوله وكذا الابحاث
الاستدلال بالحركة القسرية الى آخره فمندفع بان القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات
وضع لا تفعل الا بجذب او دفع مكانيين او بافادة قوة مسخنة او مبردة او غيرهما بالاعداد ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها الا بعد
ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تصير قابلة لهذه الامور في ذاتها ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل باحد الانواع كما سيجيء في مباحث
الصور النوعية **تتمة** واعلم انك قد سمعت مرارا ان المباشر القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية
هي الطبيعة لا غير فلا يحتاج هذا المطلب اثبات المعاوق الداخل في الحركات القسرية الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا ابتداء
لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسميته ومكمل مادته ومبدأ آثاره ومطابق مفهوم فصله لكنهم ارادوا ههنا ان يثبتوا وجود
ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويما او تحديدا اذ بذلك يسمى صورة باعتبار وقوة باعتبار آخر وكمالا باعتبار
فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف باللاتناهي في عدة الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد
التي هي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي
به ينقسم الحال بانقسام محله واما الثاني فهو ان المقوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت ان
ذلك انما يعقل في احد امور ثلاثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين المعاني الثلاثة فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية
غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان والاول باطل والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان
كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا باطل لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة بعضها
قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود
قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما ان تكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم
للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بامر طبيعي لانه لو كان المانع عن الحركة
طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية هف ولا بامر قسري لان المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة مع انهما
لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف لاجل جوهر القوة بل لاجل مقدارها فتكون في الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزء فهي في الاكبر موجودة
وزيادة وان كانت قسرية فانها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم
اعظم منه في الصغير فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة
جسمانية فالتي منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا ما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين غير متناهيتين لزم ان يكون
فعل الجزء مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حرك الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار
الجزء الى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية واعترضوا عليه من وجوه الاول

ان هذا مبني على ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فعلى
من طريقتنا انهما شيء واحد وسيانه في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض التحليلية الذهنية في ظرف الذهن فوجود
الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق واما النقطة والاضافة فليست كل منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل باعتبار
حيثية اخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة
بانقسامه كالمساواة مثلا والمحاذاة ونحوهما الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين اذا اطاقوا
ونقلوا مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة او تلك المسافة في عشرة اضعاف الزمان
بل قد لا يحركه اصلا فيجوز ان لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وان فرض ان لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر اقول
في جوابه انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية وكل واحد
جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد
من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع اما ان لا يتغير حالها عما كانت فوجب ان لا يكون
ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون الاجزاء هي الصورة والقوة
بل الاجزاء المادة القوة والقوة هي الامر الحاصل عند الاجتماع واما مثال العشرة المشتغلون بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضي ان يحمل كل واحد
منهم جزءا من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي له عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها
ومع ذلك فللواحد تأثير في ذلك القابل لو فرض بقاؤه حتى ينضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان ينضم آثارها
بعضها مع بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك القبول كما وقع اولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في
النقل يحصل اسباب زوال الاثر وغلبة اضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على
نسبة تأثير العظيمة فانها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن القدح في البرهان
الكلي بمثل هذه الامور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الحكماء اتفقوا على ان
ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا عولوا في اثبات [illegible] بدايته زمانية فكيف حكموا ههنا الا
التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وسبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول في الجواب ان المقوى
عليها وان لم يوجد بالفعل وعلى التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى مبدأ فاعلي نسبة
قوية اكيدة ليست كنسبتها الى قابلها او الى ذوات مهياتها وهذه النسبة اشد واكد فاذا جزء القوة يستحق من نفسه ان يكون له قوة على
امر وكل القوة كذلك فالحكم بان ما يستحقه الجزء انقص مما يستحقه الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان
لهما وان لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة
ضرب من الوجود ووجوده بعد القوة ضرب آخر وكلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بانه يكتب كذا ونحن انما فرضنا كون القوة
غير متناهية او متناهية لا حال الحصول المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء جزء
لاستحقاق الكل ومن ههنا يلزم ان يكون استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب متناهية وجوب
تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد
عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في جوابه انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه وفعله وحاله ابدا
فهذا ايضا مما يجزم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الاجسام دائما سواء كان بحسب تغلل النفس او باضافة المبادي لما دل
عليه ما مر من ان كل ما يلحق الشيء لا يلحقه الا بواسطة وجود ذاته فاذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداء امتنع كونها كذلك توسطا
والذي اجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من ان السكون عدمي وليس مما لا ينقسم بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى هي فاعلة
للحركة فليس يصدر عن قوة الارض بالسكون فعل ولو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوة اخرى تفعل الزمان
الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه فلقائل ان يقول هب ان السكون عدمي لكن حصول الارض في حيزه من مقولة الاين وهو
عرض من الاعراض وكذا لونها وشكلها وثقلها وقدرها ومادتها وساير صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم

وبعضها من باب الجوهر كجسميتها اذ الكل معلولة للطبيعة الارضية بوجه ومستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل الخامس المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير متناهية فان القوة المحركة لكرة القمر تقوى على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها والجواب ان اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية والكلية فذلك خارج عن مبحثنا فانا بينا ان جزء القوة استحقاقه واستيجابه يجب ان يكون جزء استحقاق الكل واستيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين اذ لا اختلاف بينهما الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متخالفة الحقائق وحركاتها ايضا متخالفة الحقائق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء من فعل الآخر ولا انقص ولا ازيد بحسب الكمية وهذا كما ان الخط المستقيم والدائرة لا نسبة مقدارية او عددية بينهما وقد عرفت ان الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل ومستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقيهما فليس لاحد ان يقول دورات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان يقال قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخرى اذ ليس شيء منها جزء لغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية وهي تفعل افاعيل غير متناهية من الارادات والتحريكات وقول من يدفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيف لان القوة العقلية اذا حركت فاما ان تفيد الحركة فقط او تفيد قوة بها الحركة فان افاد القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للافاعيل الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون المحرك محركا لما مر ان الفاعل القريب للحركة لا بد له من تغير حال وسنوح امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها الآثار والمفارقة الا بقوة جسمانية فيه فالمحرك لا محالة قوة جسمانية واجيب بان المؤثر في وجود تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بواسطة تلك النفوس والبرهان انما قام على المؤثر لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور افعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لافاعيل غير متناهية فان الواسطة اما بمعنى الواسطة في الثبوت او الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام الرازي قول من قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له ان كنتم تعنون بقولكم ان القوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لانكم لما بينتم في باب اجزاء القوة الجسمانية استحال ان تكون مؤثرة في الايجاد فبعد ذلك لا تحتاجون الى بيان انها لا تؤثر في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم انكم تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد يبطل في النفس الفلكية فاما لكم جوزتم ههنا اما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فقد ناقضتم انفسكم في سلب شيء تارة وتجويزه اخرى اقول قد اجادوا واصاب في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى تحقيقنا في تجدد وجود القوى الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال وذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبائع متجددة الوجود والهوية ولها بحسب حركتها الى البارئ جل ذكره حركة معنوية وتوجهها غريزيا اليه لانه الوجهة الكبرى فاذا بلغت الى مقام العقل اتصلت بعالم الالهية وسكنت اذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله فالاجسام والجسمانيات كلها طبايع كانت او نفوسا فانها متجددة حادثة داثرة وما سواها باقية ببقاء الله الواحد القهار وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل ان شاء الله السابع هو ان القوة اما ان تنتهي الى زمان يصير انعدامها واجبا لذاتها او لا يكون كذلك والاول يوجب انتقال الماهية من الامكان الى الامتناع وهو محال واذا كان الفاعل والقابل مكيّن التاثير والتأثر والترابط ابقى ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان يقال ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ومتى كانت باقية كانت مؤثرة فاذن القوة التي تفعل افاعيل غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فهوية القوة الجسمانية تحتمل الوجود والبقاء نظرا الى نفس تلك الماهية وهذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظرا الى الهوية الوجودية لقصورها وتضمنها لشوائب العدم والدثور واما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فان القوة وان كانت

من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الاسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية تتبادى الى حيث يصير الممكن واجبا فكذلك هيهنا فليس شيء لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض دفع جميع القواسر عنه كيف وما من ممكن الا ويستحيل عليه الدائم ضرب من الوجود

المرحلة التاسعة في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتاخر وفيه فصول

فصل

في بيان حقيقتهما الحدوث وكذا القدم يقالان على وجهين احدهما بالقياس والثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث الزماني معنى من زمان وجود زيد اقل مما مضى من زمان وجود عمرو وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من وجود شيء آخر وهما القدم والحدوث العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والقدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا التفسير لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه لا يعقل ولا يتقرر الا اذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الثاني من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لانك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلا عن وجودها بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس باعتبارين الى ما ياتي منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس الى العدم وان كان الحدث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لانه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ومعنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فان الصاحب المطارحات من انه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ وستعلم ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث الذاتي

فصل

في اثبات الحدوث الذاتي والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه انه من حيث هو هو موجود ولا يصدق عليه انه من حيث هو هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما ان الممكن يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته فاذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده ولك ان تقول في الجواب ان المراد من الجهة المذكورة ان الممكن يستحق من ذاته اللااستحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت له من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال الماهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد دليل يعني العدم وحتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهى واعلم انك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وتصحيح الفرعية قاعدة هنا لك بوجه سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم الماهية على وجوده اذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر للماهية حال وجودي سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتوهم انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن يعني شيء واحد هو الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذي

والاتقرر الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق ايضا فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية
كما ان صفة القوة في الهيولى من حيثية كونها معدلة بهذا الاعتبار متاخر عنها مطلق الوجود ومن حيث ان لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار
وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود واما الوجه الثاني فقد ذكروا ان كل ممكن الوجود فان ماهيته مغايرة لوجوده وكل ما
كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من ماهيته والا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مستفادا
من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم
بالذات لا ماهية له وشكوك الامام الرازي قد علمت اندفاعها لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها
آثار الواجب وقد اشرنا الى ان لها ضربا آخر من التاخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله
وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متقوما بغيره والماهية لا تعلق لها من حيث هي بجاعل وليست هي ايضا بما هي موجودة
فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى ايضا الا الواجب ولا بأس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يتعارف
من القوم **فصل** في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل
في الحال والا لكان كل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم
كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية اهي حادثة ام لا فان كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وان
لم تكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث قديما هذا خلف فنقول كما ان الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول اولا كلام
هذا الفاضل يناقض آخره اوله فان الحدوث اذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث وعدمه فكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت
مقولة الكيف ويكون لها وجود زائد على ماهيته واذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه ايضا على ماهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى
الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير
حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض هو بعينه تارة غير مقتضية للنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ولا يتغير
معناه في المواضع المخالفة الا بالاضافة الى ما اضيف اليه كما هو شان الامور النسبية والوجود وان كان يختلف باختلاف الماهيات
على الوجه الذي قدمنا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لانه نفس وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية
زائدة عليه عارضة له على اعترافه والحق في هذا المقام ان يقال مفهوم الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة
التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود
هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالتشخص المطلق
المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الاسامي يعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت
في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي
علة بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدعات معدولة وليس كذلك
لانها لامكانها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها الى المؤثر لامتناع الرجحان لاحد الطرفين المتساويين من غير مرجح قالت الحكماء
الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عن الاحتياج
احتياج الى المؤثر فاذن يمتنع ان يكون الحدوث علة الحاجة او شرطا او جزء للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وذلك ممتنع اقول
وفي قولهم ان الحدوث صفة لاحقة للوجود تسامح لما علمت ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث وقد مر ايضا ان لكل
وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل ان لا شك في احتياج الحدوث الى
وفي ذلك الاحتياج اما الامكان او الحدوث بوجه لانا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجبا قديما وهذا الشيء لا يكون محتاجا الى السبب فاذا
ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الامكان موجبا لا غير اقول ان منشأ
الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بغيره مرتبطا اليه وقولهم ان امكان الماهية من المراتب السابقة
على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق
ماهية اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والامكان متاخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون
علة الشيء وهي الامكان فرضا بعلة تلك الشيء اعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم امكن فاحتاج فوجد صحيح اذا كان المنظور اليه هو
حال الماهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بضرب من تعمل العقل ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة الحاجة الى المؤثر للمراد امكانها قبل
وجودها اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة
الى العلة بالعرض فلان كل حادث كما ذكروه يسبقه امكان الوجود وهذا الامكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت
شدة وضعفا وقربا وبعدا فالقريب استعداد والبعيد قوة فلا بد اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا او عرضا ولا
يجوز ان يكون جوهرا ان يقوم بنفسه والا لما اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره بل
لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى اي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان ويبطل عند وجوده لكن
لا يجوز ان يكون ما يقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث اذ ليس كونه امكانا لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فمحل
قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل جزء منه او حامل ما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته
امرا وجوديا لكنه من حيث انه علم للحادث وقوة عليه لا بد وان لا يجامع وجوده وفعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة
الاسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل
الذاتية بل علة بالعرض والا لم يبطل عند حصول المعلول بل المادة الحاملة له هي من الاسباب الذاتية وايضا تقدم عدم الحادث على
وجوده تقدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل منشأ
قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان انه موضوع الحادث بالحقيقة من اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود
التي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر وفرد آخر منها فلهذا صح ان العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه **فصل**
في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما انهما من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتاخر وما يذكر فيهما ان من التقدم ما يكون بالمرتبة
ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا قسمان آخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكلما كان اقرب
من المبدأ الموجود او المفروض فهو مقدم كما يقال ان بغداد قبل كوفة وهذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن تقدمه بالطبع
ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجناس والامكنة فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم
الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ ويصح في التقدم بالرتبة ان ينقلب المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك
ان جعلت الانسان اولا فكل ما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم بل من الجوهر وكذا في المثال الاول يتقدم ما
على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبايعها لا بحسب الاوضاع
كالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من المعلول الادنى انتهيت في الآخر الى العلة الاعلى
واذا اخذت في النزول وجدت الاعلى اول وهكذا حكم التعاكس في حبل الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل يبتني
برهان النهاية عند القوم اذا اجتمعت آحادها واما الذي بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر
ولا يرتفع هو برفع المتاخر والاعتبار في هذا التقدم هو ملاك امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية وهو ان يكون وجود المتقدم
علة لوجود المتاخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما يقال ان محمدا متقدم
على سائر الانبياء واما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان
التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع المتقدم المتاخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتاخر ومن ذهب الى ان اثر الجاعل
نفس ماهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما آخر من التقدم هو التقدم بالماهية وكذا
من جعل ماهية الممكن متقدما على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية واما القسمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما
هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والماهية موجودة
به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات والآخر
فلاحدهما تقدم على الآخر وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لان المتاخر بالشرف والفضل لا بد وان يوجد فيه شيء من ذلك
الفضل وغيرهما بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتاخر وظانه

غيرها بالزمان وما بالرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من اقسامهما موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر فالذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة او بالمجاز وثانيهما هو التقدم بالحق والتاخر به وهذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق عندهم مقامات في الالهية كما ان له شئونا ذاتية ايضا لا يتثلم بها احديته الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غيرهما بالعلية اذ ليس بينهما تاثير وتاثر ولا فاعلية ومفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الى طور وملاك التقدم في هذا القسم هو الشان الالهي واذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بازائه من التاخر وعرفت المعية التي بازائهما بحسب المفهوم

فصل في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على هذه الاقسام ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ او بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو ثابت للمتقدم وهذا غير سديد بل فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك ان تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من الزمان ليس بموجود للمتقدم والا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كليا على الاطلاق لا يوجد شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المسبوقات المتاخرة عن المبدع الاول فكان ينبغي ان يقيد بما فيه التقدم وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض آخر ان جميع اصناف السبق اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي به التقدم اولى من المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه اولى به من المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني اما بالنسبة الى الزمان فما قبل احدهما اولى منه الى الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجودا لكليهما حتى يقع الاولوية ولا يمكن ان يقال ان هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرضنا متقدما ومتاخرا بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية باحدهما اولى فان الاولى بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث اذا قيل احدهما متقدم والاخر متاخر في هذا النظر ليس التقدم الا لاحدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الاخر لكن كلاهما متقدمان لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر على ان في كل من التفسيرين قد اخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين اقسامه في تعريف معناه وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ومع ذلك لا يمنع من ان يقع على البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فانه ذكر فيه ان المشهور عند الجمهور هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدإ محدود وقد يكون هذا الترتيب في امور بالطبع وقد يكون في امور لا بالطبع بل اما بصناعة واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدإ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان تكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انما يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجود على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات الحق انه يقع على البعض بمعنى واحد وبالنسبة الى بعض آخر بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الاخر فان العلة سواء كانت تامة او ناقصة يجب ان يتقدم ذاتها ووجودها على المع فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من حيث العرف اشهر الا ان التقدم والتاخر اللذين بين الشخصين انما هما بالقصد الاول بين زمانيهما قال ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينا ان تقدم الزمان

على الزمان انما هو بالطبع لا غير اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فما بين الزمانين يرجع الى التقدم بالطبع واما بين الشخصين فمجازي واما الرتبي الوضعي وان كان ينسب الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا وللزمان مدخل فيه فان همدان قبل بغداد لا بذاتيهما ولا باعتبار الحيزية والمكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فانه يصل اولا الى همدان اي في زمان وصوله اليه قبل زمان وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي يوجد فيه لحاظ في السلسلة مقدما الا في ذاته بل باخذ الآخذ فاذا ابتدئ من الادنى يصير الاعلى متاخرا وكان هذا الابتداء ليس مكانيا بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب اخذ الآخذ ابتداء من مبدأ زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع ايضا الى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او اشتراك اما التجوز فباعتبار ان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويرجع في الاخير الى ما علمت وان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق واذا تبين لك ما ذكرنا تعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان بالطبع او بالذات اسمي اقول فيما ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى هذا التقدم ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما آخر اذ هما متغايران غاية الامر انه يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كما لحال في العلة المعدة فانها من حيث لا يجامع المعلول متقدمة عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدمة عليه بالطبع على ان لا احد ان يناقش في ان للزمان السابق تقدما بالطبع على اللاحق وان كان تقدمه بالطبع وبين المعنيين فرق الثاني ان قوله اذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان غير موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجددة بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى زمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر والماهية به موجودة ولهذا نظائر وامثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة في العدد والابيضية في البياض الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الاقسام عند بعض اذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير والكثير لا يمكن وجوده الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان الكثير اما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء والكل تساويا من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما متفقان في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود واما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه وفعليته لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت بينهما في الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الاول وفي الاول التفاوت كان في الوجود فيكون نحوا آخر من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في اصله او في تاكده ومن ذهب الى الجاعلية والمجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالماهية وملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود فماهية الجاعل متجوهرة حيث لم يتجوهر ماهية المجعول وما تجوهرت هذه الا وتلك متجوهرة فله ان يجمع الثلثة مع اختلافها في معنى واحد هو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود بوجه اشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه ومعروضه والحاصل ان ملاك التقدم اي الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان انحاء التقدم بسببه مختلفة لان التقدم والتاخر من الامور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التجوز او الاشتراك غير صحيح لما علمت ان ملاك التقدم بسبب امر فيه تفاوت ومناط التخالف فالمتقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان مابه الفضل هيهنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض والعلم والرياسة والرذيلة والخير والشر ونظائرها مما يقبل الزيادة فالاشد بياضا له تقدم على الاضعف بياضا في كونه ابيض والاكثر رذيلة له تقدم على الاقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم والتاخر شيء غير الوجود والوجوب والزمان والمكان والترتيب فعد بها قسما من التقدم والتاخر في غاية الاستحسان

فصل في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك والتفاوت واعلم ان اثبات

مطلق التشكيك وفي معنى التقدم والتأخر بالقياس الى اقسامهما مطالب ضرورية معلومة واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى الكل ام
سواه فلا يخفى اثباته من صعوبة ولهذا لم يتعرضوا له وايضا من المباحث ما اكثر اولى الذي ذكروه هو ان التقدم بالعلية قبل المتقدم بالطبع
والتقدم بالطبع قبل اصناف التقدمات الاخرى ثم المتقدم بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف
التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي اذ التقدم بالزمان امر في الوهم والفرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو
ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات انتهى وليس معنى هذا القول ان هذا التقدم ليس فيما تخالفا لما بالطبع كما
ظن صاحب المطارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج ليس له اجزاء الا بحسب القسمة الوهمية وما لا ينقسم لا يكون لاجزائه تقدم
وتأخر فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى انه ليس بموجود في الخارج لانه ليس فيه آخر من التقدم وهكذا الحال في كون تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر
عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج بحيث للعقل ان يحكم بالتقدم والتأخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل
بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الاربعة وفوقية السماء وهذا لا
ينافي كون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما به التشابه والتماثل فيها عين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا يندفع ما
قيل ان التقدم والتأخر متضايفان والمتضايفان يجب ان يحصلا معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخر بين اجزاء الزمان
وذلك لانا نقول هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر معا في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق
ونقدمه عين الحضور وذلك لضعف هذا الوجود ونقص وحدته **فصل** في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية بازاء اقسام
التقدم والتأخر بحسب المفهوم والمعنى لا بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم ان يوجد حيث يوجدان بل
بل تقابلها تقابل العدم والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتأخر زمانيين لا بد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد
بينهما تقدم وتأخر بالطبع لا بد وان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتأخر بالزمان ولا معية ايضا
بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتأخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما
معا في الزمان يجب ان يكونا زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان معا مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم
والتأخر الزمانيين ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لا بد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة
بينهما من جهة استنادهما بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الآخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تأخر واللذان
هما بالطبع قد يكونان متضائفين والمتضائفان من حيث تضائفهما لا بد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه فاللذان معا
بالطبع اما ان يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما وهما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالاخوين
وقد يكونان غير ذلك كالانواع تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا
اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في المكان
من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى مبدأ في من خلف او قدام فبالضرورة
اختلف حالهما بالنسبة الى ما يأتي من اليمين واليسار ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الآخر بالزمان
وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها واعلم ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث هما
متضائفان وليست هذه المعية بضائرة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما وليسا اذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معا يجب
ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول ويتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء
لا يصح ان يوجد الا ويوجد معه المعلول لست اقول من جهة كونهما متضائفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة
علة ان كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاتها في عليتها ذاتها بالامكان والقوة
وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون ثم ان شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هو ذلك المجموع من الذات
والامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او غيرهما مما ينتظر فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يجب ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان
شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليسا معا في حصول الهوية الوجودية لان وجود المعلول

متقوم بوجود العلة وليس وجود العلة متقوما بوجود المعلول ويجب بما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب رفع
العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب في رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة
واثباتها والمع وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجودها مع المعلول **فصل** في تحقيق الحدوث الذاتي هذا الحدوث ان كان صفة
للوجود فمعناه كون الوجود متقوما بغيره بهويته وذاته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئا
محضا فهو لا محالة في الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء ماخوذ في هويته ولا يوجد هويته في تلك المرتبة لعنا ذلك الشيء عنه ونظره اليه
فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها
مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني والماهيات معراة عن الوجود ولانها من حيث هي هي لا تستدعي ارتباطا
بشيء آخر وانما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث اذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليست بسيطة لا انها ثبت
لها في تلك المرتبة هذه الليسية والسلب البسيط نفي عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية
في تلك المرتبة اعني من حيث اخذها كذلك سلبا بسيطا وكذا كل مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلها صادقة الا
سلب نفسها والايجابات كلها كاذبة الا ايجاب نفسها اذ الماهية من حيث هي هي ليست الا هي ولا يلزم في ذلك استيجاب كذب النقيضين
وذلك لما قيل ان نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب تلك الوجود فيها اي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود
المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين
لان الامر الواقعي هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود وانه الحقيقة والمجعول والكائن لا الماهية فالقصد الثاني اي بالعرض فهي خالية
عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فاذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن ايس بعد ليس اذ للماهية ان يكون ليست بالمعنى المذكور ولها
عليها ايس فالليس البسيط حالها في حد جوهرها والايس بالفعل حالها من جهة الوجود وجاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها
بحسب استنادها الى الغير فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها وقد تبين ان هذه السابقية
والمسبوقية ليست قسما آخر من اقسام التقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ
كل معلول ايس بعد ليس جوابا عما يرد عليه من ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا الطرفين الى العلة كلاما بهذه العبارة وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا
العدم والا لم يكن متأخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لا لما اورده عليه بل لان وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة
وهي جهة فعليته ومحصله ومبدأ قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق
فقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و
القصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس وقوله
كل ممكن زوج تركيبي اذ علم ان جهة الوجود والفعلية انما جاءت له من قبل العلة وجهة العدم والامكان له من ذاته وهذه الجهة مسلوبة
عن علته ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب
وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون متصفا بالوجود
ولا متصفا بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود
الآخر ولا متقدما عليه اقول اذا لم يكن الوجود ثابتا للماهية في تلك المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة
كما ان العدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع
وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وايجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم
يصدق سوالبها البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية فكل منها لو امكن ان يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محالة وهكذا حال الماهية

بالقياس الى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان تتصف به اخيرا فان لم تتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها ضرب من التقدم
على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول الشيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الاخر متقدما عليه اذ لم يكن للاخر ثبوت في تلك المرتبة
والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجريد المهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات
بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب الاعتبار تقدم على وجودها اذ ليس لها الا بحسب هذا الاعتبار اذ الا
المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط لسنا نقول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل ان هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لا
معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون و
الوجود كما ان كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر والسبب فيما ذكرنا ان الوجود اصل كل شيء وما
لم يكن وجود لم يكن مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى ومهية فللعقل ان ينظر اليها ويعتبرها مجردة عن
وجودها لكونه عرضيا لها وكل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه وعلى الوجود
العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الموجود الى شيئين فكل منهما اعتبر حينا
ولكن من شانه ان يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على المهية
ضرب آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد تلخص من هذا البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود
والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فاذا اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان
له في تلك المرتبة امكانهما والامكان امر سلبي اذ معناه سلب ضرورتي الوجود والعدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في
ذاتها وهذا الاعتراف يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لان ذلك امران وجود
المتقدم في مقام وعدم المتاخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها كيف والمهية من حيث هي هي لا ينفك
عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها وان كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع
كما علمت **عقدة وحل** ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدما
بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم فيما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا ينحصر العلة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم قال ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلة ما يحتاج اليه المعلول في وجوده نفس الاحتياج وما هو مبني
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي معزول عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة اقول هذا الجواب كيف يصح فان اجزاء المهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة
وان كانت معزولا عنها عند احتياج المعلول الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من جملة اسباب وجود المهية فكذلك الحال في المرتبة
السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال امكنت فاحتاجت فوجبت فوجدت وتخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان
علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم ههنا التركيب في العلة بلا ريب
فالحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان صدور الوجود في نفسه عن العلة شيء وصيرورة المهية موجودة شيء آخر وقد مر انا لا نقول
في الموجود الا هو الوجود والمهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج الى مهية ولا الى امكان او
حيثية زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا شيء آخر فعلى هذا يمكن ان يكون لبعض الموجودات علة بسيطة فهي
وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذا الجعل
لان الوجود المجعول الى حال المهية ولا محالة الشيء بالفعل متاخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هنا
علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول لا اقل من هذه الثلثة على ان هذه القوة
الامكانية يتصور ايضا لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة فهي قوة
بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل اذ الفعل هو موجبها اعني تقيدها بالوجود كالهيولى
التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا

المرحلة العاشرة في العقل والمعقول

انه من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا او تعليميا هو كونه عالما او معلوما فالبحث عن العلم واطرافه حري بان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام
فيه يتعلق باطراف ثلثة

الطرف الاول في مهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول

فصل في تحديد العلم

يشبه ان يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية
وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته
ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم
بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الانسان ويلتفت الى ما ذهل عنه ويلخص معناه
ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء واما ما استدل به بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل من
عرف شيئا امكنه ان يعرف كونه عارفا بذلك الشيء من غير برهان ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصافه بالعلم والعلم
باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان نعلم كوننا
عالمين بشيء الا بنظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب فهو منظور فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون
العلم معلوما لكل احد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما
بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا
وبصرا ويدا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها

فصل في ان العلم بالاشياء الغائبة وجوداتها عنا لا بد فيه من تمثل صورها عندنا

قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء سيما المعدومة بل الممتنعات صورا ممثلة في
الذهن لانا نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق
جوهر جسماني مع انه لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء
وجود في نحو من الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج لان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجد لم يكن معدوما فثبوت العدم
والامتناع لا يكون الا في العلم دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية
للاشياء الممكنة وهي عين مهياتها ايضا ممتنعة لاستحالة حصولها بعينها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة
الوجود في الخارج لها جميعا بذاتها فاندفعت بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبار وجودها موجودة فالمهية مع كونها ذهنية يستحيل ان
تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان تكون ذهنية وبالجملة كل من الوجود
الذهني والخارجي ممتنع ان ينقلب الى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما فالمحكوم عليه في العقل
بالامتناع او الامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية
من حيث هي هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف للشهود العلمي والظهور الكشفي ان كثيرا من الاشياء يتصف بالاشتراك والعموم
النوعية والجنسية وما يجري مجريها وليس لها في الخارج جنس شيء من هذه الاوصاف الصادقة عليها فلا بد للاشياء من نشاة اخرى
ونحو آخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ونظائرها ومن الشواهد القوية على وجود نشاة علمية ان المحسوسات كالحرارة والبرودة اذا
تكيفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة بل من جنس آخر من جملة الاجناس الاربعة
التي هي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليس ملموسا والا لاحس بما في آلة اللمس غير هذا اللامس وكذا
صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بآلة الذوق بجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان
والا لكانت مذوقة كذلك لمن اكل ذلك اللسان فرضا بل ليست صورة شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس الا من الكيفيات
النفسانية التي من صفات النفوس لا صفات الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية
نفسانية وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما
وجدت الا قائمة بالهواء المقروع او المقلوع ولكان حديث النفس مسموعا لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه
الانسان على ان للمحسوسات وجودا آخر غير محسوس فيصير مؤمنا بوجود نشاة اخرى غير نشاة الاجسام ولواحقها واما منشئات المنكرين
لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا

السواد والبياض ومثل قولهم ان الماهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل فهي من حيث انها صورة جزئية حاصلة
في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج فان كانت متحدة مع الافراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الاثار
واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا كاتبا والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن
لشيء واحد وجودان كما هو المذهب ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم منه ان يصير النفس متحركة ساكنة حارة
باردة فقد عرفت في اوايل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر والماهية اذا وجدت بهذا الوجود
يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد والتفاسد والتزاحم وغير ذلك واما ما تفصى بعضهم
بقوله ان من الجايز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة
ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار ويكون الماهية في الحالين واحدة ففيه ان السائل اذا وجه
الاشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى ما مهدناه في مباحث الوجود الذهني **فصل**
في حال التفاسير المذكورة في باب العلم وترتيبها وتحصيل المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل
والمعقول غاية الاضطراب فان الشيخ الرئيس يضطرب كلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عندما بين ان كون الباري
عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة
عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بين ان تعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عنده وايضا
نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد
اضافة وذلك عندما بين ان العقل الذي لواجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه
حتى يكون العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى
الامر الخارجي وذلك عندما بين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وايضا
عندما بين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الاشراق فذهب الى ان العلم
عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نورا لنفسه وقد يكون نورا لغيره فان كان نورا لنفسه كان مدركا لنفسه
وان كان نورا لغيره فلا يخلو ذلك الغير اما ان يكون نورا لنفسه او لا يكون وعلى الثاني فهو اما ان يكون مظلما في نفسه او لا وعلى الثاني
فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره ايضا بل غسق لغيره فعلى التقدير الاول كان ذلك الغير مدركا له وعلى التقادير الثلاثة لم يكن
ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه هذا حاصل مذهبه فدل على ان علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نورا لنفسه وعلم الشيء
بغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب
واحد هو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه او لشيء آخر فان كان هذا الوجود المجرد
المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان وجودا لغيره كالاعراض كان عقلا لغيره او خيالا او احساسا له فهذا تحقيق معنى
العلم مطلقا على الاجمال فلنرجع الى ابطال ما يفهم من ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى تشييد ما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح
بواطن ما ذكروه من تلك الاقوال بقدر الامكان فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا عند
تعقل شيء فنجد من انفسنا انه حصل لنا شيء لا انه زال عنا شيء وايضا لو كان جعل العلم سلبيا لم يكن اي سلب اتفق بل اولى الاشياء بان
يكون العلم سلبا له هو ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا
فان كان العلم سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا
وان كان سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الواسطة بين الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلبا
للجهل المركب وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان
سلبا لجزئه الذي هو السلب عاد الشق الاول وهو كون العلم عدم عدمه ثم لو قال قائل انا لا نجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة
ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا يقال هذا مجرد عن المادة با
لنسبة الى زيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح ان يقال بدل علم

زيد بان العالم حادث مجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس علمنا بكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما بكون ذلك الشيء عالما بالشيء
ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه عالما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء
مجردا عن المواد يجوز الشك لاحد في كونه عالما او عالما بذاته او بغيره الا بعد البرهان ولهذا اقيم البرهان على ان كل مجرد عقل وعاقل
ومن الممتنع ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها ما اشرنا اليه اولا من انا نجد من انفسنا من جهة كوننا عالمين حالة
ثبوتية متميزة عن ساير احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك الذي لنا ليس
مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فقد يدفع ايضا بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله ووجه اللزوم ان تعقلنا
لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لا بد من حصول صورة اخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلا القسمين باطل اما الاول فلان تعقلنا
لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء التي هي عاقلة لذاتها لزم ان يعقلها
عاقلة لذواتها بل كان يعقلها ايا ما يعقلها عاقلة لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة لا بد وان تكون
مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر بالمحلية واما ثانيا فلانا
كون شيء واحد جوهرا وعرضا لان صورة ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن في الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل
كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بالف تخصيص فانه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين
كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية متشخصة غير قابلة للاشتراك ولان كل ما نريد تعقله في ذاتنا فانا نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان
علمنا بذاتنا بصورة زايدة علينا لكنا مشيرين الى ذاتنا بهو والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة
عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه الماهيات مقارنة للاجسام الجمادية مع ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول
هذه الماهيات للجسم ليس هو ادراكها لان نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع
بقاء عينه فان مقارنة صورة السواد والاين والكم للشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركا والا لم يعقل الادراك لمجموعها ونحن ندرك
كثيرا اجساما ذات مقدار وذات كيف واين ووضع وغير ذلك ولو قال ان الادراك حصول صورة لما من شانه الادراك لكان تفسير الشيء بمثله
وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة فان قيل نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود
مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا
في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي فبقي ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة
اخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع الحاصل
من الحضور ومن تلك الحالة هي الادراك فنقول اما الاول فقد مر بطلانه واما الثاني فهو كلام غامض سنرجع الى كيفية صدقه او كذبه
نقده او ترتيبه وبالجملة فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الامر بانه ليس الادراك نفس حضور الصورة واما المذهب الثالث وهو كون العلم
اضافة ما بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك حالة اخرى ورائها فهو ايضا باطل لما بين في باب المضاف ان الاضافات لا استقلال
لها في الوجود ولا يتحصل الا عند وجود المتضايفين ونحن كثيرا ما ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان ونحن ندرك ذواتنا ولا اضافة
بين ذاتنا وذاتنا الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل الا عند الاعتبار
والمقايسة وليس كذلك بل نحن دائما عالمين بانفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر ام لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة عارضة للمدرك
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضايفين فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل
هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم
عبارة عن كيفية ذات اضافة فهو ايضا في سخافة شديدة اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته وبغيره زايدا عليه عبارة عن كيفية
زايدة عارضة لذاته تعالى القيوم الاحد ان يكون صفاته الكمالية من نوع اضعف المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة كان
ذاته تعالى قبل وجود من تلك الكيفية لاستحالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الواجب فذاته تع

لم يكن قبل تلك الكيفية عالما بشيء من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود معلول له ومحال ان يستفيض المعطي لكل كمال الى غيره كمالا من الغير وايضا البرهان قائم على ان علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفا لكان ذاتنا كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف وايضا نحن نشاهد نحن بالناحيا الاشاهقة وصحارى واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت العلم وجود صور الاشياء التي يعلم يقينا انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم ان في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجواهر المفارقة بذاته من انه عبارة عن كونه نور النفسه والنور هو الوجود فهذا راجع الى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافة اليها وهو غير صحيح لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الجزئي لا ادراكات جزئية ومذهبه ان كل مدرك لشيء لا بد ان يكون نورا لنفسه وكل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذا عقل وايضا من مذهبه ان الاجسام والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري وكذا ذهب الى ان نفس كل منا تدرك بدنها بعلم حضوري اضافي وعندنا ان الاجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية فيرد عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن كلها مندفعة عند امعان النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد له من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه هذا ما ذكره الشارح القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحه لها ان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد منها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول ظاهر كلام المعترض يدل على ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والقنية لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم والجهل بين المعنيين والا لم يكن لما ذكره وجه اصلا بل نقول القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن فلا شبهة لاحد في انه قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شيء من الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة فنعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها بمجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم واحد يطلق على الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس من مقولة المضاف اينما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول الشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان معنى الادراك بعينه حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا فانما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تع غير جسم ولا جسماني نحتاج الى برهان في كونه تع هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر يزيد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لا مر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك ح في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج ح الى برهان ومنها انه اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا فح يكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الاشارات وذكر انه من اعتراضات المسعودي واجاب عنه بقوله ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالاولى ان يق

علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هويتنا الشخصية ولها هوية ذهنية اخرى وكذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زايدة على هويتي العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة لما مر ان امثال الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وهويته فنحن اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكذا الحال في العلم بكل علم لان كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله الا بنفسه لا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود متشخص لا يمكن الا بوجه كلي عام ومنها انا نعلم ان المبصر هو نفس الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات واجاب عنه ذلك المحقق بان المبصر هو نفسه بلا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا ان ما به الابصار المبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه انشاء الله فهذه جملة من مذاهب المنتسبين الى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومانا اليه ونشيد قاعدته

فصل في تحقيق معنى العلم العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان هذا ان المادة الاولى لما امر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وانما يتحصل ويتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كالحركة وما يشابهها منها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي فان كل جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه اذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما وكذا بالسلب عنه سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له ولا وجود له وكذا الحال في الهوهوية من لوازم الوحدة فما لا هوهوية له فلا وجود له لشيء وشيء من اجزاء الجسم المتصل لو يجب اللوم لا يحمل على الجسم ولا يحمل على شيء من تلك الاجزاء مع انه حاصل الهوية من اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادة الاتصال ذلك في تماديه وما كان الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجودا استقلالا وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر وعدمه فيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء بحيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها الشيء والفرق بين الهيولى الاولى وبين الجسم في نقص الوجود ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا ينال لشيء آخر والعلم والدرك من لوازم العلم فلا علم لاحد بشيء من الجسم واعراضه اللاحقة الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء اما مادتها التي هي محلها او الامر الذي يحلها او الامر الذي يحل معها وحكم الجميع كحكم الصور الجسمية الخارجية فان لا وجود لها لذاتها وليس لشيء منها عند شيء وجودا لا يحتجب اطرافها وتناهيها بتناهيه الشيء خارجة عن ذاته والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها الداخلة فعلم مما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا وما لا الشيء بيد كونه مناله ذلك الشيء بل وجودا غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة فالوجود القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية فهو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقا ان التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة اخرى له لو كان اراد تلك الحالة استقلال الوجود وتأكده في الجملة بان لا يكون منقسما ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي يسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي باوائل الملموسات هي الحرارة الخارجية القابلة للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به وهذا النحو من الوجود هو محسوسية كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الادراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة وما يطابقه ويؤخذ منه وذلك الشرط غير محتاج اليه في غير الادراك الحسي من الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس ايضا حصول الصورة الادراكية للمشاعر والمشاهد الادراكية كحصول الصور الكائنة في محالها الخارجية كما سنتلو عليك بين الحصولين

فصل في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك من وجوه

من ثمانية وجوه اولها ان الصورة المادية مزاحمة متمانعة فان المتشكل بشكل مخصوص والملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم ينسلخ عنه اللون الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات المخالفة المتضادة واما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان الحس المشترك يدرك الجميع ويحضرها عنده وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسه فالبصر للالوان المتضادة والذوق للطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيرها فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قبول النفس للعظيم منها والصغير متشابه فيقدر النفس ان يحضر في خيالها صورة جميع السموات والارض وما بينهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به والسبب في ذلك ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والالات محدودة بحد خاص ووضع خاص لا يقبل غيره الا ويزيد عليه او ينقص عنه فيبقى منه شيء غير مدرك لها او يبقى من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوما وغير معلوم او عالما وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد وادراك مقدار اعظم ما يدرك كله بكلها لا ببعضها اذ لا بعض لها البسائطها وثالثها ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فان القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في الخيال والتعقل فان العقل يدرك الضعيف اثر القوي ويتخيل الصغير بعد العظيم والانقص بعد الاشد ورابعها ان الكيفيات المادية يشار اليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم وليس كذلك الصور الادراكية اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها وخامسها ان صورة واحدة مادية يمكن ان تكون مدركة بادراكات كثيرة لاشخاص كثيرة بالمعنى المراد من ادراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها ابصار كثيرة او صوت واحد تسمعه اسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الادراكية فما في خيالي لا يمكن ان يطلع عليه غيري وما في ذوقي لا يمكن ان يذوقه غيري ولذلك قيل النار النفسانية لا تحرق وحرقة قلب العاشق لا تسخن وثلجة صدره لا تبرد والعقل اذا حكم بان النار محرقة والماء مبرد لا يحكم بانها حين ما يكون في النفس محرقة وانه حين ما يكون فيها مبرد بل على انها امور اذا وجدت في الخارج كانت محرقة او مبردة واذا حكم بان الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به ان وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه ان ما علم صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ولا يلزم منه ان لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها وسادسها ان الصور الكونية اذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها او استرجاع مثلها الا باكتساب جديد وتأثير مستأنف بمثل تلك الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانية فانها اذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم كسب جديد وسابعها ان الصور الكونية اذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها الا بفاعل غريب وسبب مباين منفصل كالشجر اذا بلغ الى مقداره يحتاج الى اسباب اخر كالماء والارض لاجل التغذية والتنمية والحيوان اذا بلغ الى غاية كمال وكذا الصور الجمادية الطبيعية والصناعية اذا كانت بعد نقصانها انما كملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصورة النفوس القدسية التي تكون في اول الامر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها الى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها الى مكمل منفصل الذات عنها وثامنها ان الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار في الخارجية لا يصدق عليها اللانار والسواد الخارجي لا يصدق عليه انه ليس بسواد بخلاف النار النفسانية فانها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي والجسم الموجود في النفس ليس بجسم وكذا حال الكيفيات المحسوسة كالالوان والاصوات والطعوم والروائح كلها يحمل على انفسها بالحمل الذاتي ويسلب عن انفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان وليس بحيوان والسر في ذلك ان ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجود على وجه اعلى واشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها واصلها فيها فان هذه الصور المادية اصنام وقوالب لتلك الصور المجردة واما سلبها عنها فلاجل ان تلك الصور اجل واشرف من ان يوجد بهذه الاكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الاضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال وظل لذلك الحيوان النفساني البسيط وان كان نوعه ما هو اعلى منه وهو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الاشخاص والاصناف المادية والنفسانية التي تحته من نوعه وهو مثالها الكلي النوعي وهو الغرض العقلي وهكذا في كل نوع من انواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية والغرض فيه هاهنا ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض انفسها على وجه لا يلزم اشكال التناقض ومنافاة تحقق

مسئلة الاشد والاضعف وان وجود الشيء اذا اشتد يخرج من نوعه الى نوع آخر اعلى منه مع ان كل اشتداد يكون امعانا في نوعه الذي كان فيه وفي المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعكس الى ضده ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كمادة الجنين اذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوبا عنها ويسلب عنها ما كان صادقا عليها **فصل** في قولهم ان العلم عرض اما العلوم الخيالية والحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل وآلة الحس بل انما تكون تلك الالات كالمرائي والمظاهر لها ولا موضوع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد واعراضها اعراض قائمة بتلك الجواهر والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره واما العلوم العقلية فالمشهور ان علومنا العقلية بالاشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وصور اعراض ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الهيات الشفا وهو ان العلم لما وجب ان يكون مطابقا للمعلوم فاذا كان المعلوم ذاتا قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقا له وداخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء لا بد وان يكون مندرجا تحت جنسه مشاركا له في ذلك الجنس لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فاذا الصورة العقلية للجوهر لا بد ان يكون جوهرا ايضا مع ان العلم من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا من الاشكال المشهورة اشرنا الى كيفية دفعه فيما سبق وسيأتي ايضا لكن الشيخ اجاب عنه بقوله ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر والحركة كانت ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا لما بالقوة من جهة كذا حتى يصير من جهتها متحركة للعقل الى آخر ما ذكره اقول لا يعجبني هذا الكلام فان دلائل اثبات الوجود الذهني للاشياء لو تمت لدلت على ان للاشياء مع جميع صفاتها ولوازمها ذواتها واي معنى لها باي وجه كان وجودا آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر فكما ان الانسان مثلا يحصل بصورته نوعا جوهريا كذلك متصوره مع قيد كونه قائما بذاته بالفعل وتاما فلا الذات مجردا عن المحل والموضوع فهذا العذر الذي ذكره لا يجري فيه ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات واجناسها وفصولها فذلك يوجب ان لا يبقى من ماهية الاشياء شيء في الذهن فان الذي يحصله صورة الحيوان مثلا في الذهن اذا لم يكن جوهرا ولا جسما ولا ناميا ولا متغذيا ولا حساسا ولا متحركا ولا متميزا ولا شيئا من مقومات الحيوانات وفصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا او حيوانيته بانه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك وبانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فنقول ما المراد من هذا الكلام فان كان المراد منه امكان ان يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان فيه ذلك خلطا بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي بشخصيته لا ينافي العموم والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي يمتنع فيه ذلك وان كان المراد انه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت جوهرا كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا آخر ولو كان المراد منه ان هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل ماهية في اي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس الى كل ماهية فان ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل ما له من الكمالات ولو كان الممكن واجبا لكان صانعا للعالم وايضا لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها انسانا وفرسا وفيلا واشجارا وانهارا الا بمعنى انها يصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت هي تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها مثالات لحقائق وذواتها المتأصلة فللجوهر مثل الجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي ونحو المعقول هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته انه موجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل وكذا الحيوان المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول فالمعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا متخالفة الوجودات ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني باجمعها مع ما يزيد

عليها على جسم ويحمل عليه بجوهر وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي اولى من صدق معقول على محسوس واتحاده به في الوجود الحسي والعجب من ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب الاشارات ان للحيوان المعقول وجودا في الحيوان المحسوس لحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده الخاص به غير قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك لم يجعل المعقول لمعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بان صورته العقلية تقوم بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم ان وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وانكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهرا وعرضا عند تعقل النفس للجواهر وغاية ما قال الواقف في دفعه ان مفهوم العرض عرضي لما تحته ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي وماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني الى الموضوع الذي هو الذهن اذ يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بالنظر الى وجود واحد وذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات وافرادها في الذهن والخارج جميعا وَيَرِد عليه اولا ان العرضية ليست الا نحو وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي تتبدل مع انحفاظ المهية في المهية الجوهرية كالانسان مثلا اذا فرض ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات وبالجملة فقياس عروض الوجود للمهية الى عروض سائر اللواحق العرضية لا زمة كانت او مفارقة قياس بلا جامع اذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا او عقلا ثم انه على تقدير ان يجوز كون شيء واحد جوهرا بحسب المهية عرضا بحسب الذهن لم يندفع الاشكال لانه لما وجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم ففي العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء الا ان الاعتذار بان العرض ليس ذاتيا لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار فيهما الا ان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات في انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن المهية الواحدة نحوا من الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في طرف العلم وقال بعض اهل البدع كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عند من لم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشا المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا اعتبار العرض في احدهما واللاعرض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذه الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ايضا على قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها الخارجي ان يكون عرضا غير قابل القسمة والنسبة وكذا حكم الكم وسائر المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه يلزم ح ان لا يبقى من معاني المهيات مفهوم ما بها شيء محفوظ في الوجودين فيرد عليهم ايضا ما احتجوا به من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذن الصورة العلمية التي لمهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن لم توجد الا بين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقول احد انه لا شك ان تلك المهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية فهي من الموجودات العينية ولكنا نعني بالوجود العيني ان يكون المهية بحيث يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما لا يخفى فالمصير الى ما اومانا اليه ولناخذ في تشييده

فصل في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما راينا صعوبة هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته واشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب اعلام الخبرات العلمية والهام الحقائق الالهية لمستحقيه ومحتاجيه ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته دفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول ان الصور للاشياء على قسمين احديهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا اما تاما فهي صورة معقولة بالفعل او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر هكذا فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين اثنين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال اذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا لشيء آخر وكون الشيء معقولا لا يتصور الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجريدها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الذي اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ولا كحكم متسخنية الجسم اذا قطع النظر عن تسخين مسخنه فانه لم يكن هو متسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود التسخين ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل لان ذاته الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل آخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل والا لزم انفكاك المعقولية بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضائفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما ثابتا في مرتبة من المراتب كان الاخر ايضا ثابتا فيها واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة والخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم ذهاب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليست ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة

حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ينبغي ان نعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوة كل المرء العقل الذي يبصره على الاشياء العقلية لو ينالها حتى يكون هو شيئاً واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه حتى يصيره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فاما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فيما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فان العقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل لزم في علم النفس بالجوهر والكم وغيرها كون الشيء واحد المندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم الباري كونه محلاً للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها ثم انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلاً ومعقولاً بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها ادراكاً عقلياً فنقول تلك القوة الانفعالية بماذا ادركت الصورة العقلية اذ كانت بذاتها المعراة عن صور العقليات فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها فالذات العارية الجاهلة العامية العمياء كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وان ادركها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة اخرى والا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف ولكن لقائل ان يقول تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان ما وراءها مما هي مطابقة اياه تصير معقولاً للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس اولاً لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الآلات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور اولاً وبتوسطه غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القاطع ان الصورة المعقولة معقولة في انها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عما سواه وليس وجود الصورة الادراكية عقلية كانت او حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والولد فان شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لذات اخرى بل انما ذلك حصول اضافة لها فقط نعم حصول الصورة الجسمية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ان المادة شيئاً من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين الى الآخر بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها بعد ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض اذ ليس الحاصل في تلك الحصولات الا وجود اضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الادراكية للجوهر الدراك انما هو نحو التحصيل والتكميل لما من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس واتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لو يبق لاهل البصيرة مجال الشك والاضطراب في هذا المطلب بعون الله العظيم **فصل** في تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نص على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول واصر على ابطال ذلك القول غاية الاصرار واستبعد ذلك ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل والعاقل ثم ناخذ في التفصي عن اشكالاته والجواب عن احتجاجاته فلقد قال في كتاب الاشارات ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال او على ان الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئاً آخر على انك اذا تاملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضاً زيادة

تنبيه قال ايضاً اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضاً وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلاً عاماً على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقاً وقال اعلم ان قول القائل ان شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئاً آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى فيكون هو مع الصورة الاولى شيئاً ومع الصورة الاخرى شيئاً آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئاً فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً او معدوماً فان كان موجوداً والثاني الآخر اما ان يكون موجوداً ايضاً او معدوماً فان كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوماً فقد صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصاً على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخييل ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما نعني به قوتها التي بها تعقل او نعني به صور هذه المعقولات في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في انفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون على ما سنلمحه في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابداً ما دمنا في البدن وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه اقول والذي يجب ان يعلم اولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الامرين عاماً وبين العاقل والمعقول خاصاً امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية وهو مبدء شخصيته ومنشأ ماهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدء كونه جنيناً بل نطفة الى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه الصفات مع بقاء نحو وجوده وتشخصه وثانيهما ان الاتحاد يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً وهذا لا شك في استحالته لما ذكره الشيخ من الدلائل في نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له او ماهية اخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو او هي هي حملاً ذاتياً اولياً وهذا ايضاً لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن ان يصير مفهوماً واحداً او يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم ضرورة ان كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلاً مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة لا تغايراً يوجب تكثر الجهات والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعد ما لم يكن صادقاً عليه اولاً لاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد لا يقال هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما صدقت في الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول بل بحسب صورة ذاته المتضمنة

لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة بفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل وهو حس الحواس وعامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اثبته الحكماء هو اصل العقول المفصلة وستنكشف لك في هذا الكتاب ان الحق الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في ضمن المكونات التي في العالم وبالجملة تكون وجودا وموجودا واحدا هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على انه بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقا عليه اولا على انه ليس بمستنكر كما قيل ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا تقرر هذا فلنرجع الى الجواب عن احتجاجات الشيخ اما دليله العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان قلنا ان هذا غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك احدهما عن الآخر ومع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليله العام المذكور في الشفا فان قوله اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما قلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الآخر اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجودان بوجود واحد ولا استحالة في كون معان متغايرة موجودة بوجود واحد والسند ما مر واو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معان متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطة جوهرها موجودا عاقلا قادرا متحركا سميعا بصيرا حيا بل الذات الاحدية الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الالهية بوجود واحد بسيط لا اختلاف جهة فيه بوجه من الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالتي ذكرها في الاشارات من قوله فالجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك قلنا انه نختار انه لم يبطل كونه حين عدم ما عقل آ والخبر الا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يزل منه شيء الا ما هو امر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من الهيات الشفاء عند ما بين اقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك ان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه انه يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زائد متحد معه فكيف ينكر مع هذا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقد رجحت حكم بان النفس الانسانية من مبدء كونها اما بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بل في كلها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على انها بذاتها شيء من الاشياء التي لم يكن صادقا عليها في اوائل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والاطفال بل الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من جوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية كاصل الوجود معناها غير مفهوم الانسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم ان زيادة الوجود على الماهية كما ذكرناه ليست لاجل التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والماهية تابعة له وقوله وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون قلنا لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاشتد في جوهره وليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانفعال عن صفة وجودية الى ما يعانده كالماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئا آخر على انك ان تأملت

قوله نعم لو قيل الخ يفرق بين الذات والوجود والذات عينه فيلزم ان هذه الكمالات زائدة مع ذاتها بعينه واما وجودها الوجودية كما في العقول المفارقة من كلامها كلية وارادتها وقدرتها وغير ذلك عين ذاتها الوجود انها حالة منتظرة لها زائدة عليها اي هيئة وجودها الماهية من حيث هي هي كما هو اللازم

هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة ومتجدد مركب لا بسيط قلنا قد مران الذي قد بطل كان امرا عدميا من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة وان اي المقولات يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجي الوجود لمقولة الكيف او الكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشيء بحيث يتجدد وينطوي في نفس ذلك من غير ان يبطل ذاتا ووجودا ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركة الاشتداد بنوع وجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس يمتنع كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى انها منتزعة مفهومها عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومة عن موجودات كثيرة انما الممتنع اتحاد حرارة بالفعل مع حرارة اخرى بالفعل وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ويمتنع ان يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير ماهية اخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا كيف وكل ماهية من حيث هي ليست الا هي واما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض النسب كالماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكالمتضادين والاعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان تكون موجودة بوجود واحد قوله هذا ايضا يقتضي هيولى مشتركة قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجوده في الاستكمال تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله ومتجدد مركب لا بسيط فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي في ذاته لان كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجيا سيما الذي قد تهيأ لان يصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك واما الحجة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل قوله وقد براها تقبل صورة اخرى قلنا في تحقيق هذا المقام ان النفس في اول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور الحسية والخيالية لم يكن في اول الكون صورة عقلية لشيء من الاشياء كيف ومن الممتنع ان يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالانسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة اذ ذاك عندهم من المحال الآن وامتنع المحذورات فان وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته اذ نسبة الصورة اليها نسبة الفصل المحصل للجنس القريب اليه فالنفس في اوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم الا ان في قوتها السلوك الى عالم الملكوت على التدريج فهي اولا صورة شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ ان وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التقابل وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهو اولها يفيض عليها اوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة اياها كما اشرنا اليه وسنزيدك ايضاحا ايضا فقوله ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء قلنا لا نم بل جهة القبول متضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط فقوله انما القبول في القابل للشيء قلنا نعم ولكن بمعنى آخر فان القبول قد يعني الانفعال التجددي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى اشتداده في الكمالية وبالجملة القبول قد يكون مصحوبا للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني له والاول شأن المادة القابلة والثاني شأن الصورة المتعلقة بها واما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا قلنا ذلك الغير ليست غيريته بانه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحادا في الوجود لان المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شيء لا تكون الا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقا لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك كما انه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت تصير مصداقا لمعان كثيرة كل منها اذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني

هذا نعم

كالفرس المعقول والشجر المعقول والارض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في الخارج اعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحدا بجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته او نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه اعلى واشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية لان الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام وما فيها وقوله وان كان يجانسه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصور المعقولة قد صارت غير ذاتها قلنا لم يصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف وقوله بل النفس هي العاقلة والعقل اما يعني به قوتها التي بها يعقل او يعني به صور هذه المعقولات ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا قلنا اما كون المعنى الاول هو العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او ذاتها السادجة عن صور المعقولات في ذاتها محال ان يكون بعينها عين العقل بالفعل والا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على ما زعم ان الجوهر المفارق الذي هو صورة كالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلا لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده من الجانبين اما من جانب النفس فلان ذاتها العارية من العقل كيف تعقل صورا عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لان البرهان قائم على ان ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف او العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا للموجود لا للمعدوم فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء الا ولشيء في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا للمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان تصير ذاتا معقولة لا يثبت لها صورة من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان تشرق على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال واما من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان الذي الهمنا الله به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم يعقلها او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد انها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد المصرين في انكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام الحجة عليه في الفصل المترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقاده بالاستبصار وقع له من اضاءة نور الحق من افق الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المطلب هناك وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهبا فاسدا انه قد صنف هذا الكتاب تقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك فلعل ما ذكره يعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان موقوفا على الاوائل لم يتيسر لاحد من علماء النظار الا بالبحث والاعتبار لولا ان من الله على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم

فصل

في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الاسلامية ان هذه المذاهب ايضا كالمذهب الاول باطل فانه ايضا قريب المأخذ من الاول فقد ذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او يكون ذا اجزاء وابعاض والاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد عاقلا لجميع المعقولات لان المتحد بالعاقل لجميع المعقولات لا بد وان تعقل كل ما يعقله وان كان يتحد ببعضه لا بكله وجب ان يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للانسان جزء لكن التعقلات التي يقوى البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لان المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للانفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو فاذن يكون للعقل الفعال بحسبها اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم

محال من جهة اخرى وهو ان المتحدات بالنوع لا يتباين بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه اولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكره المتأخرون وكتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب واشار الشيخ في الاشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله وقوم لا بد ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء ويجعلوا اتصالا ما لا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول انول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا الى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا يبعد ان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع الى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الدائرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسألة وامثالها طلب ملح غير متكاسل حتى انار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا واحدا يتصل بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات كلها المهيات من غير ان يتكثر ويتجزى ولا ان ينقص بفيضان شيء منه ولا ان يزداد باتصال شيء اليه لكن موضع اثبات هذا الجوهر وحكاية ليس ههنا بل شيئا من ذي قبل انشاء الله والذي يليق ان يذكر ههنا ما يسكن به صولة انكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في ادراك كل معقول ويضعف به شدة استبعادهم اياه عن سنن الصواب فهي امور ثلثة احدها انه قد مر ان النفس اذا عقلت شيئا صارت عين صورته العقلية وقد فرغنا من اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي فيه وثانيها ان العقل هو كل الاشياء والبرهان عليه كما اثبتناه في موضع آخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد منها مجتمعة واحدة فان ذلك ممتنع فان الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ولها ايضا وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يجامعه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية ولوازمها بالوجود الخاص بها اما خارجيا او عقليا فكما ان لكل من النوعيات وجودا حسيا يتباين باشخاصها ويتزاحم احدها مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا مخصوصا يتباين بحسب انواعها ويتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا آخر جعلا ووجودا بل المراد انه يمكن ان يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية وفي العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وثالثها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا ووحدة السواد واللون والحركة بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة التي في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد اخرى مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد ان يحصل في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت الى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم يجد في ثانويته ولا المجموع في اثنينيته الا كما يجد الاول في وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذن هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا تقررت هذه المسائل فنقول ان العقل الانساني من شأنها ان تدرك جميع الحقائق وتتحد بها كما علمت ومن شأنها ان يصير عالما عقليا فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فانا فرضنا ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قررنا ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس يتحد بكل صورة عقلية ادركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات فكل نفس ادركت صورة عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يمتنع ان يوجد اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل في نفسه متجزيا بسبب تجزيها فيه وجودا مقدسا من شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتعينة بالعقل

الفعال تجزية العقل الفعال ولا يلزم ايضا نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ومن اشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة
العقلية وقياسها على الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به
الاخر ولا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات
بحسبها وكذلك حال الوحدة العقلية لا تابى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات
العقلية قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام
ففيه كل نفس وعقل كل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي وتفور
وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع عن عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد
فيها كل طعم وقال فيه ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هناك انما الاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات
مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار
اشد نورا من بعض ومنها ما هو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هناك الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة
لبعدها عن تلك العقول الشريفة واما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون
الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله
شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست
بعادمة الحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس
هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل ما يجزي به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها
بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت
الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها
فحدث منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيحدث الاعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض
الحيوان اظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان الحيوة فيه انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق
والتنبيه لجميع ما ادعيناه وقررناه في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير حذرا من غفلة الناظرين فيها
عنه وعدم تفطنهم به فقوله لاختلاف حركات الحيوة والعقل اراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى كالوجوب والامكان
والشدة والضعف واختلاف الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هيهنا هو الصدور لا التغير
بوجه من الوجوه والمراد من اختلاف الحركة اما بحسب الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب
والوجود غير الصادر من جهة المهية والامكان واما بحسب الكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل العالي القريب من
الاول تعالى اشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه وقوله ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول
الاولى العقول المفارقة بالفعل وبالاخرى مهيات الانواع وصورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة او ايلها كالعقول الانسانية
وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله فان ذلك محال في العقول الاولى اراد بها العقول التي في الطبقة النازلة وقوله وكانت
الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة اراد بالحيوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكلية وكل منها
بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادهما في الوجود فالمهية من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية والتجرد والتجسم وغير ذلك
من الاحوال واما صورتها العقلية فهي لا محالة امر مشترك بالفعل بين افرادها الموجودة او المفروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو
وجودها او نفسها العقلي الجامع لكثير من الحيثيات وقوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكائن
فيه مهيته العقلية وهي ليست بعادمة للعقل المفارق لانها متحدة به وقوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي هي قد
تكون صورا عقلية للاجزاء الخارجية كالاعضاء المعقولة للحيوان المعقول من راس معقول ويد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل
منها حكم المجموع في انحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية وقوله فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار
بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل اعلم ان المراد بالقوة والفعل هيهنا غير المعنى المشهور فان المراد هيهنا بالقوة كون الوجود الواحد

مشتملا بوحدته على جهات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات
الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقسم اليها او يستعد لان يقبل تلك الامور وينفصل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية
محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل هيهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الايجاد للشيء المتخصص بالصفات
المادية بايقاف الفاطه واضحة لا يحتاج الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** في تزييف ما ذكره بعض المتاخرين في معنى
العلم قال العلم والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل
ان لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته
من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل ما امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك
المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل
ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبتنية بالادلة فان الحجة لما قامت على انه لا بد من الصورة
المنطبعة لا جرم اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة
ولما حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة
اما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ثم لا شبهة لاحد اذا راجع الى وجدانه
في ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشيء واما ركاكة كلامه وبيانه فحيث لم يعلم ما ذكره
ان العلم اي نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات وعوالي الاجناس يحتاج في تقومها الى ان يصير نوعا خاصا
باحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات الاضافية بل في اكثر الامور المتقررة اللازمة
الاضافة كالقدرة والارادة وكالشهوة والغضب والمحبة والخوف والالم والرحمة واشباهها فيقال مثلا الارادة حالة اضافية وهي
لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد هو ذات المراد استحال من ذلك المريد ان لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى
ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هي الارادة واما اذا كان المراد
غير المريد ما امكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام
صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد فيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا في ساير الصفات حتى القدرة والتحريك والغضب
فان قلت الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شيء واحد محركا لنفسه او غضبانا على نفسه قلنا مجرد مفهوم
القدرة لا يابى عن ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم وكذا اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك
او الاب غير الابن او الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بينه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء
سنعود الى ايضاحه **فصل** في تحقيق ان كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب الكثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي
ان الظاهرين لما استحسنوا هذا الكلام الهايل الشعري ظنوا ان العاقل لا بد وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المتاخرين
لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد اقول الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فانا باعلام الله وتنويره قد اوضحنا سبيل التحقيق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء
بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال التردد فيه الا لسوء فهمه او قصور عقله واما كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته ومعقولا لها من غير تكثر فيه
ولا حاجة الى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا اختلاف لاحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء
في الفصل الذي عقده لبيان انه تعالى تام بل فوق التمام هو معقول محض لان المانع من كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة وعلايقها وهو
المانع ان يكون عقلا فالبري عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول ذاته فذاته
عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي مهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له مهية مجردة لشيء وليس
من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل لشيء مطلقا اعم من هو او غيره في الاول باعتبار انه له مهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان
مهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له المهية المجردة التي لشيء وهو ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هي

الشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يقتضي ان ذلك الشيء آخر وهو مثل المحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر وهو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يحرك هو ما يتحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عددان في الاشياء شيئا محركا الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك انه كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذا المضافات نعرف انه تثبت بينها الامر لا لنفس النسبة والاضافة التي تعرض لها في الذهن انتهى قوله ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولية في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيكات قائلا ان الشيء اذا عقل ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية والذي يدل عليه ان كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون جزءا من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول عن الآخر ونحن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه معقولا فاذن العاقلية والمعقولية صفتان متغايرتان وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران فان قيل لا يمكن تصور الشيء عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس تعرفنا انهما واحد فنقول ان للعاقلية حقيقة وللمعقولية حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخرى لكان متى ثبت احدهما ثبت الاخرى كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى ماهية واحدة حتى كانا اسمين لمفهوم واحد لا جرم متى ثبت احدهما ثبت الآخر ولما امكننا ان نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وكذا بالعكس عرفنا ان ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية واذا تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحدا لانه اذا ثبت تغاير امرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة لا تمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما ان لو فرضنا كون الشيء محركا فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات التي عرضت لها احدهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى واما كونه عقلا يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو ظاهر انتهى كلامه اقول هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الابحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم ان المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة ان ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي وان كانت في ظرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي تغايرها في الوجود في موضع آخر ولم يعلم ان الخلاف في الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها وذلك يقتضي التركيب في الذات الاحدية الالهية وايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين العاقلية والمعقولية وبين الابوة والبنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية والذات فليجز عنده كون الشيء ابا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوما وذاتا وماهية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ولا ابا لذاته ولا معلما لذاته وقد جوزوا كون الشيء عاقلا لذاته معقولا لذاته وعند بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم ان العقل البسيط كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز ان يكون هوية واحدة بسيطة مصداقا لحمل معاني كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يختل بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته وفي كل موضع حكموا بتغاير الجهة واختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك والتحرك والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى والماهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا انا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى

فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها الى غير النهاية فيكون فينا قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقلا شيء آخر وانه يضاف التعليقات كون الباري تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل منها شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اخرى انه عقل وعاقل ومعقول فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله انها مترادفة الالفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم ان وجود الواجب عين ذاته ان مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام في باقي صفاته فانها معلومة المعاني لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه لا لذاته وذلك لتوهمهم انهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في حمل الذاتيات الاولية وذهولا عن ان مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الالفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا اوليا غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك وايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك الذات هو التعقل ولذلك نحن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدأ برهان اقوى على صحة ما اخترناه فنقول ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والآخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشيء لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فقد انه انما صار معلوما لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصر ذلك الشيء معلوما لانه حقيقته غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية انتهى اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي به كمال كل حي وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الانسان الى مبدئه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود اما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم اما تدبر في قول الله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولم ينظر في قول رسوله عليه وآله السلام الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب تحصيل حقيقة الطرفين ثم الذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء ووجوده وقد نبهنا مرارا على ان الماهية الواحدة قد يكون انحاء من الحصولات المتباينة في الهوية الوجودية وقد يكون لكثرة من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك وكل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات اقول في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة فان قولنا ما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق وكلما تحقق ادراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله وكان لا يثبت احدهما الا والآخر ثابت قلنا نعم كذلك فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اذ لم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالغلط انما نشأ من الخلط بين المفهوم والوجود او بين الماهية والهوية ثم ان القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تأمل قليلا واحضر باله وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور والعلم ما ذا منشأه وملاكه ولما ذا لا يحصل هذه الاضافة لبعض الاشياء دون بعض وإلى بعض الاشياء دون آخر على ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من حصول امر وجودي متقرر اما في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة ومنشأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والماهية

فصل في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته قيل ومما يجب البحث عنه سواء قلنا الادراك

حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك ان الشي كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا فالنسبة انما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يضاف الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثل فالشيء انما يتمثل لغيره فاما النفسه فذلك غير معقول اقول لك كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شي بالفعل لشي بل نقول العلم هو الوجود للشي المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشي آخر فان كان لغيره كان علما لغيره وان لم يكن لغيره كان علما لنفسه وهذه الاضافة كاضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجودا لنفسه وقد يكون وجودا لغيره والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والمهية مجازية اذ لا تغاير بينهما الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجبت تغاير الطرفين لكن اوجبته في ظرف تحققها الا في ظرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين ايضا في ظرف النسبة وبحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما مهية تخالف الاخر مخالفة يوجب لاحدها ثبوت حكم وخاصية في ظرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك للاخر كالمهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغايرا للمعروض زايدا عليه مباينا له بتلك الاعتبار كتغاير المتضايفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا يتغايران اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي اذ لا تركيب في الشي الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او قائما بذاته او عالما بذاته او يقال له قدرة او له ارادة او له حيوة فانه هناك بالحقيقة لا نسبة فلا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شي من اقسام الاضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وساير الكمالات فكما ان وجوده ليس يقتضي ان يكون فيه صفة وموصوف ولا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في ساير الاسماء فحكمها حكم الوجود لانها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوف واضافة بينهما فيقول هو تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها الحاملة الاتصاف بها فيحصل هناك اضافة الاتصاف والعروض وامثالها فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شي من الوجود وكمالاته على ذات الباري فيقال ان وجوده قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وساير نعوته كلها تقوم بذاته فهذه الاضافة بعينه تعم وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيها على سلب الزوايد عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فنقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لانها لا توجب تكثرا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الاضافة شي يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شي لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول لذاته وكما ان موجوديته الوجود لذاته لا توجب اثنينية في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود والحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة واقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشي معقولا هو ان يكون مهيته المجردة عند شي وهذا اعم من كونها عند شي مغاير لها فان الكون عند الشي اعم في المفهوم من الكون عند شي مغاير ولقائل ان يقول هذا محل الاشكال بعينه فان الخصم

يقول الكون عند الشي حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين اذ ابت لو ان فانا لا نقول الحركية للشي اعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشي محركا لذاته وكذلك الموجدية اعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشي موجدا لذاته هل يقبل ذلك منه وهل الحكم بصحة قوله فان كان ذلك باطلا فكذلك ههنا اقول صحة كون الشي عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته لم يعرف لا بهذا ولا بذاك بمجرد تلك الاعمية بل بينا وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشي معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون معقولا لغيره ان بمجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشي معقولا لذاته والا فيلزم كون الجماد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشي كيف والاعم غير مستلزم للاخص فصحة كون الشي حيوانا لا يقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشي حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ دفع توهم المنافاة وازالة ما ربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشي يقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وبناء كونه غير العاقل بحسب المفهوم فنبه على ان كون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والاضافة لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا مغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما اقتضاها امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحركية فان مفهومها لا يزيد على كون الشي مبدءا لتغير شي على التدريج من غير ان يعرف عن نفس هذا المفهوم ان ذلك الشي غير المتحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل ولئن علمنا ان المحرك والموجد والفاعل لا بد وان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والحق ولا يكفي فيها المغايرة في المهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشي مدركا لذاته او موجبا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان وبالجملة الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بان معقولية الشي اعم من معقوليته لغيره وكذا المعاندة بين كون الشي علة ومعلولا قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة والمعلول وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة اذا اختلف صفتين كان ذلك نازلا منزلة الذاتين فما يرجع الى تحقق الاضافة له من حيث انها عالمة مخالفة للذات من حيث انها معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الحيثيتين و نقل عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص حقيقة وتشخصه وتلك التشخصية زائدة ابدا على المهية على ما مضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخصية كان ذلك النوع في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك التشخصية وللشخص هذا القدر من التغاير يكفي ذلك في حصول الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث هي اضافة العالمية الى ذلك المجموع اقول لعل ما رايت نسخة المباحثات وهذه العبارة لا يشبه ان يكون من كلام الشيخ وذلك لان العالمية والمعلومية بالذات صفة الوجود لا صفة المهية من حيث هي والتشخص ليس بامر زائد على الوجود ووجود الشي يتقدم على المهية وعلى اضافتها الى الوجود فاذا اضافة مهية الشي الى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك المهية فلا يضاف تلك المهية الى ذلك الشخص الا بعد تشخصها فاذن الشخص هو المضاف الى الشخص فيكون الاضافة حاصلة للذات الواحدة المتشخصة الى نفسها من حيث هي واحدة فالاولى ما سبق بانه لا يقال التشخص صفة وجودية فوجوده متاخر عن وجود الموصوف لانا نقول هذا منقوض بالفصل بالقياس الى الجنس المتقوم به والوجود بالقياس الى المهية المتحصلة به والصورة بالقياس الى المادة المتقومة بها والتحقيق كما سلف ان اتصاف الاشياء بمثل هذه الامور انما هي في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لانها في الوجود عين تلك الاشياء لا صفات لها

فصل في انواع الادراكات

اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشي الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشي عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشي لا هو وذلك لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوس فهو عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب لذا احداث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا له لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسا به فيجب ان يكون الحاصل في الحس صورته مجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما والتخيل ايضا ادراك لذلك الشي مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما احس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها والتوهم ادراك المعنى غير معقول محسوس بل لكن لا بصورته كليا بل مضافا الى جزئي محسوس ولا يشاركه غيره لاجل تلك الاضافة الى الامر الشخصي والتعقل هو ادراك الشي من حيث مهيته وحده لا من حيث شي آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد فالاول مشروط بثلثة اشيا

حضور المادة عند آلة الادراك واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع
واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فبالحقيقة الادراك ثلثة انواع كما
ان العوالم ثلثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل به نوع لحقايق الاشياء وارواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد
فالصورة الحسية منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا تكون في عالم بين العالمين
عالم المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته عقلا
فلا يحتاج في تعقله الى تجريد من هذه التجريدات وهذه المعاني التي من شان النفس ان يصير بها عالما عقليا مرتبا فيها ترتيبا آخذا من
المبدء الاول الى العقول التي هي الملائكة ثم الادنى الى السماوات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا مشرقا بنور
العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى تجريد وهي الصورة التي اذا اتصلت النفس بها يصير عالما
جسمانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السماوات والارض فان العوالم هي ما هي بصورها لا بموادها واعلم ان العوارض الغريبة التي يحتاج
الانسان في التعقل للشيء الى تجريده منها ليست مباينات للاشياء ومعانيها اذ لا منافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة اخرى معه وكذا التخيل
لا يلزم تخيل الشيء المجرد عنها ليس هي صورها الخيالية اذ لا منافاة بين تخيل شيء وتخيل هيئة اخرى معه بل المانع من بعض الادراكات
هو بعض انحاء الوجودات لكونه مصحوبا بالاعدام الحاجبة للامور الغيبية لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة الوضعية توجب احتجاب
الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الادراك العقلي لكونهما ايضا وجودا مقداريا وان كان مقداريا
مجردا عن المادة والمعقول ليس وجوده وجودا مقداريا بل هو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها
عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير دراكة واما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالانسان مثلا يوجد تارة انسانا
شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا وتارة انسانا عقليا كليا فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد
في النوع ومما حققنا اندفع اشكال مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون
جزئية ويكون تشخصها بعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي
قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم بها لكونها علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لان معلومه كلي لا لان العلم في ذاته كلي بل لان معلومه كلي لا كما ظنه
المتاخرون حيث سموا ذلك العلم كليا تعويلا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورا مجردة كلية ورد هذا الجواب
بان الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فان الانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل
ولا شيء منهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها بل جزء منها اي من الانسانيتين وكذا الموجود في كل من الاشخاص الثلثة ليس هو
بعينها في مجموع الثلثة بل جزء من ثلثة اجزاء لان عدد الانسانية في الخارج بحسب عدد الاشخاص نعم الانسان اذا اخذت ماهيته لا بشرط
شيء فليست هي من تلك الحيثية الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا ينافي شيئا منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلي كلية
ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي اشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها الا في العقل من
حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الاشخاص كلية ومعنى تعلقها انها لو
المدرك بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص
بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى
تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة
باللواحق الذهنية المتشخصة فانها باحد الاعتبارين ما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر ما ينظر فيه ويدرك نفسها
اقول لا منافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة في الذي من
حلول الاعراض في محالها حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس اذ النفس ما دامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية
لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فيهما ما دامت موجودة بالوجود الطبيعي او بالوجود النفساني قوة العاقلية
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ من هذا الوجود وصار وجودها وجودا آخر وتشخصها تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين

المعقولات وبتفاوت نسبة التشخيصات والجلاء الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجودا نفسانيا
كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراكات
ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوايد لان النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي الى الحس ومن الحس الى الخيال ومنه
الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا وينسلخان معا من وجود الى وجود وينتقلان معا من نشأة الى نشأة ومن عالم الى
عالم حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل **فصل** في ان القوة العاقلة كيف تقوى
على توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيدها للكثير فهو عندنا بصيرورتها عالما عقليا فيه كل حقيقة مصداقا لكل معنى
معقول لكونه عقلا بسيطا فعالا للتفاصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بالوجهين الآخرين احدهما بالتحليل فانها اذا اخذت
عن الاشخاص المختلفة تحت المعنى النوعي مشخصاتها وساير عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة
واحدة والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي امكنها ان يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة
اتحادا جعليا او حمليا واما قوتها على تكثير الواحد فهي تجيبها بقوتها الخيالية للعقليات وتنزيلها في قوالب الصور المثالية
وقيل بتمييزها الذاتي عن العرضي والجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها
عن فصلها بالغة ما بلغت وتميز لاحقها اللازم عن لاحقها المفارق والقريب منها عن البعيد فيكون الشخص الواحد في الحس امورا
كثيرة في العقل ولذلك ادراك العقل اتم الادراكات لكون العقل غير مقصور ادراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويغوص في
في ماهية الشيء وحقيقته ويستنتج منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها واما الادراكات الحسية
فانها مشوبة بالجهالات ونيلها ممزوج بالفقدان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها
فصل في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء انواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون العقل بالقوة اي لا يكون شيئا
من المعقولات ولا لشيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتب
فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقائق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود مما هو بذاته معقول
لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة العقلية تجرد
صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعلة عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها
والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو ما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورته للشيء على ما هو عليه
فذلك الشيء في نفسه عالم والعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم
العقلي وبصورة نفسه شبيها بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود وصورته فان عسر عليه شيء من الاشياء فاما لانه في نفسه ضعيف
الكون غير قوي الوجود خسيس شبيه بالعدم وهذا مثل الهيولي والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي
الظهور فيقهر وجود ذلك المتجوهر بوجوده ويغلب نور ذلك الشيء نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون النفس الانسانية
في المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه المراتب جدا في طبايعها وذواتها فيوشك انها اذا تجردت عن هذه العلايق صارت اليها
وطالعتها حق المطالعة واستكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الاشياء
سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبدء الاول ومراتب القوة مختلفة
كما وكيفا فقد تكون قريبة من الفعل وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقياس الى الكل وقد تكون بالقياس الى البعض على تفاوت اعداد
كثيرة في الجانبين لا تعد ولا تحصى وللكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة وجمود القريحة ومن شديد الذكاء متوقد الفطرة
وهو القوة القدسية ويكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور العلمية النفسانية التكوينية
حاصلة في قوة خيالية بحيث يشاهدها وكانه ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا يتحد فيه المعقولات حاصلة
فيه بالفعل لا بالقوة مقدسا عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله ان تصور
المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان يكون قد حصل التصور واكتسب لكن
النفس معرضة عنه وليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول آخر فانه ليس في وسع انفسنا ان نعقل الاشياء

معاد فقد واحدة ونوع آخر من التصور هو مثل ما يكون عندك في مسئلة تسئل عنها مما علمته او مما هو قريب من ان تعلمه وحضرك جوابا
في الوقت فانت متيقن بانك مجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع
اخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كيفية لذلك التفصيل فان قال قائل ان هذا ايضا علم بالقوة لكن
قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما
لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول لحصول الشيء فيكون
هذا الشيء الذي اشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا
من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده
ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره تفصيل ما يجيء في نفسه دفعة ما يعلمه يتعلم العلم
بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه
ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علما فكريا
ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم
يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه
من نفسك واعلم انه ليس في العقل المحض تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي
ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور او في صور
النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة ما الى صور مفارقة للمادة ولاعراضها فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع
به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد
العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التي ذكرها في هذا الموضع
غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الانساني وفي الجواهر المفارقة
بالكلية من الاجسام والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف تفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل
بما لا حصول لها فيه وايضا كيف يخزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة
الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فما نقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات التي تكسبها
وتذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك
الخزانة اما ذاتها او بدنها او شيء بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح ان يكون محلا للمعقولات او نقول ان هذه
الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه والعقل ينظر اليها مرة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثل فيها
واذا اعرض عنها لم يتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كاشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين
النفس او يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر ان الحق هو القسم الاخير وابطل باقي الشكوك
وذكر انه سيبين في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطال الصور المفارقة التي تنسب القول بها الى
افلاطون وشيعته من الاقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات ثم يرد الاشكال على طريقته انه كيف اختزنت
واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات المسائل الالهية
وفيه ستنكشف مسئلة علم التوحيد الخاص الذي يختص بذوقه اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت
في اوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية والماهية منتزعة منه وان الوجود يشتد ويضعف وكلما قوي الوجود صار
اكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجرام
والمقادير يصير كل المعقولات وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف مما هي عليه ومن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل
البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك نرى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه
ولم يقدروا على التصديق به حتى ان الشيخ السهروردي ذكر في المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكره ذلك تصريحا وكذا الامام

الرازي ومن في حاله وطبقتهم فلقد قال في المطارحات ثم جاء المتاخرون من الحكماء الى كيفية تعقل الباري للاشياء فقالوا انه لما كان
عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وتعقله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته فانا اذا اعقلنا الانسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للتي
وربما اوردوا امثلة التفصيل وفرقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة
ولا يكون الصورة حاصلة وبين حالة اخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في
التفصيل حتى يملؤ منه الاسماع والاوراق والعلم الاجمالي علم واحد باشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد تفرقة من نفسه بين علمه
ح ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتاخرون مبدا ابحاثهم هذه الطريقة مبنية على المساهلة مثل كذا وكذا الى آخر كلامه
وقال ايضا ثم قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فان للباحث ان يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعا ام لا فان لم يعلم
فقد لزم حدوث آخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولازم ذاته وذاته تبعا للعلم فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب
ان يكون بلازمه تبعا لعلمه بذاته واما مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلاثة فيمنع الخصم ان المسائل يصح ايرادها دفعة بل يورد واحدة
بعد واحدة فيحصل لكل مسئلة اجمال عقيبها وثانيا هو انه قبل التفصيل لم يجد من نفسه الا قوة قريبة على التخصيص والفرق بين القوتين
اعني ما قبل السؤال وما بعده فاحديهما قوة قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي
في المباحث المشرقية بعد ان نقل ما ذكروا من الفرق بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندي كما
يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فان
العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة
فذلك باطل اذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة
فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هف وان قيل بان هذا العقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف
المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم
ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا
منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع الى ان العلوم
لا تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى وتتعاقب واما على ما اخترناه من ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر ايضا لان
الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل فاما ما قالوه من
ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول انه في تلك الحالة عالم بما اقتداره على شيء دافع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك
الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم
على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا من النفس انه شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان
كانت حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بوجه آخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما
بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد انفع مما تقدم وليس من اجل هذا لا من ان يناله غور مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة خوضه
في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري و
التتبع للانظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه وقريب منه وقد ظهر منه
ما قد ظهر من التناقض بين كلامه في اثبات العقل البسيط ومن انكار اتحاد العاقل بالمعقول

فصل في امكان تعقلات الكثيرة

في النفس دفعة واحدة اما على ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك
امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم
وكما ان بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوي والخسيس قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار او الجسم
وان عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات والشريف لشدته المحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس
الناطقة فكذلك العلم له انواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن ان يحس باحساس واحد محسوسات متعددة وبعضها
شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط وبالجملة فكلما كان العلم اعلى

كان اكثر حيطة بالمعلومات واشد جمعية للهيئات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط فيتعلق بمعلوم بين دفعة كالحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول نحوين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين والا لكان الحاكم ابدا تصورا واحدا والتصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب ان يتعقد الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا الشيء بحد تام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فبهذا يظهر امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضافين حاصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيد ما كشفا ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الاوقات والامكنة فتحضر معلوماتها باسرها عندها دفعة واحدة وكالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان قلت نجد من نفوسنا انا اذا قبلنا باذهاننا على ادراك شيء بعد علينا في تلك الحال الادراك على شيء آخر قلت قد اشرنا الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا اذا قلنا الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهوم ما هذه الالفاظ وظهر في خيالنا اثر مطابق لهذه المعقولات فاذا قلنا وقلنا حساس نام قابل للابعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب وتنعكس فاذا كان الامر كذلك فربما ساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لامور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية فانه يقوى على ذلك والتجربة الناس كالمعتمد على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تحتي القوة الخيالية عن تصور شيء دفعة واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التي بحسب تصورات المعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير وشان الحس تكثير الواحد

فصل في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة لما ثبت فيما قيل ان البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد وقد يرد عليهما اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الاشكال هو ان المعلول اذا تكثر فانما يتكثر باحد من اسباب التكثر اما تكثر العلة واما الاختلاف القابل واما الاختلاف الآلات واما الترتب المعلومات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا يبلغ كثرتها الى ان يساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية ولا يمكن ايضا ان يكون بسبب كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك الترتيب الا فاعيل في انفسها فان تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس وكذا في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر او كاسبا له فبقي ان يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات فان القوى المختلفة الآلات كالحواس المختلفة الاخبار عن الوحي بعد النفس الاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما تكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار فبذلك ينتفع النفس بالجس ثم بعدها ذلك لحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم يمتزج بعضها ببعض ويحصل من تلك التصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بحسب اختلاف الآلات وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض وهي لا محة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتاخر

فصل في قسمة العلم الى الاقسام العلم عندنا كما مر انفس الوجود الغير المادي والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص او بالقيود العرضية الى الاصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن وعندنا فرد العلم العرضي هو صفات المعلوم التي يعرض ضوءها عند النفس وقد مر ان التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل

والاتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول الذي مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند هؤلاء القوم ان تلك الصور لكونها مستندة بمطابقات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس او العقل وكل موجود في موضوع فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا وجه فساد هذه القاعدة وفساد قولهم ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا وبينا وجه التفصي عن ذلك الاشكال باتضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى فان من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما اما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا علم الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال ما وتغير ما للعالم وبالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس او آلاتها وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها ارتسامها بحدوث وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتاثير الاوهام في المواد الخارجية ولا يخفى ان وقوع العلم على افراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول تعالى اولى من كونه علما من العلم بغيره وهو اقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو اشدها جلاء واقوى ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من انه لغاية ظهوره وضعف بصائرنا عن ادراكه يحتجب خفاؤه هو بعينها جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض وهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك او التجوز

فصل في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة وعند تمام الاستعداد ولا فرق في الاضافة بين الاوليات والثواني فحال الانسان في ادراك الاوليات كحاله بعد التفطن للحدود والوسطى في ادراك النظريات في انها كانها تحصل بلا سبب في وجود الشيء بل السبب لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا والملقي للعلوم على النفس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من مكمن الغيب الى عالم الشهادة والاول كالانبياء والثاني كالاولياء عليهم السلام اجمعين واما هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدات البحث بموجبات ولذلك قد يختلف وبيان ذلك ان كل انتقال من الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي بالاخرة الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل بهذا الامر في ذاته والا لتسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم وخاض فيه وداوم على مواظبته ومزاولته لا بد وان يستخرج من نفسه ما لم يسبق اليه من قلد فيه ومسائل قلت ذلك او كثرت فان باب الملكوت غير مسدود على احد الا المانع من نفسه وحجاب من غلظ طبعه فبقدر سعيه وحركته باطنه بلطف ذهنه قلبه وصفاء طبعه يستعد لكي يتبت نفسه لان ينفتح فيه شعلة من نار الملكوت او نور من انوار الجبروت وكيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية وعرفنا ان حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت احدهما للآخر فكثيرا ما يقع للذهن التفاوت الى تصور محمول لسبب الاحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه لا محالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظاهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه وكلما كان كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القريب يتفاوت في افراد الناس فرب انسان بالغ في جودة القريحة وجودة الفطنة بحيث لو اكب طول عمره على مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بضده كذلك حتى انه لو التفت في هنيهة ادنى لفتة حصل له ذلك ثم لما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء كثرة وقلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الخير والرحموت فمثل هذا الانسان يدرك بشدة استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق بل في همته الثاقبة يسبق الى النتائج من غير مزاولة الحدود الوسطى وكذلك من تلك النتائج الى اخرى حتى يحيط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك القوة تسمى قوة قدسية وهي في مقابلة الطرف الادنى من افراد

الناس ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف اما الكم فلكونها اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا
من معقول الى معقول ومن الاوائل الى الثواني ومن المبادي الى الغايات وثانيها انها تدرك العقليات الصرفة من حيث انها هي وبانها
لا من حيث مفهوماتها وهيئاتها العامة فان الوصول الى حقايق تلك المعقولات هي العمدة في الادراك دون المعارف الكلية وان كانت
هي ايضا وسيلة الى تلك الوصول اذا استحكمت وتحصلت اصول معانيها في النفس ولذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة وثالثها ان سائر
النفوس تعين المطالب اولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولا وبادي الذهن منه
الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الوسطى مقدما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادي الالهية **فصل**
في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما المطلب الاول فلان العلة اما ان تكون علة لذاتها او لا تكون علة لذاتها فان لم تكن
علة لذاتها بل يحتاج في تاثيرها الى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع
كالكلام في الاول الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول فمن عرف ذلك الشيء لا بد وان يعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول
فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب ان يعلمها على الجهة التي بها يوجب المعلول ومتى علم منها
انه علة لذلك المعلول لان العلم باحد المضافين على الجهة الموقعة للاضافة يوجب العلم بمضاف آخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واولى
التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بماهيتها موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث للثلث الزوايا ومثل هذه العلة متى علمت ماهيتها
علم لازمها لاتحاد اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي وعلة ليست بماهيتها موجبة للمعلول بل اما بوجودها الذهني او بوجودها
الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لايجاب العلم بمعلولها لان الجهة المقتضية للمعلول ليست نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل
خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله وقد علمت ان الاطلاع على نحو من الوجود بهويته لا
يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومبدء له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله بنفس وجود معلوله كما ان العلم بوجود تلك العلة نفس
وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلا بد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا الى آخر معلولاتها
لو كانت وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد به ان العلم بماهية
العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم ماهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب
العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفايدة فان المتضايفين معان في التعقل لا تقدم لاحدهما على الآخر
اي شيئا تغير بانه لا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول وان اريد به ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول
فهذا ايضا صحيح لكن فان العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا
المعلول والكل غير مقتض لجزئه بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل بوجه ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره
بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي هي بها تقتضي وجوب وجود المعلول حتى ان حالها مع تلك الحقيقة بالقياس الى وجوب وجود معلولها
كحال الماهية بالقياس الى لازمها من حيث هي هي فظهر ان كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود او غير الوجود
فان قلت ذات العلة مغايرة لعلية العلة فان علية العلة معقولة بالقياس الى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس
الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الاول القائم بذاته علة لما سواه فهو ايضا
فيلزم ان يكون ذات العلة مع المعلول مع انها متقدمة عليه هف واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان ذات العلة غير معقولة بالقياس
الى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول فنقول في حل هذا الاشكال ان
علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية زائدة
على ذات العلة ولزم من ذلك التسلسل واذا علية العلة نفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد
تكون جوهرا فكيف يكون شيء واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير ماهية العقلية الجوهر
اذا كان موجودا وهو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة
او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر والوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول
لذاته في ذاته واذا انتسب اليها من حيث كونها سببا لشيء او مرتبطا به اي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف وكان

وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء الا انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعم
الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا اب وذاك ابن فان رجعت وقلت ان لذات العلة
حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المعلول وليس احدهما داخلا في الآخر واذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فنقول
هيهات ليس مغايرة العلة والمعلول كمغايرة زيد وعمرو وكمغايرة جسم وجسم حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول
من نتايج وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة لوازم الماهية الى الماهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المعلول
وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والانقص وبالجملة التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي بل متحدا به فاذا كان الشيء
بذاتها سببا للمعلول بلا واسطة وجب ان يكون العلم بعلته مقتضيا للعلم به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه انه موجب الشيء لا بد ان يكون علته فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد وان
يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم كما مر فلا بد وان يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس الى علته واذا كان
المعلول بخصوصيته ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال نعم لما كان استناد
المعلول الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم اذ لو كان له استقلال في احدهما لامتنع استناده الى سبب فالممكن من جهة ماهيته
المتساوية النسبة الى الوجود والعدم يقتضي مرجحا ما وعلة ما لا علة مخصوصة فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت
مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل الامكان علة الافتقار الى علة مطلقة فاذا كان المعلول لامكانه محوجا الى العلة والامكان موجبا
للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بمهية المعلول موجبا للعلم بالعلة المطلقة واما العلة فان اقتضاءها للمعلول الذي
حقيقتها المخصوصة فاذن عليتها لا بد وان تكون من لوازم ذاتها المعينة والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا يتخصص
الا بقيد آخر فالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هف فثبت ان العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا
معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين واما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا
يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته الى علته والى سائر الاشياء واحدة
فلماذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة
لذلك المعلول ليس لاجل اقتضاء المعلول لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المعلول فلما كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك
المعلول استحال ان يؤثر فيه علة اخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى هذا
الفصل كالناطق والى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم
الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكون طبيعته جنسية ناقصة الى فصل من
الفصول اي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل لا من جهته وكذا النوع يحتاج في تحصله التحصل
الوجودي الى تشخص ما اي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا التشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية لا من جهته وما
اشتهر عند الناس ان بعض الماهيات النوعية كالابداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وان التشخص قد يكون من لوازم النوع اي النوع
الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد
في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية
بما هي ماهية والفصل يقتضي الجنس فمال الجنس فبالوجود الخاص تتخصص الماهية وصارت شخصا معينا وبالفصل المعين تعينت طبيعة
الجنس وصارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلول بخصوصه وكذا يلزم من العلم بكل فصل
لنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع العلم بوجود تشخص ما من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس الا العلم بوجود
فصل ما من الفصول فان قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون بصورة زائدة
على نفس الوجود بل بحيث لا يغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لا بد وان يجب من ذلك العلم العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق
بين العلمين اي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضيا للآخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود
المعلول فكما ان وجود المعلول لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ ايضا الى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ الى

الى الاحاطة بوجودها ولا نيل برتبتها في الوجود ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بما يفيضه علينا
وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر
ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا تعلم الجزئيات
انتهى **فصل** في ان العلم بذي السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه هذه المسألة كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بعد تحقيق
مباحث الوجود فنقول يجب ان نعلم ان اليقين التام بالشيء انما يحصل بان تكون الصورة العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه
فاذا كان له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات
ليست من جهة مهيتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات ولكان المبدأ الاول ذا مهية ولكان العلم بكل مهية يوجب
العلم بكنه الباري جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية ولكان جميع مقومات الوجود مقومات المهية اذ كان الوجود امرا انتزاعيا اضافيا
عند ذلك والكل محال فكل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل مهيته الا الى اجزاء
مهيته من جنسه وفصله واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهي لامكان وجودها تحتاج الى علة مطلقة فالعلم بها
من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجوده الخاص
فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة وكما انه
بالنظر الى مهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم الحاصل بمهيته
لا يقتضي وجوب العلم بوجود علته ووجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم
بل ممتنع التغير وكما ان وجوده لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة
اخرى غير جهة العلم بسببه والا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده وهو محال
لان المفروض ان العلم به متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجود علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول
يستلزم وحدة علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء
علمنا ان له بانيا مع ان البناء لا يكون علة للباني بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى
بان واحتياجه الى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ثم العلم بحاجة شيء الى شيء لما كان
مشروطا بالعلم بكل واحد منهما الا من جهة الباني معلوما لكون العلم بالاضافة اليه حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها
كالبراهين اللمية في ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول وان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته
ونقص امكانه علة للحاجة الى علة ما من العلل فيكون البرهان الاني برهانا لميا مفيدا لليقين لاجل افادته ايجاب وجود علة ما على الاطلاق لهذا
المعلول وكونه دليلا مفيدا للظن لاجل افادته علامة من علامات العلة المخصوصة واثرا من آثارها كما حقق في مقامه وبالجملة الاعتقاد الحاصل
بالشيء لا من اسبابه وعلله وان كان في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال واما اذا حصل
العلم بالشيء من جهة العلم باسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير اصلا وان تغير وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده
وهذا من غوامض مسائل الالهية التي لا يدركها الا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن
السبب المقوم فالعلم به اما ان يكون اوليا بديهيا واما ان يكون ما يوسلع عن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه
باثاره ولوازمه ولا يعرف كنه حقيقته ومهيته والواجب سبحانه لا برهان عليه ولا حد له اذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود
كالفاعل والغاية ولا سبب القوام كالمادة والصورة ولا سبب المهية كالجنس والفصل ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الاشياء وهو البرهان
على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال عز من قائل ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال
شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله واعلم ان في هذا المقام اشكالا عظيما
على طريقتنا في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليستا الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيرد ان علم الانسان بنفسه هو عين
وجود نفسه ووجود نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه ومبدأ وجود النفس
لا يكون الا وجودا مبدئه واذا كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم لا اقوى

ولا اقوى من علمنا بنفوسنا لان علمنا بذاتنا عين ذاتنا ولا يمكن ان يكون حصول الشيء لشيء اقوى من حصوله لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا
بمبدء نفوسنا لكون مبدء نفوسنا ينتهي الى واجب الوجود لذاته وقد ثبت ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا للواجب الوجود كما قال ولا يحيطون
به علما وعنت الوجوه للحي القيوم وحل هذا الاشكال مما قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حقه لدقة مسلكه
وخفاء سبيله ومع ذلك نشير اليه بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه
علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء وحصوله لنا لا لنا لان وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عين وجودها
وكذا العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان تحصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ولما كانت اضافة
مبدئنا الينا اضافة الايجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده لنا وفاعليته لنا فعلمنا
بمبدئنا مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدما بالايجاد علينا وبالجملة فان العلم بعينه كون الوجود في القوة والضعف والعلية
والمعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء عند
جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان والجميع كينونته
عند الكل علة وجاعل على وارفع من كل كون وفي الادعية النبوية على الداعي بها وآله اكمل الصلوات يا كان يا كينان يا كائنا قبل كل كون يا كائنا
بعد كل كون يا مكون لكل كون **فصل** في ان الشيء اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما انطباعيا فلا يعلم الا كليا اعلم ان العلم
بالشيء قد يكون بصورة مساوية لمهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم الباري جل مجده
بالاشياء عند متأخري الحكماء بصورة ذهنية قائمة زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص
بالف تخصيص فانه ايضا كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم اذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بد وان يتأدى
ذلك العلم الى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي ايضا واما بيان ذلك وكيفيته فقد بينه الحكماء القائلون
بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس واتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتاب الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا
تكون واجبة الوجود من كل وجه وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره
فيه تأثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا
لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا
زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الاخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالمهية المجردة
وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركيب لم تكن
معقولة بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة
ومتخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى اليها وما بينها
من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث
لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا
بمنزلتها لكونها تستند الى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد
يجعل للتشخيص ارتساما ووصفا مقصورا عليها ثم قال او نعود فنقول كما انك اذا تعلم حركات السموات كلها فانت تعلم كل

كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكنه على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد حركة كذا يكون لكذا من كذا الى كذا شماليا فصيفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا او يكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذا من الكسوف الآخر حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل انتهى بنقل الفاظه وبالجملة فمذهب الشيخ ان علمه متعلق بجميع الموجودات حتى المتخصصات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك انه يعلم طبائع الاشياء ونوعياتها لا تشخصياتها حتى يلزم ان يعزب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل مذهبه كما نص عليه ان الباري يعلم المتخصصات كلها كما يعلم الاجناس والانواع لكنه يعلمها بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتاخرين كالمحقق الطوسي ومن في طبقته وان خالفوه في القول بتقرر رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يمسوا الامر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ما شاؤه في ذلك ونحن قد اجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبينا وجه القصور في ايراداتهم عليه وكيفية علم الباري بالاشياء لعين كما اوتى ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه وسوف نبينه من ذي قبل انشاء الله تعالى **فصل** في ان العلم بالتخصصات يجب بتغيره بتغيرها قال الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يبين ان الاشياء الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فانك اذا علمت امر الكسوفات كما يوجد لنا اذ لو كنت موجودا لما كان لك علم الا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحدا لا يتغير منك امر فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده واما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه ان العلم الانفعالي الذي يحصل بالاشياء من الاشياء لا من جهة العلم باسبابها المقتضية لا بد وان يتغير بتغيرها فانك اذا علمت من زيد انه في الدار عند كونه فيها فاذا خرج زيد عن الدار فاما ان يبقى العلم الاول او لا يبقى فان بقي لم يكن علما بل جهلا فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علما واما ان لم يبق فالتغير فيهما اوضح وقال بعض الناس العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد ذلك الشيء وهذا مما ابطلوه بوجهين الاول انه لو كان كذلك لوجب اذا علمنا في وقتنا هذا ان زمانا من الازمنة سيوجد وجب ان نعلم في النهار بان الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان لا نميز بين الليل والنهار ان نكون عالمين بوجود الليل اذ فينا علم بذلك ولو علمنا في وقتنا هذا ان الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت ان نكون عالمين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا اخبرنا بها ولا عرفنا ضياءها اذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم والثاني ان العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم وكان كون الشيء سيوجد مغايرا لكونه موجودا بل منافيا له من حيث ان المفهوم من قولنا الشيء سيوجد انه الذي هو معدوم في الحال لكنه يحقق وجوده في الزمان المستقبل واذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين وجب ان يكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغايرين متنافيين ليكون هذا النحو من العلم الماخوذ من الامور المتجددة على وصف تجددها لا بد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبدأ اعلى فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم فلا باس بان تكثر الاشياء اما بحسب حقايقها او بحسب تعينها وهاهنا مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة اي لا توجد معا او قارة والاول منها لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بمعنى انه يكون لبعض اجزائه نسبة الى البعض بان يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الابعاد وكل موجود يكون هذا شانه فهو مادي والطبائع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او كلاهما كما للاشخاص المتغيرة المتكثرة الواضعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما ولو بتنفيد العقل من اسناده الى احدهما كما قبل الانسان من حيث

طبيعة الانسان متى توجد واين توجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة يكون بل اذا تعين تشخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما وكون الاشخاص المتفقة الحقائق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمانية وغير مكانية فان كثيرا منها يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بالآلات الجسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبفوت ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جانب منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على اي شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم قدامي وخلفي او تحتي من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي واليه اشير بطي السموات التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه او يتاخر اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها فظهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك لا بالآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ولا يمكن ان يكون شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالوجود يتبين كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا لمن يدركها ادراكا حسيا بالآلات الجسمانية في وقت معين وكان الباري تعالى يعلم انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا يثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول انما يوجب التغير في معلوماته والاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى وحاصل ما افاده هذا المحقق التحرير ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا ماديا واقعا تحت الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كل في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير وبالجملة هي في انفسها وان كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك قد علمت مما بينا لك ان المادة الجسمية مناط العدم والجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة سواء علمه عالم من خارج او لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذا حال الاعدام والقوى والامكانات وسائر الامور العدمية او ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية تطابقها في الحقيقة فمن رام ان يعقل الهيولى الاولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف جوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود الا قوة الصور واستعدادها واستعداد الصورة غير الصورة وكل معقول الذات لصورة لا محالة وهكذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء قد حكموا بان وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن ان يكون معقولا ولا مدركا الا بالآلات الجسمانية واقاموا على صحة هذه الدعوى برهانا قطعيا لا يمكن القدح فيه وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب ما هو الامور عليه في الواقع لا يختلف بالقياس الى شيء دون شيء لانها ليست من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما اضيف اليه فالمادي في نفسه مادي ابدا والمتغير بالذات متغير دائما وحقيقة المكان والمكانيات

وبخود وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بالقياس الى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم كان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والانقسام بحاله وكذا حقيقة الزمان والزمانيات وبخود وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر ويمتنع اجتماع الاجزاء لشئ منها في الوجود سواء كان بالقياس الى ما فيها او بالقياس الى شئ آخر ونحن قد اقمنا البرهان على ان جميع الطبايع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت او عنصرية هي متجددة الوجود حادثة في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا متجددا كيف يكون ثابتا قديما دائما بالقياس الى موجود آخر وثانيهما ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلوم واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون العلم بتلك الاسباب صورا عقلية زائدة على وجودها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور لا محالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسبابها وعللها الكلية تنتهي بالآخرة الى غايات وحركات كلية بتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم الى تعرف حال التشخصات بما هي تشخصات اذ العلم لا ينساق الى التشخص الذهني وان تخصص الى تخصيص لا يفيد التشخصية ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوره عن الاشتراك بين الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها نفس وجودها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبايعها وتشخصاتها وجميع ما لها من العوارض والهيئات على وجه تشخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الكلي او لجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية المحيطة كالافلاك بعضها ببعض احاطة عقلية وهي مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية وبه حيوة جميع الموجودات حتى الجمادات وما في حكمها كما ستوضحه ان شاء الله تعالى ثم ان العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد اضافته اليها لوجوب تلك الاضافة اليها من ناحية بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشئ عند النفس فعلى هذا يرد عليه ان هذه الصورة الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية فهي اما محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا المحرر حيث بين وعرف كلا منها وذكر ان كلا من تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كالحس او عنها وعن بعض صفاتها كالتخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كالتوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كالتعقل وظاهر ان هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي مدركة يلزم قسما آخر من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هف ومما يؤيد ما ذكرنا من ان مجرد الاضافة لشئ الى امر موجود على اي نحو كان من انحاء الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في الهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشئ على ترتيب الا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شأنها ان يفيض عنه كل وجود وادراكها من حيث شأنها انها كذا يوجب الادراك الآخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث وجودها في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان مجرد التجرد والتحقق في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان ولا يكفي في اضافة العقلية اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك مجاما معقولا اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليها والوجود العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الاضافة العقلية اليها

فصل

في تفسير معاني العقل اعلم ان النفس الانسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس ساير الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جميع القوى اما العاملة فلا شك ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى الكسب والاكتساب انما يكون بمقدمات بلا ريب فاذا يتحقق هاهنا امور ثلاثة الاول القوة التي يكون بها التمييز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بانها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا فلان عاقل معاوية انه كان عاقلا وربما يمتنعون ان يسموه عاقلا ويقولون ان العاقل ما له دين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر والثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او يرده فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما يذكر في كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقا وعادة ونسبة هذه الافعال الى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية والتصديقية الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة واما الادراكات فهي التصورات او التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب واما القوة فنقول لا شك ان النفس الانسانية قابلة لادراك حقايق الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات كانت كالهيولى التي ليس لها الا القوة والاستعداد من غير ان يخرج في شئ من الصور من القوة الى الفعل فيسمى في تلك الحالة عقلا هيولانيا وان لم تكن خالية فلا يخلو اما ان يكون الحاصل فيها من العلوم الاوليات فقط او يكون قد حصلت النظريات مع ذلك فان لم يحصل فيها الا الاوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلا بالملكة اي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال الى نشاة العقل بالفعل وانما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الاوليات والمفهومات العامة لان الشئ لا يحصل بالفعل بامر مبهم عام ما لم يتعين امرا متحصلا اذ نسبة القضايا الاولية في باب المعقول الى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة الى الطبايع الخاصة في باب المحسوس فكما ان الشئ الجسماني لا يصير موجودا في العين بمجرد الجسمية ما لم يتصور جسما مخصوصا لطبيعة مخصوصة فكذا الوجود العقلي بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الاولي العام والقضايا الاولية كمفهوم الوجود والشيئية وكون الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه ثم ان النفس في هذه المرتبة ان تميزت عن ساير النفوس بكثرة الاوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للانوار العقلية كفتيلة كبريتية لها سخونة شديدة يكاد ان يشتعل بنفسها كما اشار اليه تعالى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار سميت القوة القدسية والا فلا وان كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو اما ان يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها من شأن النفس استحضارها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن اليها او هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة فالنفس في الحالة الاولى تسمى عقلا بالفعل وفي الثانية عقلا مستفادا وفي هذه المرتبة ان شاهدت الصورة في مبدئها الفياض فيسمى عقلا والاختلاف المشهور بين الناس في ان اسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب او على تلك المراتب او على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت ان العقل والعاقل والمعقول في كل من هذه المراتب امر واحد بل نقول من رأس ان المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في رسالته ان العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند الحكماء على اربعة انحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقط العقل بالملكة من الاعتبار اذ ليس بينه وبين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية اذ كلاهما بالقوة في باب العقل المحض وان كان احدهما اقرب والآخر ابعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان ينتزع ماهيات الموجودات كلها او صورها دون موادها فيجعلها كلها صورة لها او صورا لها وتلك الصور المنتزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا بان يصير صورا في هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة في هذه الذات تسمى المعقولات يشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لانك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش او صورة شكل بحيث صارا ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها جميعا واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي باسرها تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة يقرب منك الى الفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعا لتلك الصور ويفارق ساير المواد الجسمانية بان المادة الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية متباينة بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة يخلق بها شمعة ما مكعبة او مدورة فيغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتجري على طولها وعرضها وعمقها

باسرها فيكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها فعلى هذا المثال ينبغي ان يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها
ارسطاطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوة فهي ما دامت ليس فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلا بالفعل فاذا
في المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كان من قبل ان ينتزع عن موادها معقولات بالقوة
فهي قد حصلت بعد انتزاعها صورا لتلك الذات وتلك انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل
وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها
تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات
فهي من قبل ان تصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في انفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها
مرة اين ومرة ذات وضع واحيانا هي كم واحيانا مكيف بكيفيات جسمية واحيانا بان يفعل واحيانا بان ينفعل واذا حصلت معقولات
بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود وصارت هذه المعقولات او كثير منها يفهم
معانيها على انحاء اخر غير تلك الانحاء مثال ذلك الاين المفهوم منه فانك اذا تاملت معنى الاين اما ان لا تجد فيها شيئا من معاني
الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم
وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات وشأن الموجودات كلها ان تعقل وتحصل صورا لتلك الذات واذا كان كذلك لم يمتنع ان
يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ان يعقل ايضا فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل
عقل لاجل ان معقولا قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل
له بالفعل فاذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثاني جميعا واما اذا حصل عقلا بالاضافة الى جميع
المعقولات وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا من
ذاته ثم ساق الكلام الى ان قال فاذا كانت ههنا اشياء هي صور لا مواد لها لم يحتج تلك الذات الى ان ينتزعها عن مواد اصلا بل يصادفها
منتزعة فيعقلها على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي
معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذي كان لها من قبل ان يعقل هذا العقل وهذا بعينه ينبغي ان يفهم في التي هي صور لا في مواد اذا
عقلت كان وجودها في انفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل بعينه في
تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها اصلا فعلى هذا المثال ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان
تعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك
كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه الموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل
الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه
مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك ما كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان تفارق
المواد شيئا باشياء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة وكان لها ترتيب في الموجود وكان ما كان اكملها صورة لما هو انقص
الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم الى الطبيعة
ثم لا تزال تنحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود وموضوعها اخس الموضوعات وهي المادة الاولى انتهى كلام المعلم الثاني
وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات وعلى امكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالا فيه جميع المعقولات كلها او
مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الان في كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله
الشيخ الرئيس ايضا من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم اعني فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقولات وفيه القول باتحاد العاقل
بالمعقولات وباتحاده بالعقل الفعال وللاسكندر الافريدوسي الذي وصفه الشيخ بافاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا
الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف والمبالغة في رده من لم يتنبه لصورة هذه المسئلة كما فعله المتاخرون كالشيخ
ومن تاخر عنه الى يومنا هذا بل لا بد لمن لم يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اخر الاشارات **فصل** في
بيان معنى العقل التي نقلها الاسكندر الافرودیسي عن راى الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال في تلك الرسالة العقل عند ارسطاطاليس

على ثلاثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما امكنا ان يصير شيئا مشارا اليه بوجود صورة ما فيه ولكن اذا كان وجود
الهيولى انما هو في انه يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه ايضا بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي
لم يعقل الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل لانه قد يمكن
فيه كان ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي لمدرك الكل ان يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه ان يكون واحدا من المدركات
لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء التي من خارج تشغله صورته التي تخصه عن تصور تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا تدرك
الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك للالوان فان الآلة التي هو فيها وبها هذا الادراك لا لون لها خاص
والمشم من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الروائح واللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة او اللين والخشونة وذلك لانه انما
يمكن اذا كان جسما الا يكون له هذه الاضداد لان كل جسم طبيعي متكون فهو ملموس وكما لا يمكن في الحواس ان يدرك الحس شيئا هو له ولا ان يميزه
كذلك اذا كان للعقل ادراكا ما وتمييزا ما للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا من الاشياء التي هو يميزها لكنه مدرك للكل اذ كان يمكن
ان يعقل الكل فليس هو اذن واحدا من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها فان هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما تكون
باجسام فليست من الاشياء التي تدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان ادراك الحواس انما هو قوة لجسم ما ينفعل ولذلك ليس الحس
مدركا للكل محسوس لان الحس ايضا هو شيء ما بالفعل فاما العقل فليس يدرك الاشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفعل فليس هو
شيئا من الموجودات بالفعل ولا هو شيئا مشارا اليه بل انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات هذا اذا استكمل هذه النفس فهذا
هو العقل الهيولاني وهو في جميع من له النفس التامة اعني الناس وللعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة ان يعقل وقادر ان
ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه وقياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا اعمالهم فان الاول
ما كان شبيها بهؤلاء بل الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صناعا وهذا العقل من بعد ان صارت له تلك العقل بالملكة
واستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث وهو غير الاثنين اللذين
فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة وقياس هذا الفاعل كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان الضوء هو علة للالوان
المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه ملكة التصور
العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لانه فاعل الصور العقلية وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل كذلك هو ايضا
عقل لان الصور الهيولانية انما تصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يجردها من الهيولى التي معها وجودها
فيجعلها هو معقولة وح اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لان العقل
بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت عقلا لانه كما
ان العلم الذي بالفعل انما هو بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده يدبر ما
ههنا بردها الى الاجزاء الالهية وتركب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة
للاجرام السماوية لان بها يكون ما ههنا بقربها وبعدها ولا سيما الشمس واما ان يكون بهذين وبحركة الاجرام السماوية تكون الطبيعة
وتكون الطبيعة هي تدبر الاشياء مع العقل واظن انه يضاد ذلك ان العقل وهو الاله يوجد في الاشياء التي غاية الخسة كما ظن اصحاب
المظلة وان بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية يتقدم في المصالح لان العناية التي ههنا انما ترجع الى الاجسام الالهية وانه ليس
ان تعقل ولا هو فعل لنا ولكن مع تكويننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى وفعل العقل الذي من خارج به يعقل
ما صار في شيء من جهة انه يعقل فقد يدل مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا لم تحسسناها فليس هي في الحواس على انها
تصير مواضع لها وانما يقال في العقل الذي من خارج انه مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا
قائما بنفسه بلا هيولى ومفارقته ايانا بانه لا يعقل ولا يكتسب لانه كان كان لما صار فينا انتهت الرسالة والغرض في نقلها زيادة
التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات ولكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة
بسط وتفصيل ولعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا **فصل** في دفع الاشكال في صيرورة
العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما وهو انه يلزم انقلاب الحقيقة

فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصلا من فصولها الاشتقاقية للمحمولة عليها وقد حصل من انضمامها
مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي
لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه ما قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير الماهية والوجود يجوز فيه الاشتداد والاشتداد
ما يخرج الشخص من نوعه تدريجيا اتصاليا الى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما وثانيهما ان الحكماء اثبتوا تركب
الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة اشياء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون
فيه فعلية امر وقوة امر آخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء
النفس الانسانية بانه لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى وكل ما فيه قوة ان تفسد فله ايضا قوة ان تبقى فيلزم
ان يكون النفس مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجيتين فاذا كان
الامر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم ان لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد
او كمالات في نشأة واحدة محسوسة او معقولة فان فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع
واما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين وتعدد الموضوع
بحسبهما وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا يخالف كونها اول المواد العقلية للوجودات الصورية
الالهية بل يؤكده لان الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط الى اول درجات العقلية ولا ترى
ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها ان تصير معقولة انما من شيء الا ويمكن ان يتصوره العقل اما بنزعه وتجريده عن المادة
واما بنفسه صالح لان تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى
يصير معقولا ليس بحذف بعض الصفات واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي الى الوجود العقلي بواسطة نقله اولا
الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب آخر فالنفس الحساسة اولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الاسطقسات
والجماد والنبات وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين
والحلزونات والاصداف ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل
بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة بالفعل وصار وجودها وجودا آخر
خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم ومتعلقاته وبعضها
من عالم متوسط بين العالمين

فصل في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع
اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع
من المقالة الاولى المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض
اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان
منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير نهاية بل نحصل
هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل
بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة
فلم يخرج بعد الى العقل وان كان تعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذاته العقل بالقوة صورة اخرى وانما تعقلها بان يحصل هذه الصورة
لذاتها فقط فان كان انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له فاما على
الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة لعوارضها التي يقترن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض
عاقلة بمقارنة تلك الصورة فان الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة والمخالطة لا تعدم
المخالط حقيقة ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون نح اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها له
فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى
حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هف فاذن ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة ثانية خودة

عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع لحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل
بالفعل ههنا نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها وموضوع العقل
بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل
وليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل
بالفعل دائما لا يمكن ان يجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون مجموعهما لانه لا يخ اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل
غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله
بان يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل
وايضا نحن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك
الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام
اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كلاهما ولنتأمل ذا نتعقلت هذه الاقسام بان لك الخطأ في جميعها فانه ان
تعقل الجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة وهذا الباب ههنا وان كان
تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدأ الذي بالقوة والجزء الذي كالمادة هو المبدأ الذي كالصورة والفعل
وهذا عكس الواجب ان كان تعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وبالجزء الذي
كالصورة فهي اكثر من ذاتها مقتدا عن مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت
اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي
اذا حلت في العقل بالقوة اتحدت ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون نح العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة
المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا
بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشيء
المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت
عن المادة وعوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في ان تكون معقولة الى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه اقول
لعل الشيخ تكلم ههنا على طريق التكلف في المداراة مع طائفة من المشائين من غير ان يتبين بطبعه تحقيق هذا المرام والاولى
عليه ان يدفع بعض النقوض الواردة عليه لكونه مداخلا لكثير من الاحكام التي ذهب اليها هو واشباهه من الحكماء وبالجملة ففيه
موضع انظار الاول انه لاحد ان يختار الشق الاول وهو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة
كما ان الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية قوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيفما كان
او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فنقول نختار الشق الاخير وهو ان تعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان تعقل
وقوله فقد بر هذا الكلام انه انما عقلها لاجل وجودها لشيء من شانه ان يوجد له فنقول ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد
او اللمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب ان وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة
ليست كوجود الصور الطبيعية المكفوفة بالغواشي للمادة لان المادة ليس من شانها ان تكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة
بالعوارض الجسمانية ان تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المفارقة للعقل الهيولاني فانه يعقلها لانه من شانه ان يوجد له تلك
الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها او نقول على سبيل التعليل ان العقل بالقوة انما يعقل تلك الصورة
لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة
الانسانية وانا ايضا هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب هوية الانسان هوية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الا
في الجواهر سيما في ما لا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول
كما نقلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الحركة وغيرها الثالث انه يلزم عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة كلما اخرج عقل
بالقوة الى العقل بالفعل وايضا يلزم ان يصير اشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة

وتلك الحقيقة هي الحقيقة الانسانية الرابع ان قولنا في الاستدلال على ان المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشي آخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم لم يزل امرا مفارق الذات حتى يوجد ذاته له ويدرك ذاته على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وتصرف شديد في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك للسبيل الالهي مخالفة للساكنين في مواطنهم ومساكنهم الاولى والعلم عند الله **فصل** في الاوليات ونسبتها الى الثواني والذبح عن اولى الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل الاوليات بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وامثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدي او الرسمي اذ لا اجزاء لها ولا شي اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شي ولا يخلو عنهما شي فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شي آخر فهو الذي يدل بانتفائه او ثبوته على انتفاء شي آخر او ثبوته واذا جاز خلو الشي عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامر في ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن النفي والاثبات لا يبقى لم دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شي فلا بد ان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على هذا المطلب لا كونه دليلا عليه يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع ما نعا من استحالة ذلك الاجتماع ومع هذا الاحتمال لا يكون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها لقضية اخرى لزم ثبوت الشي بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما سائر القضايا والتصديقات البديهية او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود المهيات الممكنة لان جميع القضايا يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق آخر وكما ان الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود بوجود فلكي لا غير وانه موجود بوجود هو انسان فقط لا شي آخر جمادا و نباتا او عقلا او غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل انه كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بهيئة مخصوصة فكذلك كل قضية غير اولى الاوائل بديهية كانت او نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا هو بعينه العلم الاول والقضية الاولية لكن مع قيد خاص وقولنا الكل اعظم من جزئه معناه ان زيادة الكل على جزئه لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك قولنا الاشياء المساوية لشي واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبتت المساواة بين اشياء مشاركة لشي واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير متساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشي الواحد لا يكون في مكانين اذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين انما كانت ظاهرة الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان انما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية والنظرية في رجوعها عند التحليل الى هذه القضية فظهر ان هذه القضية اول الاوائل في باب العلم التصديقي فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع لها لا يستحق المكالمة والمناظرة قالوا واذ لا يمكن اقامة البرهان على حقية هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزاء هذه القضية واما لكونه معاندا واما لاجل انه تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة والمتقابلة ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تفهيم ماهيات اجزاء القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد اقول علاج هذا القسم ليس على

الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا كان يعاند لغير لاجل نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان والضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه ان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات اولا ثم باحكام قوانين المنطق ثانيا ثم بالانتقال الى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج الى ما فوق الطبيعة وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة وحرام على اكثر الناس ان يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الحكيم **الطرف الثاني** البحث عن احوال العاقل وفيه فصول **فصل** في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة مهية العلم وان معناه وجود الصورة لشي غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية انما لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع والامكنة وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ولا يوجد الكل لكل ولا الجزء ولا لشي منها بالنسبة الى ما هو فيه حصول وما لا وجدان له لشي لا ادراك له لذلك الشي فكل جسم وجسماني لا يدرك ذاته وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لان ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا حجاب الا العدم بالحقيقة وعدم الحجاب ايضا مرجعه الى تاكد الوجود وشدته حتى لا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو ضرب من العدم ومع ذلك فقد اقمنا البرهان على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم ولا شبهة في ان كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرد او بتجرد ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته وهو المطلوب واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد طريقان احدهما ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد فانه لما اقام الدليل على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ثم قال بعد ذلك ما نقلنا ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها صيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان تكون معقولة فان الحرارة اذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخنا فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الجسم اذا صار مفرقا للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائما بذاته كان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبني الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما اشرنا اليه اولا وهي ان كل ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشي الموجود اما ان يكون موجودا لذاته قائما بذاته واما ان يكون موجودا لغيره قائما بغيره وليس لقائل ان يقول لا يلزم من كون شي موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشي عند الشي امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين وقد مر بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه وما يبتنيه على صحة هذه الاضافة ودفع الحاجة الى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك وايضا فانا نعقل ذواتنا وليست لكل منا ذاتان ذات تعقل وذات هي معقولة بل لكل منا ذات واحدة بلا ريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا هو العاقل بعينه فنعلم ان هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير واما بيان ان الشي المجرد اذا حضر عند مجرد فهو يعقل ذلك المجرد وذلك لان المقتضي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة وآثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للشي مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكر انه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الاول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطبا اياه قال شكوت اليه من صعوبة مسئلة العلم فقال لي ارجع الى نفسك فينحل لك فقلت كيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك ابذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك اباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال الصورة لنفسك مطلقة او مخصصة بصفات اخرى

فالغرض الثاني فعال لكل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منع ما لك
فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فتلك ادركت مفهوم انا فعال مفهوم انا من
حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية
من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقال فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم ان
انك المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام آخر فاذا ثبت انها
تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا
اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك
هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه كلي فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم و
الادراك وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر او صورة من ذاتها في ذاتها فكل
مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها يدل على انه يوافق الشيخ الرئيس في انكاره ما صح
عندنا القول به عن تلك الفيلسوف كما بينا وكذا في تتمة كلماته التي تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها
من الاصول التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان تكون معقولة وهذا اما لانه ليس فيه اذ ما
من شيء الا ومن شأنه ان يصير معقولا اما بذاته واما بعد عمل التجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي
مندفعة بان المانع عن ان نصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا الناهية قوة ادراكنا وقصورها
عن الاحاطة والاكتناه به فلا ندرك منه الا بقدر قوتنا وطاقتنا وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحثات من زعم ان ماهية
الباري نفس انيته امكنه ان يبين ذلك بان يقول حقيقة الباري نفس الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا
وتلك القيود السلبية معقولة وجب ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك اقول
انك قد علمت ان مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود
امر متفاوت بالشدة والضعف وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع
مشتركة في مفهوم واحد كلي عام وما اسوء ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم رأوا ان لا مباينة بين الباري والممكنات
بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة انما هو بسبب امور زائدة هي موجودة لها ومسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات اكثر كمالا
ووجودا من الباري مع ان كل وجود وكل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده والوجود خير محض وخير الخيرات هو ذات الباري
وكل خير بعده فايض من عنده والاعدام والسلوب بما هي اعدام وسلوب شرور محضة وكل سلب صادق في حقه تعالى فيرجع الى سلب السلب
ويرجع ذلك الى الوجود البحت الشديد فان سلب الجسمية عنه تعالى ليس لان الجسم موجود بل لانه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و
الاعدام والاستحالات وكذا سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال بلا نقص ونور وخير محض بلا تغير وزوال
واذا ثبت ان كل ذات مجردة فانها يصح ان تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا لنا صح كونه
معقولا لنا مع شيء آخر وقد عرفنا ان كون الشيء معقولا هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فاذا عقلنا ذاتا مجردة وعقلنا
معها شيئا آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة اما ان تكون من لوازم ماهيتهما او يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل
لكن القسم الثاني بط وذلك لانه لو توقفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل وحصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما
فيلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقفة على وجوده وذلك ممتنع لان امكان وجود الشيء الممكن
قد يجوز ان يكون سابقا على وجوده واما العكس فهو ممتنع البتة فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من
لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما
يكون بانطباع صورها فيها فثبت ان كل ذات مجردة يصح ان تكون عاقلة لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور
الماهيات للذات المجردة فاذا صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته

العاقل فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره وكل ما يمكن ويصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل اللزوم
اذ لا يمكن هناك تجدد الحال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة والحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة يثبت
علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل ما يمكن له بالامكان العام
فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون اولا كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء
لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء
ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة واقول هذا المسلك الاخير
لا يخلو عن صعوبة واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان امكان الفرد وان استلزم امكان الماهية وامكانها استلزم
امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى افرادها فاذن ربما كانت الصورة الموجودة
في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم فيجوز ان يكون المقارنة من هذا القبيل
وايضا اكثر ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى الخارج منها بل نقول ان مطلق المقارنة
طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة الا ترى ان مقارنة الصورة الجسمية مع الصورة المجردة غير
صحيحة وثانيها ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى
بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته وثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات
بالفعل وذلك يقتضي جهات كثيرة فوق المحصى في المعلول الاول وذلك ينافي ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته
على اثنين او ثلثة وبالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان
الباري جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه يعقل لذاته هذا المطلب لا يحتاج الى
استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب الاول بحسب جميع الطرق المذكورة اذ كون الشيء عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته
ويمكن ايضا بيانه بالطريقة الاخيرة بانه متى صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها
فكل ما امكن له فيجب ان يكون حاصلا له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شيء بالقوة ولا يسنح فيه حالة
لم يكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا لكل ما يصح ان يكون معقولا له بالفعل
فيكون كل مجرد عاقلا لذاته دائما واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام اشكالا وهو ان الذي يلزمنا المعقولات
قد بان وصح انه جوهر مجرد فان كان كل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب اشتغاله
بالبدن يعوق عن افعاله قلنا لو كان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس كل مجرد عن المادة
كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سببا لقوامه ولا بوجه ما سببا لحدوثه ولا سببا لهيئة
يتخصص بها وتهيئا لاجلها للخروج الى الفعل والبرهان الذي يقوم على ان كل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد بالتجريد التام
ثم ليس من العجب المستنكر ان يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن منه شيء والذي يشتغل عن شيء يشتغل بشيء انتهى كلامه اقول هذا المطلب
يحتاج الى تنقيح وكلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لا احد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن يتبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته
وجوهريته ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لفيضان وجودها المتخصص عن الواهب لكنها غير داخلة
في قوامها ذاتا وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان السابق لو تم جرى في كل ذات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها جوهرا مجردا يصح عليها
لذاتها ان تدرك جميع المعقولات من غير ما نعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها وكذا آثاره وشواغله عن الادراكات عنها بالكلية
لكانت عاقلة للحقايق دفعة واحدة بلا اكتساب وتفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي بط فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ومن
لم يتدرب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين
بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوايل نشأتها ليست عقلا بالفعل
لانها وان تجردت عن المادة الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية ودلائل اثبات تجردها لا يدل اكثرها على ازيد من تجردها عن
العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها الماهية الوحدة لعقلية

والبسائط العلية من حيث وحدتها ووجودها العقلي هذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في برهان تجرد النفس لا يتحقق في قليل من النفوس الانسانية واكثرها لا يمكنه هذا الغوص العقلي الخالص الا مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيه ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل تحقق فيه ان ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم فيه ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن الكونين فله ان تعقل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعدما كان كلك بالقوة عند كونه صورة خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية من صورة الى صورة ومن كمال الى كمال فقد ابتدأت في اوائل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الاسطقسية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية كلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لا تفتقر الى المادة الجسمية واذا وقع لها الارتقاء منه فانما يرتقي الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق بينه وبين العقل الفعال ان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار والعقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه من نوع ما هو عقل بالفعل لانه يتحد به الا انه الذي يجعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ويجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي محسوسات متخيلات بالفعل فان الشيء بنفسه لا يمكن يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه القوة فعلا وهذا محال فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يقتضي الا بمعنى غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة استعدادية وهيئة ما في مادة وهو من قبل ان يبصر مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا اتصل به وتعطي الالوان ضوءا اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل ويصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائما يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير الهيئات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوس وان الجوهر الحساس متحد بذات المحسوس لا بنفس تلك المحسوسات فالبصر متحد بذات المبصر بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل متحد بذات المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عندنا ليست هذه الالوان والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة الهيئات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليها من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل والمعقولات ينبغي ان يكون جوهر اخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال ومرتبته في الاشياء المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الاول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة البريئة عن القوة والانفعال هو بالكمال والنقص وكذا الفرق

بينها وبين المبدأ الاول تعالى وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد فصور الموجودات فيه مرتبة على الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم تكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا ايضا من العجائب وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات ههنا اخس وجودا وكل ما هو اخس وجودا فهو اقدم وجودا من قبل ان ترقينا بادراك الاشياء العامة اولا والطبايع العامة معلولات للطبايع الخاصة بادراك النوعيات المحصلة التي هي اكمل وجودا من التي هي اعرف عندنا واسهل ادراكا وما هو اكمل وجودا كان اجهل عندنا في اول الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعال هذا بحسب الحدوث واما حالها بحسب البقاء فهي كما كانت في الجبلة العقلية والدين الالهي من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلها في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس يستنكر ان يكون وهو غير منقسم ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادة اشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة الا منقسما **فصل** في ان كل من عقل ذاته فلا بد ان يكون عقله لذاته عين ذاته الذي ذكروه في هذا المقصد ان كل من عقل ذاته فلا يخ اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني باطل لان تلك الصورة اما ان تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية اذا حلت في ذاته فلا يتميز احدهما عن الاخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هف وان كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجبا لتعقل تلك الذات بل تعقل اما تلك الصورة ماخوذة عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما هذا ما قيل اولا وهو عندي من سخيف الدلائل وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو من نحو الوجودات المتخصصة فان الامتياز بين اشخاص النوع الانساني باتحاد وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان واشخاصها الخارجية بنحو الوجود فان وجود صورتها في العقل وجود امر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محذور وايضا نحن كثيرا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع هف فالصواب ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجوده الخاص ماهيته بخواص الوجود فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود المتشخص الا بحضور ذلك الوجود بعينه كما مر اذا فلو تعقل فرض عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والحقيقة فكان كما نعقل شخصا متشخصا آخر مشاركا له في الماهية برهان آخر وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان كل صورة ذهنية فهي معرضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة متشخص خارجي وايضا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال ايضا في آخر التلويحات توضيحا لهذا المطلب الخبر بدلالته ونظرت فيها فوجدتها انية ووجودا ضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كرسم للجوهرية واضافات الى الجرم التي هي رسم للنفسية اما الاضافات فخارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهرية ان كان لها معنى آخر لست احصلها واحصل ذاتي وانا غير غائب عنها ولعل لها فصل فاني ادركتها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها حتى لا ادركها اذ لا اقرب مني الي ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا فحيث امتاز عن غيره بعوارض وادراك على ما مر فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك شيء وهي لا تتقوم بادراك نفسها اذ هو نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واستعداد الادراك عرضي وكل من ادرك ذاته على مفهوم انا وما وجد عند التفصيل الا وجودا مدركا نفسه فهو ومفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شيء ادرك ذاته فلو كان له حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فما كون ادركت العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بانه ماهيتي نفس الوجود ولم يبق في العقل تفصيل الا امر من امور سلبية جعل لها اسماء وجودية واضافات سؤال لك فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى هو فيكون خارجا عني قبل لي فاذا ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا قلنا الوجود الوجوبي هو

المحض الذي لا اتم منه ووجودنا فيض عنه كالنور الشعاعي من النور الشمسي والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى كلامه وهو كلام مبني في غاية الاحكام والتحقيق ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بانها وجودات تعلقية الذوات والضرورة التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الا نيابة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته وذاته دائمة الادراك لذاته ومما يدل على دوام التعقل فينا ان الانسان اذا تتبع احواله وجد من نفسه انه ادراك لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى كان يحاول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق او التحريك المطلق بل الى ادراك مخصوص يصدر منه ويحصل له وكذا القوى التحريكية فان هاربا اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل اليه والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد لفعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر بين ان علم الانسان بنفسه ذاته اول العلوم واقدمها وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي بنفسي لاجل وسط هو فعلي استدل بفعلي على ذاتي وذلك لانه لا يخ اما ان يكون استدل بالفعل المطلق على ذاتي او استدل بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدللت على بفعلي فلا يمكنني ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم نفسي لزم الدور وهو باطل فدل على ان علم الانسان بنفسه ليس بوسط من فعله واما احتمال ان يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان معرفة الشيء اما ان يحصل من ذاته او من العلم بعلته كما في البرهان اللمي واما من العلم بمعلوله او من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في البرهان الاني واما ما لا يكون سببا للشيء ولا مسببا عنه ولا مسببا عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول السالفة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقولة في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة القسمة المقدارية بوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحصل وجوده لما هو مادي او ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن ان تحصل الا لامر مادي فينعكس بعكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المط لان التعقل اما عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما لا وضع له بما له وضع فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وفرس مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية وهي امر غير منقسم وغير ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة ولا غير منقسمة وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا لا ينافي ما ذكرناه فان الذي ادعيناه هو استحالة ان ما لا ينقسم في الواقع متحد مع ما ينقسم واتحاد الكلي الطبيعي اعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها مع انها تقبل المقادير والابعاد ونعوت الاوضاع فاذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما ذا وضع والصورة المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر وهو ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي جسمية لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والاوضاع في نفس الامر بل بحسب ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع انه امر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق او قولنا الواحد نصف الاثنين ما ليس في مكان او جسم ولا يمكن اليه الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثباته فقالوا ان المعنى

المعقول لو انقسم فلا يخ اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة الحقيقة او الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهي الى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة التركيب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عند ادراكه لكل معنى معقول لا بد وان يدرك ذلك والثاني مع وبيانه ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين للمجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون كل واحد من القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا و ح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل يكون كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان كل واحد من القسمين على تلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل لا بد ان يكون متعلق الهيئة بزيادة كشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث هيئة المتشابهة هف وثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا بط لان الصورة المعقولة حاصلة بالفعل فما يفرض انها هو وكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعد مع ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه محفوظ بجزئيته وهكذا اجزاء جزئيه ففي كل منقسم وفي كل جزء من اجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او قائما بمقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فانها لو كانت ذات وضع لكانت اما ان تنقسم او لا تنقسم فان انقسمت فقد مر بيان استحالته وان لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار ونفس نهايته والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي وايضا كل ما يحل في نهاية الشيء فليس في الحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فانها بالحقيقة غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا كان النقطة لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار او ذو مقدار بل كل من الاطراف يعرض لمحله من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه وانقطاعه لان الادراك كمال وكل كمال لا بد ان يوصف بوجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان التعقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا اياه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالمة وجاهلة بشيء واحد هذا مح **فصل** في ان المدرك للصور المتخيلة ايضا لا بد ان يكون مجردا عن هذا العالم وهذا وان كان مخالفا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه لكن المتبع هو البرهان والحق لا يعرف الا بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس اما البرهان على هذا المطلوب فهو ان الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية اما ان تكون بالقياس الى ما هي شكل له في الموجودات الخارجية كانها شكل لنوع غير موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلا لذي مادة دماغية حاملة لها والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بشكلين ايضا بشكلين متباينين دفعة واحدة وايضا شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على اي مقدار يريد وكذا غيره من الصور والاشكال وايضا ربما يزداد المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في تماديه الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن ان ينمو ويزداد الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار المشكل المتخيل ليس مقدار المادة الدماغية ولا لغيرها من الاجسام الخارجية فبقي ان يكون نسبة القوة المدركة اليه غير نسبة القوة الحالة لما يحلها ولا نسبة ذي وضع الى ذي وضع آخر بل القول الحق ان تلك القوة لا محل لها علاقة الى ذلك الشكل فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والقسم الاول بط لان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فبقي القسم الثاني وقد علمت انها ليست بالقابلية بان يكون المتخيل المشكل صورة لتلك القوة كما مر ولا بالمقبولية

بان يكون القوة صورة له لاسيما انه كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فبقي ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية
فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة الدراكة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا
وتلك الصورة واشباهها قد تزول وتسترجع فبقي ان القوة الخيالية فاعلة اياها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان
تاثيرها بمشاركة الوضع وكل ما تاثيره بمشاركته فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فالنار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها
والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا هي مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن ان يكون لها نسبة الى نفس
صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لان النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكنة وقد برهن على ان المؤثر الجسماني لا بد
وان يكون له تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية زمانية او ذاتية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس الى المادة الا
قبل حصول الاثر كما ان النار والشمس في تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية
الحادثة بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه
التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة اليها فهي لا محالة مبدأ غير جسماني
لها فتكون مجردة عن المادة وعلاقتها هذا ما اردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا وضع له لا يمكن حصوله في
ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة مجردة وهي
ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل يتحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل
وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل فاذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل فيثبت
كون الخيال قوة مجردة حجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطن الالهي في تجرد النفس قررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين انا نتخيل
صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور امور وجودية
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرقا البتة ولولا ان تلك الصور
موجودة لم يكن الادراك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا اي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور
المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصور منطبعة في ابداننا
وبعضها في الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا آلة لنفوسنا في افعالها والا لانت نفوسنا بتفرقها وتقطعها
ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت
ان النفس الناطقة مجردة انتهى تقرير الحجة التي عول عليها افلاطن وهي حجة برهانية قوية على ما نريد لكن القوم زعموا ان هذه الحجة
لبيان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجة ونظائرها ولم ار في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على
تحقيق هذا المطلب للقول بتجرد الخيال والفرق بين تجردها عن هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه
من جملة ما اتاني الله وهداني ربي اليه اشكره كثيرا على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما
بان هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وزيادة والا لم تكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان
يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس
فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى يصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل هي
جسمانية وان لم تصر مربعة فالصور المربعة غير موجودة لها فان لصاحب المباحث هذا اشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب
يمكنني ذكره في كتابي هذا اقول في جوابه ان حضور الصورة العلمية للشيء لعالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل باحد انحاء ثلثة
اما بالعينية كما في علم النفس بذاتها او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل واما بالمعلولية
كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من قبيل القسم الثالث وبهذا يندفع اشكالات الوجود
الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت تجردت الكروية
فان وجدت الكروية فيها لزم ان تصير النفس كروية لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة
ووجه الاندفاع ان تمثل صورة الكرة وغيرها للنفس كتمثل الاشباح التي شاهدناها في المرآة فان تمثل تلك الصور المشاهدة لا يحل

ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء وليست نوعا من الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية ليس من شانها ان تكون
مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهي اذن صور معلقة غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء آخر من المواد الخارجية وثانيهما انه اذا جاز ان ينطبع
هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الاولى فبان يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان المناسبة
بين الشكل العظيم والصغير اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وما لا شكل له اصلا والجواب ان حلول الصور والاشكال العظيمة في
القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها للقوة المدركة لا يستلزم تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان
ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الامر بل وجودها في ذاتها وجود امكاني لا يحصل لها في ذاتها شيء من التحصلات
لا تحصل الانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير والاجسام مع انها في الواقع لا تخلو عن الامرين فيقبل كل
واحد من القسمين الامرين واما ما يتحصل بالفعل اما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة او تحصل شيء متقدر
فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار آخر فيبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين ينطبق احدهما على
الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا ويفقد بان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبع في الجسم
الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المقدر ولا
ايضا كما قال من حمل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية
اذا كان مجردا عن الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحال مطابقا لمحله او مساويا وذلك لما علمت ان اصل المقارنة بينهما لا يمكن لعدم ربط المقدار
من المستحيل وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر واحتج اخرى على تجرد الخيال هي انا حكمنا بان السواد يضاد البياض
والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضراه فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن او للذهن والبديهة حاكمة بامتناع
اجتماعهما في الاجسام والمواد فان المحل الذي حضرا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي تمتنع عن
الكلية والاشتراك لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها لا يقال التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فاذا
حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول انه من المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما ويتاثر فان الجسم اذا حل فيه السواد يتغير
ويترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض يتغير ويترتب عليه آثار واما المحل الادراكي فلا ينفعل عنهما
مثل هذه الانفعالات والاستحالات وكل منهما يطرء ويزول ويجتمع معا ويفترقا معا وهو كما كان فهذا ان كان الخيال محلا لهما وانما
على ما حققنا من ان حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لان نسبته اليهما لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية فهي بمعنى
الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع والانفعال المادي لا غير فلا استحالة في اجتماعهما في محل غير مادي
او جوهر فاعل وليس لقائل ان يقول انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا
لا يلزم ان تكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لانا نقول هذه الامور التي سميتموها بانها صور السواد والبياض وغيرها هل لها
حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتهما وقد انطبع في النفس صور تلك الامور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة و
برودة واستدارة واستقامة فيجب عند ذلك ان يصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيمة ومستديرة فيكون جسما وان
لم يكن لتلك الصور التي تصورها حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة لم يكن ادراكنا لتلك الاشياء عبارة عن انطباع ماهيتها في المدرك
وايضا نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما احسسنا
في الخارج فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها نسبة الفاعلية والايجاد وهذه النسبة اشد واكد من نسبة المحل المنفعل لان نسبة
الفاعلية بالوجوب ونسبة القابلية بالامكان والوجوب آكد من الامكان وفي باب النسبة حجة اخرى كل جسم وجسماني يمتنع اجتماع المتنافيات
فيه من جهة قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد وببعضه بياض كالجسم الابلق او ببعضه حرارة وببعضه برودة كالانسان اذا انغمس بيده بالبارد
وببعض آخر بالماء ويجسم بعضه محاذ لشيء وبعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون وحدة الموضوع
في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانها لا يمكن ان يكون عالما بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء ايضا كعلمنا
بكتابة زيد وجهلنا به وكذلك الشهوة لشيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان يشتهي شيئا ويغضب عليه او
يشتاق الى شيء وينفر عنه فعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست عقلية فهي مجردة عن عالم الاجرام غير بالغة الى عالم

العقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر بطلانه لان النقطة نهاية ونهاية الشيء لا يمكن ان يكون محلا لامر آخر غير
حالّ في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجزء منه عرض يضاد القائم بجزء آخر فلو وجدنا جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان
واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك او الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك قلت استحالة اجتماع بعض
المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لاجل نفس التضاد بينهما بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض
اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر وايضا يجتمع في الفلك متقابلان من نوع آخر كالمضافين
بالمماسة وعدمها بالقياس الى شيء واحد فان فلك القمر مماس بجزء منه لكرة النار وبجزء منه غير مماس لها ومماس لكرة عطارد وكذا بعضه
شمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب
ولهذا استبصارات اخرى اخرنا ذكرها الى مباحث علم النفس وعلم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية
كما ستقف عليه ان شاء الله وبه ينحل اشكالات كثيرة منها ما احار بعض الحكماء كالاسكندر الى ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل
بالفعل هالكة غير باقية واستصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة
العقلية قوة اخرى غير جسمانية خارجة في باب خروجها عن القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها حقا لا شبهة
فيه عندنا وذلك لان ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة
عليه واما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد من احد الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت
الصورة الاولى ولم تحصل الاخرى فلا جرم تبطل تلك القوة راسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية
هيولانية فاذا فسد البدن فسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء يعتد به مع ان الشرايع الالهية ناصة على بقاء النفوس
الانسانية سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل** في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا
ذاتيا ولا من اللوازم لماهيتها هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر من الحكماء الراسخين كافلاطون
ومن كان على منواله ينبغي ان يمكن حمله على وجه دقيق لا يمكن فهمه لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها سابقة على حدوثها
وبعضها لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس
وفرفوريوس والاسكندر الافروديسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون تصريحا او ضمنا او استلزاما بان للنفس
الناطقة الانسانية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم والتجرد بان يصير عقلا مستفادا مشابها للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا
وكل عقل بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه تسنح امر
او تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد عرفت من الطريقة
التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية
للنفس ان تتحد بها واما الذي اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات المتعددة المتكثرة في معنى نوع محدود
بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة كيف وهو يصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات
والانفعالات والازمنة والحركات ثم اراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشيها الذي تستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار
افلاطون الى مثل هذا المعنى لا غبار على هذا صحة وبل قول من قال ان معلومات النفس من لوازم ذاتها لان معقولية جميع الموجودات من لوازم
معقولية العلة الاولى العقلية لكن المنقول عن ذهب الى ذلك المذهب حجة تدل على انهم ذاهبون اليه على غير بصيرة وهي انهم قالوا لو كانت
النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقلة اصلا لان
الصفة الذاتية او اللازمة ممتنعة الزوال ولو كان عرضيا مفارقا والاعراض المفارقة انما تطرأ على الامور الذاتية فلولا ان كونها
عالمة بالاشياء امر ذاتي والا لم يكن خلوها عن العلم عارضا لها فثبت ان علمها بالاشياء لازم للنفوس ذاتية لها وهذه الحجة
في غاية الوهن والركاكة فان قولهم خلوها عن العلوم ذاتي لها او عرضي مغالطة نشأت من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ ما ليس
بمتناقضين بدل المتناقضين فنقول لهم اذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها لكنا لا
نحكم بان النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بانها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا

ولكن ليس كل ما كان معدوما كان واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة
عنها قالوا انها وان كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى حالها في حاق
ذاتها ونقول هذا باطل لان الصور العقلية اما ان تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضرة موجودة بالفعل
وجب ان تكون مدركة لها شاعرة اياها اذ لا معنى للحضور اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتيا
فان قلت تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها قلنا كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها اياه بانضمامها بتلك
الخزانة وهذه الملكة لا تحصل الا بادراكات سابقة ولو كان تحصيل المعقولات في جوهر عقلي من شانه ان يرجع اليه النفوس بعد تحصيلها
ملكة الاتصال تعقلا لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فيرجع هذا الكلام الى التاويل المذكور اذ الفرق الضروري
حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة **فصل** في ان التعلم ليس بتذكر هذا القول اي كون العلم تذكرا اقرب الى الصواب من القول
السابق وكان المحققين من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات امر ذاتي تركوا ذلك وزعموا انها كانت
قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات وتلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب اشتغالها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذكر
لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكرا وربما احتج على هذا الراي بان قالوا التفكر طلب وطلب المجهول المطلق محال وان كان طلب الحاصل
ايضا محالا فان من طلب شيئا فاذا وجده يعرف انه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعد اباقه عرف انه هو ذلك العبد
بعينه ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصلة والتفكر تذكر
فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر لابد وان يعرف انها التي كانت مطلوبة له والجواب ان البرهان على حدوث النفس مما سبق واما الذي
ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت
مطلوبة يجب ان لا يكون تصور الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة او انتزاعها اي الحكم بثبوتها او لا ثبوتها
فاذا وقعت الفكرة وتادت الى الاذعان بها او بسلبها عرفنا ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور وان كان
مجهولا من وجه التصديق لان اجزاءها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي هو مطلوبة لم تكن قبل الاكتساب حاصلة وكذا
في باب التصور فان الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجد الطالب عرف انه مطلوب
بتلك العلامة ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا اشكالها بعون الله تعالى **الطرف**
الثالث في الكلام في ناحية المعلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل يحصل لجوهر قائم
بنفسه ضربا من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان المعلوم اذا كان صورة عقلية فلا يمكن ان يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم
بوجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصورة التي تدركها لا تخلو اما ان تكون حاصلة في ذلك الجسم او غير حاصلة فيه فان كانت
حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا معقولة هف وان لم تكن حاصلة
في ذلك الجسم الذي القوة المدركة فيه لابد وان يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية اليها لما ثبت ان افاعيل القوى الجسمانية وانفعالاتها
انما كانت بمشاركة الوضع اذ لو كان لها فعل او انفعال لا بمشاركة المادة ووضعها لكان وجودها لا في مادة فان الوجود قبل الايجاد و
القبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون
الجسم فكانت مجردة ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانية فاذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة الى محل تلك
القوة فكانت الصورة ايضا ذات وضع فهي منقسمة بالفعل او بالقوة ولا تخلو اما ان يكون اقسامها متشابهة او غير متشابهة فان
كانت متشابهة الاقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مرارا غير متناهية بالقوة وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون
بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشيء اذا لم يكن اجزاء لهويته المقدارية كانت
اجزاء معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقوما بمعاني مختلفة ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه بان
يكون من اجناس وفصول لكن قسمة المعاني اذا كانت بازاء القسمة المقدارية وهي ليست واجبة ان تكون على جهة واحدة بل يمكن
على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين او لا جزءا جنسيا وجزءا فصليا
معينا ثم لنقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل آخر وجنس آخر فتعدد

للشئ جنس وفصل لم يكونا اولا واجزاء قوام الشئ يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشئ بل يجب ان يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة
مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون لشئ واحد اجناس وفصول بلا نهاية هذا خلف ثم كيف
يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل وان كان هذا الاختصاص بحيث يوهم القسمة فالتوهم
اوجب تغير صورة الشئ وحقيقته وهذا ممتنع وان كان موجودا فيجب ان يكون عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل من الشيئين
ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشئ واحد فيكون للمعقول الواحد مبادي معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من
المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها طبيعة الفصل لا انها من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود
فكيف يكون الاشارة الحسية الى الاخر كما هو شان الاجزاء المتباينة في الوضع فيجب ان يكون محل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في
الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى ان فصل السواد وهو قابض البصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح ان
المعقولات الحقيقية لا يمكن ان تكون حالة في جسم من الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلنا ان حقيقة السواد والبياض
والحيوان والشجر وغيرها معقولة لنا وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فيلزم ان يكون الشئ المنقسم من حيث هو منقسم
معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات او بالعرض
او يلزمها امكان القسمة باحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج واما وجودها العقلي فنحو اخر لم يصحبه امكان القسمة الوضعية وهذا
الاشكال انما يصعب حله عند من يرى ان التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد لان بعض الماهيات ماخوذ في حدودها الذاتية
الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة
القريبة لان ذاتي ماهية الشئ لا ينفك عنها بحسب انحاء وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا
فان ماهية الشئ عبارة عن مفهومها ومعناها فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل
فاذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود اخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث صدق وهو يحمل على تلك
الجسمية الماهية انها ماهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا
السواد ماهية عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود فاذا وجدت ماهيته
في العقل يكون نحوا اخر من الوجود حاملا لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية والقبض للبصر غير محققتها بالفعل ووجودهما هذا الوجود
المكشوف لكل احد بل وجودا عقليا او حضوريا لذلك الوجود لعاقل او عنده لا يدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير ان يعقل فيه
هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية قد ساقنا الى العلم بتعقل
انحاء الوجودات ادراكاتنا للحقائق والماهيات كالانسان مثلا تارة بنحو الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان الماهية
واحدة الاطوار من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما **فصل** في ان الحس لا يعلم ان للمحسوس وجودا
بل هذا شان العقل ان الادراكات الحسية يلزمها انفعال الات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في الات الحواس كما هو المشهور
وعليه الجمهور او عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو انما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له فان اللامسة ايدينا مثلا انما
تحس بالحرارة وتتاثر عنها للاستعداد الذي هو فيها والبصر انما يقع فيه الاحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه والسمع انما
يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها او في النفس بواسطة
استعمالها فالحواس او النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة وهو شان
العقل او النفس المتفكرة وليس شان الحس ولا الخيال والدليل على صحة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحصل في حسه المشترك صور لها
فيه ولا يكون لها وجود من خارج ويقول ما هذه المبصرات التي اراها ويقول اني ارى فلانا وكذا وكذا ويجزم بان ما راه كما راه فهي بالحقيقة
موجودة في حسه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم ان لا وجود لها من خارج توهم ان تلك
الصورة موجودة في الخارج كما هي مرئية له وكذلك النائم يرى عند منامه في حسه المشترك بل يجد له اشباحا لا حقيقة لها في الخارج من
المبصرات والمسموعات وغيرهما فيرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس ويجزم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء
في قوة خيالية وحسه المشترك وهي في النوم كما هي عند اليقظة ولتعطل القوة العقلية عن التدبر والفكر فيما يراه انه مرئي قبل وكذلك

اذا تاثرت ايدينا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخل او مزاج حار فاحست بها لا يكون لها الا الاحساس
فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد ان يكون في جسم حار خارجا كان او داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية وكذلك اذا حملت شيئا ثقيلا فانما تحس
بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها
بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشاة اخرى غير عالم الاجسام المادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية
من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها وكيفياتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة
ان الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس اخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات
والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان
والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل
حقيقة وهذه الاحكام واشباهها من عجائب معرفة النفس الادمية وعلم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل ان شاء الله **فصل**
في اقسام العلوم لما كان حقيقة العلم عندنا راجعة الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص الاول التام وهو
عالم العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور
المثالية والاشباح المجردة والثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد
الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات والظلمات لا تستاهل المعلومية ولو وقع اسم الوجود
عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشئ منها الا في آن واحد والانات وجودها بالقوة وكلما لا وجود لشخص منه الا في آن واحد
وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كل آن المتجددة حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الانات والاوقات فاطلاق
الوجود عليها ضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شان المجاز وعلامته واليه اشار افلاطن بقوله
اما الشئ الكائن ولا وجود له واما الشئ الموجود ولا كون له لا نعني بالاول الماديات وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة
كل منها قسم من العلم بمعنى الصورة العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى اعتبار الوجود في هذا العالم كما نقلها بعض الصوفية
حيث عدوها من الحضرات الخمسة الالهية اعني حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة الصفات وحضرة الافعال وحضرة الاثار
فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع فعلى هذا
يمكن ان يقع المدركات الامكانية على اربعة اقسام احدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعقولات بالفعل ولشدة وجودها
ونوريتها وصفائها برية عن الاجسام والاشباح والاعداد وهي مع كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين
حقايقها اذ كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا تبصرون ولفظ العنصر في كلام الاوائل اشارة الى هذا العالم
وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي مكتفية بذاتها ومباديها العقلية اذ بواسطة اتصالها
بعالم الصور الالهية التام الوجود يجبر نقصاناتها وبتخرج اسماؤها وثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة
بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والالات هي ايضا من الملكوت الاسفل وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك الا ان يرتفع من هذا
العالم وتتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الانسانية اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة
المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الوجود بين القوة والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق
ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة والعلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كمالها بحسب الفطرة كالعقول المفارقة
وثانيها مستكف لا يحتاج الى التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زائدة ومكمل من خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس
الانبياء عليهم السلم بحسب الفطرة ولكن بعد الاستكمال بها صار من القسم الاول وثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى
امور خارجة عن ذاتها من انزال الكتب وارسال الرسل وغيرهما وقد اوجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام
المحتملة عند العقل وقد اشار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا
فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب في الاية الثانية على عكس الترتيب في الاولى من السبب الى المسبب بان يكون
السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله كل في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات امرا الى عقولها التي هي من عالم

الامر الموجودة بامر الله وقوله كن بل هي نفس الامر الوارد منه تعالى والثاني ان نقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية وعالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحجة اوجد الله تعالى فيه بازاء كل ما في عالم الاجسام صورة ادراكية عقلية او خيالية هي حجة ومرآة مشاهدته واليهما اشير في الكتاب الالهي لمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال افلاطون الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول كليا والعالم الثاني كليا ونقل ايضا ان للافلاطون كان تعليمان تعليم كلي وتعليم كلي والاول تعليمه للعقليات من طريق الرياضة والتجريد والثاني تعليمها اياها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين ولكلية ذلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس كما ان ابنية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة والا فوجود عالم العقل اصل سائر الوجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها والحجاب عنها الشواغل المواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم الاعلال المتعصبة وليعلم ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها ووجودها وهي اصل جواهر هذا العالم ومحياتها وهي حقائق هذه المحسوسات المادية والذي يفيد اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق ما ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية هو انه لا شبهة في ان في العالم شيئا محسوسا كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان لوجوده في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته على وجه شخصي وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان بجميع ما فيه من الجوهرية والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع اوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريده بحيث عن هيئة العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا معتبرا لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي ان وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حس وحاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك وكذا الكلام في الصور الحسية الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية وهي لا محالة جوهر والمتحد الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن الا ان يكون واحدا غير متعدد وذلك لان الحقيقة اذا كانت لها حقيقة واحدة نوعية فلا يمكن تعددها الا من جهة المادة او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجودان الاخران فيجوز فيهما كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعال المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بواسطة جهات فعلية كما في الصور الادراكية التي يحفظها الخيال فكل صورة من نوع واحد كالانسان اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل ووصل اثرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرهما من نوعهما سابقا او لاحقا وان كان الف الف صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الافراد الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي افلاطون الالهي ولا اظن احدا في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ الى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني الا واحدا من الفقراء الخاملين المنزوين **خاتمة** البحث في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك واللقاء الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي الادراك العقلي واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام وادركت الجارية اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكنها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا ومنها

التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لعدة معان لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصور في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين او مغايرة الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة وقيل لما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله محالا لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف اما ان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير مسلم والمستند قوله تعالى ولا يؤده حفظهما وهو السميع العليم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه حفيظ عليم لا يقال الكلام في ان اطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في ان اطلاق الحفظ على علمه هل يصح ام لا فلعله يعلم بصفة او قوة ويحفظها بصفة او قوة اخرى لانا نقول علمه بعينه قدرته وسيما ان العالم كله صورة علمه التام كما انه صورة قدرته النافذة في كل شيء فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضا لان علومه فعلية لا انفعالية واما اشعار مفهوم الحفظ بالتاكد بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما السند الاخر بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان الوقوعي فتخصيصه ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الاعلى واللوح المحفوظ والمراد باللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال يحفظ الله اياها وادامته لها ومنها الذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في ان ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجبت عنه النفس اما بسبب اشتغالها بعالم الحس او لعدم خروجها من القوة الى الفعل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى لمعة من هذا المقام وقد تحير بعض الحكماء كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا ممتنع فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء فكيف فيما هو من اخفاها اقول منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحقيقهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعند هذا الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها اشد وشيء اضعف ولا ايضا ان لشيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناه من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك منحلة بفضل الله وهو ان النفس ذات مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة الحس ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس ايضا متفاوتة قوة وضعفا وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل الا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال بشيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس المتوسطة في القوة والكمال اذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس وبرئت عن البدن ببعض قواها الشخصية واذا رجعت الى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية وبقي معها شيء كخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقوله ان لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت ايضا القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فسلم انه مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها

وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان تصورت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الخزانة فغير مسلم
وهذا القائل انما صعب عليه تحقيق هذا المقام وامثاله بناء انه اعتقد ان اكتساب التصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا و
بالتفكر او ثانيا و بالتذكر بناء على شبهة مغالطية لم يدعها حجة برهانية ونحن قد فككنا عقدة ذلك الاعتصاء بعون الله
ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمى وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا
قال الله يعلم انى لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه قال صاحب المباحث بعد اعادة شبهته التى اصر عليها فى انها غير ممكنة
الانحلال وهيهنا سر آخر وهو انك لما عجزت عن ادراك مهية التذكر والذكر مع انه صفتك وتجد من نفسك جملة انه
يمكنك الذكر فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل الاشيا اخفاها
اقول بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل ذواتنا وانما خلقنا وهدانا لنتوسل
الى معرفته ونصل الى دار كرامته ونشاهد حضرة المبينة ونطالع صفات جماله وجلاله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من
السماء الا ان يكون ابعد الابعدين واشقى الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفت الاقوال فى تفسيرها فمنهم من قال
انها ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة
من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر
فوق الطاقة البشرية لان الشئ ما لم يعرف لا يطلب مهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا
الا اذا توغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال آخرون من ادرك
شيئا وانحفظ اثره فى نفسه ثم ادرك ذلك الشئ ثانيا وعرف ان هذا ذاك الذى قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول
بعلم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هى الذر المستخرج من صلب آدم ع وانها اقرت بالالهية واعترفت
بالربوبية الا انها الظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى انفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم وعرفت انها
كانت عارفة به فلا جرم سمى هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشئ من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ
الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من كلامه يقال تفقهت كلامك اى وقفت على غرضك من هذا الخطاب قال تعالى
لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما فى كتاب الله من المعارف الحقيقية
لا جرم انفى الله عنهم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلى من انزال ذلك الكتاب ومنها العقل وهو يطلق على انحاء كثيرة كما اشير
اليه احدها الشئ الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها
والثانى العقل الذى يردده المتكلمون بقولهم المعتزلة منهم بركونهم هذا ما يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة فى
كتب البرهان والرابع ما يذكر فى كتب الاخلاق المسمى بالعقل العملى والخامس العقل الذى يذكر فى كتاب النفس فى احوال الناطقة ودرجاتها
والسادس العقل الذى يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة وقد مر بيان بعض هذه المعانى ومنها الحكمة وهى ايضا تطلق على معان فتارة
يطلق اسمها لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملى اخص منه بالعلم النظرى وتارة تطلق على نفس العمل فى كثير من الاستعمالات فيقال
يقال الحكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا احكاما والحكمة من الله تع خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم فى الحال او فى المآل
ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هى معرفة الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيه
لانها ادراكات متغيرة فاما ادراكات الحقائق والمهيات باقية مصونة عن التغير والنسخ وهى المسماة بام الكتاب فى قوله تع يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل الحكمة هى الاتيان بالفعل الذى له عاقبة محمودة وقيل هى الاقتداء بالخالق تع فى السياسة
بقدر الطاقة البشرية اعنى فى العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان فى ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير
وعفته عن الفجور والخمود وغضبه عن التهور والجبن وحلمه عن البطالة والحسارة وحياؤه عن الوقاحة والتعطيل وهمته عن العلو و
القصور وبالجملة كان مستويا على صراط الله من غير انحراف قائما بحق الله وحقوق خلقه ومنها الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من
الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية واصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة
عليه تع ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة والوجود الذهنى غير وجود الذهن فان الذهن فى نفسه من

الامور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما فى الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهنى لذلك الشئ وهو الوجود للشئ الذى لا يترتب
عليه ما يترتب على وجوده الخارجى وتحقيق الكلام فيه ان الله تع خلق الروح الانسانى خاليا عن تحقق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقه الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح
الانسانى لاجل معرفة حقايق الاشياء كما هى لوجب ان يكون فى اول الفطرة احد تلك الاشياء بالفعل لا انها خالية من الكل كما ان الهيولى
لما خلقت لان يتصور فيها الصور الطبيعية كما كانت فى اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانسانى
وان كان فى اول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقايق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته
وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة بمعرفته لكن لما لم يتم الصلوة الذكرى فالعلم
هو الاول والآخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من ان تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن فهو هيئة استعداد
للنفس لتحصيل هذه المعارف وهى الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى المجهول
المستحضرة وتخصيص جريان الفكر فى باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص ما لا وجه له كما سبق وفى بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر فى استنزال العلوم من عند الله يجرى مجرى التضرع فى استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا فى بعض رسائله ان
ان القوة العقلية اذا اشتاقت الى شئ من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس
كفت المؤنة والا فزعت الى الحركات من قوى اخرى من شانها ان تعدها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شئ من الصور التى فى عالم
الفيض فيحصل لها بالاضطرابات ما لم يكن يحصل لها بالحدس والقوة الفكرية كما فى قوله تع وعلمك ما لم تكن تعلم الآية ومنها الحدس
لا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شئ متوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجرى مجراه فى باب الحدود
للتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان فى الاطراف والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة فى ظلمة ظلماء فلا بد من
قائد يقودها ودونه يضئ لها موضع قدمها وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك النور هو الحدس بذلك فهو
فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه غايته القصوى
هو القوة القدسية التى وقع فى وصفها قوله تع يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء فى الامور وسرعة
القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكيت الذبح وشاة مذكاة اى يدرك ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهو عبارة عن التنبه
لشئ قصد تعريفه ولذلك فانها تستعمل فى الاكثر فى استنباط الاحاجى والالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل
وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر فى النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالى الا ان النفس لما كانت محالا لذلك المعنى
الخاطر جعلت خاطرا تسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص
جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على القوة التى تدرك هذا المعنى وهى الواهمة واعلم ان الوهم
عند التحقيق ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هو عقل يضاف الى صورة خيال او حس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى
الامور الجزئية المحسوسة والخيالية اذ العوالم منحصرة فى الثلثة فالنفس اذا رجعت الى ذاتها صارت عقلا مجردا عن الوهم وتعلقه
الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات محضة وبالجملة الوهم ليس الا نحو توجه العقل الى
الجسم وانفعاله عنه والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات
قوة وضعفا ثم ان المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق على العلم ايضا اسم الظن كما قاله المفسرون فى قوله تعالى
يظنون انهم ملاقوا ربهم ولهم فى ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس ما دام فى الدنيا بالاضافة الى علوم الآخرة
كالظن فى جنب العلم الثانى ان العلم الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله فى قوله الذين آمنوا
بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا
من البرهان كالعلم بوجود الشمس للاعمى وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة
النفس متحدة بالمفارق العقلى الذى هو كل المعقولات لا يوجد له مثال فى عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين فى الجسمانيات
ومنها البديهة وهى المعرفة الحاصلة للنفس فى اول الفطرة من المعارف العامية التى يشترك فى ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات

وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا يحتاج الى وسط لا يحتاج الى شيء آخر كاحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة انها مرتسمة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية مقيدة متصلة بها قائمة بها قائمة بها محفوظة ما دامت يحفظها فاذا ذهلت عنها غابت ثم اذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيطة الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبي ص الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وذلك لانه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش ومنها الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراي فالراي للفكرة كالآلة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي الغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وقد نبه الله تع عليه بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله ص بقوله كما هو المشهور ان من امتي لمحدثين وبقوله ص اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ويسمى ذلك نفثا في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى

افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال تم المجلد الاول من كتاب الاول من الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية في شهر جمادى الاولى سنة ١٢٢٢

وارجو من الله ان ينفعني به وسائر الطالبين في الدنيا والآخرة بمحمد

وآله الابرار الاخيار الاطهار والحمد لله اولا وآخرا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين ونستمد

المرحلة في علم الطبيعي ان الترتيب الطبيعي وان استدعى تقديم مباحث الجواهر واقسامها على مباحث الاعراض واقسامها لكن
اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا يبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان معرفتها شديدة المناسبة
لان يقع في علم الالهي من علم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة
واقسامها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون **اما المقدمة** ففي بيان عدد
المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية هي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل
وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يظهر الا بحجة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت
كل من هذه العشرة في معنى ذكر هو اول ما يجب في الجنس الثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب لا تكون
اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانات يشار بها الى معان كلية كما في الجوهر والكيف الثالث ان يكون الوصف الثبوتي مقولا
على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجودات لا في الماهيات والوجود غير داخل في الماهيات الرابع ان يكون
داخلا فيما تحتها من الانواع لا عرضا خارجا الخامس ان يكون تمام الماهية الجزء المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان
منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين برهان على هذا بل الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية
وهذا فاسد لان التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل سخن متسخنا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب
السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل ان يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طالبا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعا الجوهر
والكم والكيف وجعل النسبة جنسا للسبعة الباقية وان يتهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلاها خمسة هذه الاربعة والحركة
ولا حجة على الحصر فيها يستقلها او لاتم بتبين وجه الخلل فيها ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب التحصيل
حصرها في اربع وهي الاربعة المذكورة قال واذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة لم تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم
لانها ليست نفس الكم وان كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء مقدرا كونه كما بالذات وليست بكيفية فان الكيفية هيئة قارة لا تقتضي
القسمة ولا النسبة لذاتها وان عرض لها النسبة الى المحل **عقدة وحل** اقول هذا الكلام كما يرد نقضا على الحصر المذكور يرد على
الحصر للعرض في التسع حيث انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين يجب حلها والحل ان الحركة هي
عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا ماهية لها الا الكون المذكور والوجود خارج عن الماهيات الجوهرية والعرضية والطبيعة التي
يلحقها الجنسية لا يجوز ان يكون خارجا عن ماهية الانواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن ان تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان
وحدتها قد تكون جنسية ونوعية وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في الخمسة
ان يقول الماهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور فان لم يتصور ثباتها وهي

الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة واما ان يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة
والتجزي او لا فان اوجب فهو الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في اخر التقسيم ولا يميز ان عن كل واحد من اطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز
عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها لا تحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن
حيث انها لا تحوج الى اعتبار تجزء امتاز عن الكم واشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشاركات الاربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ
في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد الى اخر هذا الكلام **بحث اخر معناه** اعلم ان النسبة
ليست لها مستقل الهوية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ولا ايضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين
وكل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عما عداه فلا يمكن اخذه
طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها جنس ما هي نسبة له او
نوعه فيكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا الا بتسامح ولا يستقيم الا بان يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة احد هذه الامور فاذا تقرر
هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يوخذ معها المكان من النسب وكذا مقولة متى وهي نسبة شيء الى الزمان
بجنسه ونوعها باعتبارها اخذ مع الزمان جنسا لكل نسبة يوخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب الماخوذة مع الانواع انواعا منه
وما يوخذ معها اشخاص الزمان اشخاصا مندرجة تحت مقولة متى ولا تندرج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه
المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطؤ داخل في قوامها لا امكن القول بان النسبة جنس لهذه
النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان والمكان ولنقل الاجزاء التي لذوات الاوضاع ونفس الكيفية التي في ان ينفعل وان يفعل
وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالقميص والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل
ذلك القول بان كون كل الشيء منسوبا وان استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للاول غير داخل في تلك الستة فان كون الشيء في الدار مثلا
هي نسبته التي هو بها اين ومن هذه النسبة ليست اضافة بل اينا ثم اذا اعتبرت التكرر وجدنا الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو اين
ان يصير معقول الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث هو محوي وذلك حاو لا من حيث هو ذو مكان بل من حيث هو محوي حاوية فيعرض له
الاضافة وكما ان كون الشيء ابيض اضافي شيء اخر وكونه اشد البياض شيء اخر وكذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه ماهية معقولة بالقياس الى غيره
شيء اخر والاول موضوع للثاني من حيث ان يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة تكون لطرف واحد والاضافة
للطرفين وثالثها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها فان قيل
هنا امور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول البسيطة
المشتقات كالابيض والحار وامثالهما وكذلك الاعدام كالعمى والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان كلا منها من الامور
وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات وكذلك حكم المشتقات والمركبات لان الوحدة معتبرة في
تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما الوحدة
فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة
عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية واما الشيئية والممكنية من الامور الشاملة فلا تحصل لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي
لقائل ان يقول ان الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانهما عرضان لا يقتضي تصورهما تصور شيء خارج عن حاملهما ولا يقتضيان قسمة ولا نسبة
في اجزاء حاملها والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علم وجه انه فاسد واعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان
الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ للكم المنفصل والنقطة مبدأ
للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ نفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة ليست مبدأ الا لقسم من الكم وهو المنفصل
والنقطة ان ثبت مبدئيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى
عن اخرين انهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف
وذلك باطل لان الماهية الواحدة يستحيل ان يتقوم بجنسين وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم خروج هذه الامور عن المقولات العشر ولكن
لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الدعوى ان كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احد هذه المقولات

فالبسائط كنفس الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خارجة عن القدح في الحصر كما ان من ادعى ان اهل
المدينة عشرة انوام فاذا وجدنا انواما بذواتها غير متميزين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدنيين وراجعها عن كيفية انقسام هذه
المقولات الى انواعها فلا بد من تحقيق ان قسمتها الى اقسامها هل هي بالفصول او بالعوارض ونسبتها الى العوارض ايضا قد يكون مطابقا
للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان الى قابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق قابل لقسمته الى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم
الحيوان الى الذكر والانثى

الفن الاول في مقولة الكم واثبات وجودها ووجود اقسامها وعرضيتها واثباتها وفيه فصول

فصل في تحديد

الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاول التقدير والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء
من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة والخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث
يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى
يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه وحركة امكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين
للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة من نوعهما ولا يخفى هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة ويجعل عروضه للمقدار
كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام انما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى
ان يكون ذلك المعنى مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل معد مستعدا لما بعد المحل له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول
الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يكون في مكان فهي لا تبقى مع السكون الثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بواحد وذلك لانه
قد ثبت كما سيجيء ان الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل وكل جسم صح
ان يتوهم ان يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار فاذا تقرر فنقول كل جسم قابل للتضعيف
الى غير النهاية والتضعيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة ومتناه
في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو متناه في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل للتعديد فاذن الكم
مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا
بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا يشاركها غيرها فيها فبعضهم اقتصر على الاولى في التعريف فقال الكم عرض يقبل المساواة
وعدمها او هو موضع كذا والمساواة لا يمكن تعريفها الا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا وبعضهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول
القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخ
في الشفاء بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاد يعده فانها صحيحة لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه
وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه

فصل في الفرق بين المقدار والجسمية

وذلك من ستة اوجه اربعة منها
مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة
باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع ثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة
على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا تكعب لم ينقص مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة فنقول انك ستعلم ان المساوي قد يكون بالفعل
وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس بموجود بعد والوجه
الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب
حكمة الاشراق بانه كان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كلها مشتركة في كونها مقدرة فان اشتراكها في الجسمية مع
اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة اعراضا زائدة
على مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والخصوص عرضا اخر وذلك محال والا لزم القسم المحال كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل
بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة
في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه اندفاعه
الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدارا للبعض عادا له وبعضها مقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العادي اكثر ما لا يخالف
المقدار المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه

الرابع ان الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا لو وقع خلا فيه لاستحالته ويبرد فينتقص حجمه من غير انفصال شيء منه او وقوع الخلا
كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف
على نفيه الوجه الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة
عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارضه على وجه اولى والسادس الخط والسطح
غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا اجساما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته
وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه وربما انفك بعضها انفكاكا عن الجسم بل عن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة
واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فان الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعين الدوائر والخطوط فيجب
ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام
الجسم وقد لا يعلمان من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك فيهما والجواب انه من علم الجسم جوهرا مركبا من
الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بحقيقته
ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا الصحيح ان يكون الهيولى مجهولة عندما يكون الصورة معلومة لكن الجرم
وجب تغايرهما فكذا اذا علمنا الجسمية وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة

حكمة مشرقية

ان الذي افاض علينا
من بحر فضله ان عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا مهدنا اولا ان كل ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون
احدهما مقوما له ومكملا له يعينهما مبادي ومقومات ومكملات للاجرام ايضا وكذا اقسام احدهما يدخل في اقسام الاخر فاذن لو كانت
الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الاخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى مقومات فصلية ومع انضمامها
الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي هي بلا شرط يكون معنى غير تام مفتقرة الى فصول اخرى
بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى انواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر الى صورة كمالية
كالعنصرية وبعد انضمامها الى اخرى كالنمية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلين كلها من
الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل
او في الجوهر المنفعل المتكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي من حيث هو نموه او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق
الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي يجب ان يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يتحصل امره لا يكون جسما تعليميا وسطحا وخطا فانها
من العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم انه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما
وكذلك كل منها اذا تحصل تحصلا اخر يجب ان يكون تحصله من باب العلل والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت
او منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم
وبهذا يعلم وجه اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا

فصل في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل

الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه
وحاله بالاضافة الى مقدار اخر فالاول فصل الكم وله تعريفان احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحد المشترك
والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين
والثاني وهو المعنى الاضافي وهو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون
مقدارين نهاية احدهما ملازمة لنهاية الاخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم
الى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابت الذات قار الاجزاء او لا يكون فالاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد
واحد وهو الخط او ما له امتدادان متقاطعان على القائم وهو السطح ويقال له البسيط او له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو
الجسم التعليمي وهو تمام المقادير لقبوله القسمة الى الجهات الثلث ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازلا من فوق
والسمك لانه ثخن صاعدا من اسفل وقد ترسم المقادير الثلثة على وجه اخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة
على البسيط والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف ما اخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل

لا تحقيق فيه اما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر ان قسما
الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل بل هو قسم من السطح مع اضافة الى المحوى عند القائلين
بكونه سطحا وسيأتي تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل
فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان منهما بقي الباقي اربعة وان كان
من الخارج كانت الجملة ستة ومن المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل يتركب من المفردات وفيها من المفردات وهي احاد وكل منها
واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد او يؤخذ بانه شيء معين كانسان وشلث في ذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد
لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في ان الوحدات هي التي يتالف منها الذاتيا
كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عددا مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض وبهذا التحقيق ظهر فساد
مذهب من ظن ان القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين تارة هو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب
من المقاطع وينفك بمجزئه فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدارا او عدد وصار له بسبب جزء بعده والمقطع الحرفي
ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصة للوحدة لكونه ذا وحدة فاذا لم يلتفت
الى العارض والتفت الى انه من حيث هو كيفية مسموعة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة ولا واحدا والا لكانت الاشياء كلها بالذات
واما الثقل والخفة فالذي عرض في حكمهما امران احدهما قبولهما المساواة وعدمها والثاني قبولهما التجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساواة
في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان الاخران قيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل
لاحدهما انه زائد وللاخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعية وهي من باب الجوهر او الميل الذي هو العلة
القريبة للحركة وهو من باب الكيف ومع ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني فلان قبول التجزية
كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذلك وهو بسبب ان حركته في الزمان من نصف المسافة للاخر او في المسافة في نصف الزمان للاخر لعروض
هذا المعنى بسبب تاثيره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان **فصل** في تقسيم اخر للكم وهو انقسامه الى ذي وضع وغير ذي وضع الوضع يطلق
على معان ثلثة احدها كون الشيء مشارا اليه بالحس او بالقوة والاشارة تعيين الجهة التي تخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا
المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها معنى اخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن ان يشار الى اين هو وثالثها معنى يشتمل
عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى بعض في جهاته وهذا الوضع لا بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى
الثاني فصل الكم وكانه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكانه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال
اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي هو من باب الكم ولا السطح ولا الخط فنقل هذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى
فسمي باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع
اما الزمان فقط لعدم الاقتران بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له والشيخ ابطل
هذا الوهم بانه ان عنى الوضع الذي من المقولة فربما اوهم صدقا وليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء وضع وبين ان لا يكون له وضع قار
كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار وكما ان الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون الجسم ذا اين وان اخرجته عن ان
يكون ذا اين قار فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم
المتحرك وان تحرك فان الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد محفوظة
وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى الجهات العالم ومن عادة القوم ان يذكروا ههنا معاني الطول وهي ثلثة ومعاني العرض وهي اربعة
ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة وهي انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الاول اعني
نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط ولجعل الباب وان اريد سائر المعاني فهي كميات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهوماتها
عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي اولى **فصل** في الذي يكم بالذات وانما هو متكمم بالعرض وهو على وجوه اربعة فاولها
ان يكون امرا موجودا في الكم مثل الامور التي عددناها وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد في
المفارقات والماديات واما المتصل فيوجد في الماديات وهو ظاهر وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا

العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض
بحسب انقسامه الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض فهو
كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر والمساواة واللامساواة من جهة الزمان وقد يوصف بهذه الاوصاف
من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كمية بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل وعريض وعميق بسبب حصوله في
محل في الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء يقال عليها الكم بالذات فيقال للملك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان نفس
القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان الزيادة
في الشدة يوجب انتقاص في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة اذا وقع الفراغ عن تعريف
الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه واقسامه **فصل** في ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه
ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يتقوم احدهما بالاخر ولا يقوم به وثانيها انه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لا يقبل
الزيادة والاثنان وان كانا في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين ولكن الالف ليس ضد الاثنين لعدم
غاية البعد وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس للعدد كذلك فان الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات
يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه الا بان يفسد ولان موضوع الاثنينية غير
موضوع الثلاثة واما المتصل فليس للمقادير الثلاثة الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للاخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلا
منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لا بد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الاخر
والثالث ان موضوعها القريب ليس بمتحد **شكوك وازالات** س الزوجية كمية مضادة للفردية ج انها ليست من باب الكم
لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف لان الفردية ليست وجودية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد
ولان موضوعهما ليس واحدا س الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان ج هما من باب الكيف وايضا هما فصلان لا يمكن تبدل الخط بالاخر
الا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد س المتصل ضد
المنفصل بمعانيهما كميتان ج هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من
اقسام الكم بالذات بل بالعرض على ان احدهما عدمي اذ الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر او بحسب جنسه
كالفلك س المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات ج هذه اضافات في كميات لا انها
في انفسها ومع انها كميات على ان امثال هذه المعاني يتحمل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف س المكان الاعلى ضد
المكان الاسفل ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد ثم الحصول في الفوق والحصول في السفل
متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بما هو مكان ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافتان فالفوق فوق بالقياس الى ما تحته وكذلك
العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها **فصل** في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قالوا الفرق بينهما وبين
الازدياد والنقص من وجهين احدهما ان الزائد على شيء في الكم على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى مثل وزيادة ولا الاشد من اخر في الكيف
لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان الكم في حد نفسه بحيث يمكن
ان يشار فيه الى شيء وشيء اخر مباين له في الوجود او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على اخر من نوعه او جنسه يجب ان يكون
بشيء من بابه فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك الثاني
ان التفاوت بالازدياد والانتقاص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان بينهما غاية الخلاف اقول وهذا
ايضا فرق يجب بمعنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا امر راجع الى مهية الكم ومهية الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي
الاخر فيهما مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد
تسمية قال الشيخ في الشفاء بعد ان حقق ان لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعني بهذا ان كمية
لا تكون اعظم من كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها ولا احط واشد خطية اي اشد في انها
ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد من اخر اعني الطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا

لانهما عدم الزوجية خ

ولين

لا يكون اشد في انه سواد من آخر لكن وجود هذا اشد واكمل من وجود ذاك كما ان وجود الخط الطويل اكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور
يرجع الى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا والوجود يقال انه اشد واضعف واتم وانقص كما علمت واعلم ان هذين الوضعين اعني نفي
التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا بعض اقسام الكيف لا ضد له وانما الخواص المساوية للكم هي
الثلاثة المذكورة اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه **فصل** في اثبات تناهي الابعاد وعليه براهين كثيرة
نذكر منها ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج
من مركزها خط مواز لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له فلا بد في
الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى وامكن وقوع الخط الخارج
من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية ابدا قبل المسامتة مع التحتانية لان المسامتة
مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين او بين الخط الموازي وموضع ميله لانهما كالمبادلين المتباينين
دائما فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية الا ويحصل قبلها مسامتة اخرى بزاوية اقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة
غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول نقط المسامتة لكن التالي محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن
لحدوثها اول آن حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر **شك واندفاع** ومن اكابر المتأخرين من
قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المسامتة كسائر الزوايا من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون للنقط المسامتة
نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها
فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند ميلان احد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها
اولى نقط المسامتة اقول هب ان الزاوية ليس لها اول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حال اول يبتدئ وجودها منه متعاظما الى ان يبلغ
كسائر الامور التدريجية الحصول فعلى هذا ان حدثت زاوية المسامتة تدريجا كان يجب حدوث خط من ميلان نقطة التقاطع الذي بين
الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدث من سيلانها بل لتلك الخط المفروض اولا
اول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وان لم يكن لها او للخط المذكور اول بالمعنى الآخر يعني اول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية
وما بازائها من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدء واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين
هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا ا ب
غير متناه اما من الطرفين او من طرف واحد على التقديرين نفرض فيه حدا وليكن ج وحدا آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب
ازيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية
فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع او يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا وج ب ازيد من د ب بمقدار ج د المتناهي
فيكون المجموع اعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو خلف قال الامام الرازي على هذا البرهان شك يعسر حله وهو تطبيق نهاية الناقص على
نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلثة احدها ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته او يتحرك الزائد
بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان يزداد الناقص او ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما
ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص وح يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى محاذيا ثم لا يزال ينتقل تلك
الفضلة من جانب الى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المط لان الحركة غير ممكن فيما لا
يتناهى مكان عنه وعلى الوجه الثاني لا يلزم منه محال اذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويا للآخر وعلى الوجه الثالث للخصم ان يقول يبقى تلك الفضلة
ابدا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي الى حيث تزول فاذا هما ممتدان الى غير النهاية ولا يلزم منه جعل الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة
موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد للمط اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم
انه غير ممكن لكن حركة الجزء الى الناقص ممكن فانه يتصور فيه ان يخلي مكانا ويشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد
الناقص وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المط لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد اذا صار بعد نقصانه مقدار متناه

غير مساو للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فلان تلك الفضلة المحاذية قدر متناه لانه بمقتضيه مقدار ج د فاذا حصل التطبيق
فيما سواها مع المتناهي نعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها وههنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب
لان المط حاصل بما دونها **اشكالات وانحلالات** فلنذكرها على صورة السؤال والجواب س الانسان كما يشهد فطرته بامتناع
حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك
في الاوليات ج لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نم ان الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نم ان الوهم جازم بوجود البعد
الغير المتناهي غاية الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر س انا اذا وقفنا على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد الى خارج
العالم اولا لا يمكن على الاول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ج لا يمكنه ذلك
لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله هناك يشبه باحوال مثالنا
عالم المثال س ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا ازيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع من هذا الحيز ولو قدرنا ازيد بذراعين
لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا فخارج العالم احياز موجودة هي مقادير او ذوات مقادير ج هذا مجرد وهم وهمي لا حاصل له في
الوجود فلا عبرة به س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لاختصاص نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل
غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى بالامكان عن بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها
جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض لا استحقاقات فيجب الايجاد ج الموانع قد تكون
في خارج الماهية لعدم اختصاص المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فان الجسمية وان لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري التام للفلك يمنع ان
يكون نوعه الا في شخص واحد س هذا الشكل في جزء من اجزاء الفلك حيث طبيعته طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة
بالقياس الى اجزائه فيحتمل عدم التناهي في اعداد ما يشابه تلك الاجزاء ج ان جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له
مقداريا لا انحوا بتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد الوجود متغاير بالاعتبار انما
الاجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هو جنس س الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون الكون بداية
ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية ج لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة
في احوال مختلفة س المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي في العظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما
فضلا عن الظن فكيف باليقين س كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه وان كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل
كذلك لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه وان امتنع وجود عظم غير متناه ج ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة
فلان تقسم ذراعا الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص
من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما
عدم الصحة فان وصول الجسم الى كل حد العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة فيهما الى شيء خارج عن المقوم كما هناك
فان الزائد انما يسبب مادة تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب موادا جسمية غير متناهية او حيزا غير متناه وكلاهما ممتنع س الحركة القطعية
موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود
اجسام بلا نهاية ج هذا غير مستحيل عندهم انما الممتنع وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية س ما ذكرتموه
من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى ما مضى فانها اقل من المفارقة من هذا الزمان الى ما مضى مع كونهما غير
متناهية ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما التي لم يجتمع كالحركات والآنات
او اجتمعت ولا ترتيب لها لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد اشكل
على كثير من اهل النظر هذا اذ لم يشترطوا في احتمال التناهي امكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة ووقعوا بسببها في ضلالات كثيرة
فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن اذ لو بقيت لكان عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان
التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى ابدانها ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي
الحركات والانفعالات وان اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاض توجد

من الوجود كان ذلك لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزايد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن الشبهة ان العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم ان اجزاء
الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من يركب العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على
ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم
يمكن حصوله في احياز غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالضرورة والحركات المستقبلة باسرها حركات اهل
الجنة غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا امتنع هذه المعتقدات مع اعتقاد اتفاقه صار اجماعا منعقدا
بين العقلاء على ان الغير المتناهي ما يجوز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم
بها الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء ويبقى
من الزايد بعده وهذا انما يجب ان لو فرض وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزء من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص الى حد يكون
بعده للزايد شيء بازائه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين من احدى الجملتين على جزء واحد من الاخرى كاستحالة وقوع
جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احديهما فلا جرم اذا اشتغل جزء من احديهما بمماسة جزء من الاخرى استحال اشتغاله
بعينه بمماسة جزء اخر من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقص الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائد او عدده واما
الامور التي لا انطباق بينها الا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احدى الجملتين بقوته الخيالية بازاء الاخر من الاخرى
يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان عقولنا ونحن في هذه الدار لا تقدر على
افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف الا في هذا الشرط واما الشرط الاخر وهو الحصول فسنتكلم **هداية** في تحقيق معنى
اللانهاية في الحوادث الماضية او المستقبلة اما الماضية فاذا قلنا للاشخاص الماضية انها غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من
الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها
اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول وهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع
القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة
لكانت اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص
الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية
ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية والعدولية الا ان يقال ان الموهوم من جملة الاشخاص الماضية
بحيث اي عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب الى واحد غير مسبوق بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح لان الحكم السلبي لا
يقتضي وجود الموضوع فيصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية العدد ويكفي لصحة هذا الحكم ان يتصور الاشخاص بوجه اجمالي وكذا القسم
الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه واما النظر في الحوادث
المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد منها ممكن
الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها وعدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال الاشياء التي في طرف
الكون انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة كل
بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلان انها ابدا واصلة الى حد معين فهي متناهية الى ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا
فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي هي بالقوة واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون
بعدها شيء اخر والحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يستحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى
النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة **فصل** في بقية احكام اللانهاية وفيه مباحث البحث الاول
ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى نفس العدد وقد يعنى به ذو العدد
ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدء العالم وهو باطل اما اولا فلان انها معنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخ
اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هنا طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون

وايضا

من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني في ان
الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة
فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لان الكل صورة
تمامية او ذو صورة تمامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هيهنا يخرج اللبيب ان هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له
في نفسه لا بعالم آخر وهو صورته التمامية وفعلية التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير
متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون متناهيا في بعضها فذلك اما بمقتضى طبيعة او لقسر
قاسر فالاول محال لان الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخ اما ان افادة القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محددا
من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف وكبيرا بالتلطيف والتسخين على التقديرين فان ذلك الجسم اما ان يكون غير متناه
بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر وسيجيء بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدد من جانب دون جانب الى الجهة الفارغة
عنه فلا يخ اما ان يخلى من الجهة المقابلة او لا يخلى فعلى الثاني لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وان اخلى فالجهة الغير المتناهية صيرت متناهية
ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة محل محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية
لم تكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع من الحكمة المشرقية ان الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون
متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية
وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير والتاثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال
البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا لا في زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فعلى الاول فرضنا جزءا ان يفعل من جزء من الفاعل فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة
ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي الى قوة المتناهي لان الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها
اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كان
نسبة انفعال الجزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من
انفعال الجزء الاكبر الكاين لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر والمحال فاذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابله من جهة الانفعال
فصل في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام اخرى بين الثلاثة اما الاول فقالوا الاشبه في ان المقادير المتواردة على
الجسم مادته كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهيته او للوازم مهيته او لامر عارض فعلى الاول والثاني يلزم استغناء هذه
المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقرة هف اقول وهذا انما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير متشككة ولا متفاوتة الافراد
في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف من الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص
والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية
لا يلزم اتفاق افرادها في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل واما الشق الاخير وهو ان
التجرد لامر عارض فقالوا لا يخ اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالان في محل اخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما
مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان
مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وان كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول
بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا
في الوجود والا فلاحد ان يختار الشق الثاني ويقول ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن وان المهية
المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا يقتضي شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود ويحل عند التحليل كساير
الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين حصل له بصورة اخرى
محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك لان حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم **عقدة**
وحل عرشي ولك ان تقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لانه مقدار مجرد فاعلم ان الخلاء على تقدير وجوده ليس بمجرد

مقدارا بل مقدار انه وضع واقع في جهات العالم والمقادير في انه لا وضع له بحسب المعنى وتقدم الفرق بين الوضع الذي في مقولة والذي يوجد في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان ولم يعقه يحصل في خياله او في عقله فيمكن وجوده في الخارج الا المانع والمانع انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير ان يلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ولا يوجب الخيال الا متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن الاحوال المادية من الالوان والصلابة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما الانفكاك عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلثة يمكنك ان تتخيله بالاعتبارين جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بالعرض فيه لجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعته نوعه وثانيهما ان الجسم البسيط الكري اذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا بالكلية لنصفه ومخالفا في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلثة الباقية فهي فرع وجودها فان من الناس من انكر كونها وجودية لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلثة فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه بحيث يفرض فيه بعدين على التقاطع القائم واعتبار انه يقدر ويمسح ويشكل ويكون اعظم من اخر او اصغر او مساويه لا انه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزم من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف ولو كان مضافا لا يكون الا مقدارا وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا ولا كما بل مقداريته انما هي باعتبار ما يخالف به سطحا اخر ولا يمكن ان يخالفه بالمعنى الاخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض اما كونه نهاية فلما انه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه ولما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تامل واما المعنيان الاخران فنقول لما ثبت انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبة الى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل نسبة ذلك المعنى نسبة الفصل الجنسي لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لا ان احدهما عرض والاخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات الا كونه نهاية للخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما الان كلاهما يزول ويطرء على الجسم الطبيعي وهو بحاله ولك ان تستدل على وجودهما بانا نجد الاجسام متماسة والتماس ان كان بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون باطرافها وما به التماس يجب ان يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المثلثات فان اشكل عليك وقوع الملاقات بالعرض فاعلم ان الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجه ان السطح والخط بالاعتبار الذي هما بطرف عدميان فعلى هذا صح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فاصل بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح بالعرض واعلم ان ما ذكره القدماء من ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط يرسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو اما من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخيل بان نفعل النقطة في الخيال خطا بفعل الحركة وفي جهة اخرى سطحا بفعل الحركة في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم متقدم على البسيط المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته **فصل** في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما ان الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك انما يتمدد الى جانب وبان ينقص من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال تعرض المادة بها المقدار دون مقدار والاستعداد ايضا من باب الامكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها او بقسر قاسر وكلاهما يرجع الى صورة نوعية مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريدها عن المادة ولواحقها اما في الخيال او في عالم اخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخرويا تم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقامة

والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن ان يكون خط واحد موردا للاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان لهما وكذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة من تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزءان كان الاخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور ونعلم ان النقط اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن التلاقي فانقسمت وان لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان لا يحصل السطح من تاليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد شيء تستبعد دينه او مقداريته صفة بين الشيئين من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس رسم اقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل عرضه تمييزها عن المقادير والا فالرسم صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز لها عما سواها فلا بد من قيد اخر فقال النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم او لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية الخط اقول ولا ينتقض بنقطة راس المخروط ومركز الكرة لان الاولى ليست نهاية الا للسهم المخروط لا الجسم او سطحه كما توهم بعض المتاخرين والثانية لانفصال الاقطار المتقاطعة ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد وقد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان واما احوال الزاوية فنؤخرها الى الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الان **فصل** في المكان وانيته الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا واثباتا وتنويعا وتقسيما والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه وان يسكن فيه وان يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هناك وان يكون مقدرا له نصف وربع وان يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان المكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان ويتسلسل الا الى نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن شيئا اخر لان المتمكن من قام بالمكان فيجب ان يكون هو الحاوي لا المحوي حجة اخرى لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه وهو ليس بصحيح لان العلة التي هي احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التامة للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك والخاص صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتالي مح والجواب اما عن الاول فبان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر من المحوي واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نسلم ان المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الكائن في شيء اخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نم كون المحتاج اليه منحصرا في احد الامور المذكورة فان الشيء قد يحتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وان كان شرطا غير هذه الاربع وعن الثالثة ان النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه وعن الرابعة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم يدعون البداهة وهو اولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الامور فنعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها انا نشاهد جسما حاويا ثم يغيب بعينه جسم اخر حيث هو فالبديهة تحكم

بان للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك
يستلزم وجود المكان وفي الكل محل تامل واعلم انه ذكر بعض العلماء وجها انضبط به المذاهب في المكان وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض الامارات
ليس بخارج عن الجسم وحواله فهو اما جزء الجسم او لا فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءه ولا شك انه لا بد وان يكون اما
عبارة عن بعد يساوي اقطاره واما عبارة عن سطح من جسم بلا قيد سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهب بانه الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة
يتوارد عليه الصور فيكون هو هي والزاعم بانه صورة بان المكان محدد حاصر والصورة محددة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل
الثاني فلا ينتجان واتضح الاول بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدد
حاصر وكل محدد حاصر فهو صورة بضم الكبرى كاذبة والذي دل ايضا على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة
والهيولى والصورة لا يتركان وثانيها ان المكان يطلب بالحركة وهما لا يطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي
ولا ينسب الى المكان **فصل في تحقيق ماهية المكان** قد علم في الفصل السابق انية المكان فنقول في تحقيق ماهيته ان الجسم لا شبهة في انه طالب
للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم ولا منقسما في جهة بل اما في جهتين فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز
ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز
ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديا والا لزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول
واتباعه كالشيخين وغيرهما واما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطن والرواقيين والاقدمين وتابعهم المحقق
الطوسي فكانه جوهر متوسط بين العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كاحاطة
الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة بالجسم والروح بالبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد ايضا بالامارات كما ستعلم واصحاب البعد
منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا الكل
جزء جزء منه باي جزء فرض ومنهم من احتج عليه ولهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك
الاول ففي وجهين الاول ان اختلاط الامور اذا كان منشا للاشتباه فانما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا واحد
فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف
الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني ان كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فلوجوه
الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء
عليهما متحركان فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهاية
المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانا والثالث ان المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد
لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم جسم والخامس ان النار بكليته تطلب مكان الفوق
والارض بكليته تطلب مكان السفل ومحال ان يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه يستحيل ان يحصل بملاقاة الجسم بكليته
اي بذاته لها فان المطلوب هو البعد على الترتيب والسادس انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام
التي لا مكان لها كجسم طولي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين ومقعران منطبقان
على محدبين فيهما وفي تمام دوره نفوذ وتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم والسابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع
نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا انتقص منه
شيء مما فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسم اقساما متوازية لكن المساوات بين المكان
والمتمكن لا بد منه وللقائلين بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان
مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الارض
فانه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي ويمكن الجواب
عن هذا بما لا يخرج عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين الماهية من غير

لو كان سطحا لم يكن له

فتدبر

امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين واحدهما عارضا
للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح والجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية وربما احتجوا بانه يجوز ان بين طرفي الاناء شخصان من البعد مع
ان الماهية واحدة والاشارة واحدة يجوز كون الشخص الانساني المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا
كثيرة بل غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة اثاره ولوازمه واسبابه فاذا كانت واحدة كان واحدا واذا
تعددت كان متعددا واثار البعد ولوازمه غير اثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو
بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت لا امتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعدد فان فرض عدم دخول جسم اخر فيه عند
خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بان ذلك البعد امر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له الا بواحد من الخصوصيات فاذا
البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه الابعاد المفارقة اما متناهية او غير متناهية
والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود فيكون متشكلا وذلك التشكل اما لذاته
او بفعل غيره فان كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اتفاق
المشتركين في الماهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله فاذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له
وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل بالتفرد وذلك ممتنع فبقي ان يكون بسبب المادة
فاذا المقدار مادي فيكون جسما فاذا البعد جسم هذه حجة اخرى لهم انا نشاهد الاجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة بينها
يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى والصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها
في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما ستبين في موضعه واما الصورة فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا او يتكاثف
فيشغل حيزا اصغر مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم انها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها
واما سائر الصور والاعراض فلا يشغل الاحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار
فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل اقول الترديد غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من
التداخل المجموع مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة والذي يؤيد هذا انا نتخيل مقدارا اعظم من مثل العالم بمجموع ما فيه من
السموات والارضين ونتخيل مقدارا اخر اضعاف المقدار الاول او مثله داخلا فيه وهكذا نتخيل في بعد فيه بحيث لا تمانع
فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة متقدرة
لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا صلى الله عليه وآله انه راى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في
عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وراى امته ليلة المعراج وقد انسد الافق بوجوه
افرادها وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح
مجردا وان كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله ان المانع من دخول الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار
بل بشرط المادة والسر فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع
الفعلية الا ان الكم المتصل في قبول التعدد فاذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل قوة الاتصال فاذا
اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الانفصالية فكذلك في شأن الجسم ان يحل مكانا ولا يحصل ذلك الا بزواله مع المكان الاول
وكما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لاباء المكان عنهما بل لاباء احدهما عن الاجتماع مع الاخر كاباء اجزاء كل جسم
ان يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادة لا غير ثم من امعن النظر يجد ان لكل جسم طبيعي يجد ان في جبلته طلب
المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك لما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم
ان يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمتنع حصول المحوي فيه الا المماسة له ويمكن
الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وان كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة
الا ان المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة الى ان يتصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع
وغيرهما فالمكان ان كان بعدا او امرا نسبة الجسم اليه كحال الحركة فيه كما ذكرنا في بحث الحركة فوجد من الاين الذي يتحيث المتصل المنطوي

على ان المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو مطابق للحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا
يتصور فيه تقدم وتاخر الا بحسب انتقاله الى السطح ولا للنسبة اليه اذ لا يستحيل كان الاستلزامية الى السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات
ولان زمان الحركة فوق زمانى من السطح وهذا ايضا يرشد الى كون المكان بعدا **فصل** في الرد على القائلين بالخلاء وهم
طائفتان والاكثرون منهم زعموا ان الخلاء امر وجودي اي ليس امرا موجودا قال الامام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم
كونه امرا وجوديا فنقول انا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا اما الذي يوهم كون الخلاء وجوديا وان بين
ذينك الجسمين ابعادا فذلك وهم كاذب كما ان من يوهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهم باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي
والذي يدل على القول الاول ان الجسمين اذا فرضا بحيث لا يلاقيهما فقد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع
والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهرا ممتدا في الاتجاه وهذا بخلاف الابعاد الموهومة
خارج العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي يدل على بطلان مذهب الفريق الثاني فان الاول الخلاء اما يمكن ضمه وتقديره
كما هو من خواص الكم هو اما كم او متكم والكم اما منفصل او متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله من وحدات غير متجزية
وكان يستحيل ان يطابقه الجسم القابل للانقسام الى الحد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع والخلاء
اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او نعت وضع بالعرض فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلاء وان
كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء صرفا وهذا المقرر اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم
ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال ان يوجد لا في المادة فيكون جسما وفي ذلك لا سيما قدمنا ان تجرد كون الشيء
مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع واما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث اذا فرض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا
للابعاد والمفروض خلاف هذا وهذا اولى مما قيل فيه لا يخ اما ان يكون الخلاء حالا لا في المقدار او المقدار حالا فيه او يحلان في ثالث
فعلى الاول يكون حالا لا في المادة لان المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا على الثاني لان محل المقدار
مادة وعلى الثالث كان الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذي فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل
حجة اخرى ان الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال ان يكون متحركا او ساكنا والتالي مح فالمقدم مثله بيان الاستلزام ان الخلاء لا يخ
اما ان يكون متشابه الاجزاء او مختلفها والثاني مح لان ما يخالف جزء جزء لها ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان لزم فاللزوم
اما النفس ماهية الجزء او لامر زائد عليه الاول بط لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه في هذا المفهوم كيف
واجزاء المتصل الواحد متشابهة في الماهية والثاني ايضا باطل لان لوازم الماهية مشتركة بين افرادها وان كان وجه التخالف عارضا
فالعرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع
مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فح لا يكون له سكون طبيعي ولا حركة طبيعية
وبهذا ثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادي لاستحالة ان
يختص احد المتماثلين بحكم دون الاخر اقول وهذه الحجة لا تفيد اذ لا بد من ان لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة فيجوز ان يكون مطلوب
المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان لشيء واحد امكنة متشابهة ان يمتنع سكونه في واحد منها فان امثال هذه المواضع
ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال اجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من
اجزاء العنصر الواحد في جزء حجة اخرى وهي المعول عليها ان الجسم اذا تحرك في مسافة فكلما كانت مسافة ارق كانت الحركة
فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد ان تكون
في زمان لانها قطع مسافة منقسمة الاجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم في ملاء على تلك
المسافة وزمانها اطول من غير زمان المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
في ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقته عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان
الحركة الثانية لما قررنا ان زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب ان يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر
زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه فان فرضت رقة مسافة الثالثة

على نسبة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها اقل من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع
من الحركة لا معه واعترض بان الحركة انما لزم من اخراج الحركة من ان يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها
من المقاومة وذلك بط لان الحركة من حيث انها قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء
فالحركة لذاتها تستدعي زمانا ولذلك حركة الفلك في زمان وان لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول
الزمان فاذا ثبت ذلك فالحركات الثلثة متفقة في اصل الزمان الذي باذاء اصل الحركة وهو حاصل الحركة التي في الخلاء واما
الذي باذاء المقاومة فلا شك انه ينقص لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة اصل الحركة وما في الساعات باذاء
المقاومة كالتسعة مثلا فاذا اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر
تسعة ساعات اعني تسعة اعشار ساعة لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم من هذا التساوي بين ما
ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك مما اورده صاحب المعتبر واستحسنه الامام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل حجة
اخرى ستاتي في مباحث الحركة ان الحجر اذا رمي قسرا الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك افاده قوة تحركه الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات
الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا يرجع الرمي لا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن
كذلك علم ان المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملاء في العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على انه لا بد من وجود الهواء
في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون في خللها خلاء كثير وبعد منتهى حركتها الى السماء ايضا خلاء صرف **فصل**
في ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاول ان الاناء الضيق الراس المملو من الماء اذا كان في اسفله ثقبة ضيقة
ينزل الماء منها اذا فتح راسه ولم ينزل اذا اسد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول
الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبنزوله ايضا اذا كان نصف الاناء فيه هواء فمندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة
مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك الى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمة الماء ودخوله من نواحي
الثقب وان تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل الاسهل فالاسهل ولا يمنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل
على الطبيعة من تعظيم حجم الماء الثاني ان الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله
الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب ان للخلاء
قوة جاذبة كما ستبطله ومما يؤيد ذلك انه اذا افرط الانسان في مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا
المحجمة على السند ومصصناها فانه يرتفع السندان بارتفاعها الثالث انا اذا دخلنا راس الانبوبة في قارورة وسددنا الخلل
الذي بين عنق القارورة والانبوبة فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل وان ادخلناها تنكسر الى الخارج وان
مصصنا المجوفة تنقلب هواءه نارا وربما تشق الرابع لو امكن في نزل الماء من الاواني الضيقة الراس ولا يلزم الحاجة الى صعود الهواء
داخل الاناء فكذا الاواني النفاخات والبعابيق ولاصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية او ايجاب حركة
بقية لانتقال السموات من مواضعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو سفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه جو
خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطحه لسطح جسم اخر يلزم منه تحقق اجسام بلا نهاية وهو مح وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاذيه
جسم اخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تامل واقوى متشبثاتهم انا اذا رفعنا سطحا املس واقعا على سطح املس مثله دفعا متساويا
دفعة عند الحس فلا يخ في الحقيقة اما ان يرتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس
سيما في الحجر والحديد مثلا او يرتفع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من
الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيهما اذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فلم
ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج ان يمر بالطرف او لا لامتناع ان يكون في الوسط دفعة بلا اماد
او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان او ان يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا
كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك وهو المط وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك السطح
الاملس وما يرفعه من السطوح فلا يخ من خشونة ونضاريس وان خفي ذلك على الحس وربما تمسكوا بعلامات اولها ان القارورة

لا اشكال ح

بطلان خبر

فيكون متصلا بالعرض

الخلاء

اذا مصت مصا شديدا وضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقب في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل
الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها لو الصقنا احد جانبي الزق مع الاخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب
شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطابقين عن الاخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول مسيلة
في زق مضموم الراس بحيث انسد ملتحم فيه الهواء فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى اناء مملوا من رماد يسع معه
مملوه ماء فلولا ان هناك خلاء والا لاستحال ذلك وخامسها ان الماء يملأ شرابا ثم يجعل التراب بعينه ثم يجعلان معا في ذلك
الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في التراب خلاء انحصر فيه مقدار مساحة الزق والا لاستحال ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه
لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا ما
يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذا المقادير قد تكون طبيعية وقد تكون
قسرية والمادة الواحدة يجوز ان تقبل مقدارا اعظم بعد ما قبلت مقدارا اصغر وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت
المادة شديدة الميل للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا قبلها برد الماء تكاثف عود الى مقداره الطبيعي فيتبعه الماء لضرورة الخلاء
وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انضغاط
ملاء الزق او انبساط محيطه او انقلاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس المسيلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس
بانه يجوز ان لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحس للحس او يكون التراب بعضه فيخرج منه بخارا وهواء او يتكاثف فيصير اصغر **فصل**
في ان الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان فيه قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني (ان له)
التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الاواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة لها الى فوق ويدل على بطلان الاول ان
ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص بعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما المبثوث في داخل الجسم او
في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول مح لان كل واحد من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب
خلاء بل بمحرك آخر فاذا تحرك جميع الحركات بمجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا بسبب ما يحركها الا بسبب آخر والثاني ايضا لان محرك ما
يتركب من الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة المركب لا بد ان تكون علة لاجزائه واما على الثاني فنعلم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا
يصعد الى فوق فاذن لا ينفعل من الخلاء الاجسام بتخلل الخلاء بين اجزائه فرجع الى ان بعض الاجسام مقتضى طبعه ان يتباعد بعض اجزائه
عن بعض فيلزم هرب الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو بط لان التجانس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة
وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب مح وان كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع
وحركة الجسم الى فوق لا بد وان يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي لحتى يكون مطلوبا بحركته اليه ثم ان لم
يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا
وبعد الآن لا يكون ملاقيا له الا ان يقولوا ان الخلاء يعطي للجسم قوة محركة محركة الى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء **مذنب** زعم
المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم ويمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الجسم الاسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه
بل سطح الاسفل هو المكان مع انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح
منه ومن الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان ويقولون كما ان سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة واحتجوا بان الفلك الاعلى
ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية
وهذا دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مر بالاشارة
اليه ومن الناس من ذهب الى ان مكان الجسم جسم محيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه ان يكون المكان من قبيل الاضافات وان لا يكون
للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست احاطته للابعاد الجسمانية ولا يلزم
انطباقه عليها احاطة وانطباقا الذي وضع بذي وضع آخر وعليه براهين تناهي الابعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم
كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي الى ان ينتهي الى بعد هو آخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج
الى مادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا يقال

الاشارة الحسية بل يقبل الاشارة الخيالية ويشبه ان يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو اخر الابعاد الوضعية وبالعرش
الذي استوى عليه الرحمة الالهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين من
احد الجانبين وهو الاعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية وابعادها المادية كالخيال
الذي فينا فانه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره
المادي لاجل ضعف وجوده ابتداء فاذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته او قائل عن قوله
وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد وسنأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد الفن الخامس
في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام **المقدمة** في رسم الكيف وتقسيمه الى انواعه الاربعة اما الرسم فاعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين بكون كل منهما
فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل انما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المركب من العرضية
والمغايرة للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف لما تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا تعرف الا بعد معرفة موضوعاتها التي
هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة الى هي اجلى فقالوا كما هو المشهور انه هيئة قارة لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل وعن ان ينفعل (فائدة)
وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية للقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضية
لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء اما متغير
او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد
الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات
التابعة الذوات فلا حاجة الى الاخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يفيد تصورها تصور
شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به
عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة
الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين
بنفسه ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا بين كل منهما يوجب تصوره
تصور شيء آخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير عن الكيفية بانه لا يلزم من تعقله
تعقل شيء آخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصورنا الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم نشترط ذلك بل
ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب
وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل
كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب الاضافات فلا بد ان يتصور المنسوب
والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا تفيده الا ان يقرا الاول منصوبا
والثاني مرفوعا وح لا يلائم هذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملنا عبارة ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون (التعريف)
تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة
من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة
الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ (مغني)
في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هو عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي
القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض
النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانه لم يلزم من تصوراتها تصور غيرها الا ان تصوراتها

معلولة وتصورات غيرها ويدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرج الوحدة
والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته يمنع الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة
وحدة المعلوم واما انقسامها الى انواعها فيختص بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادية
والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص
طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول وان كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه
ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال
وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص بالجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه
اي جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا او السواد يلقي شبحه اي مثاله على الغير لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا التثقيل فان الرازي
وهذا يجري منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما
من هذا الباب ذكره في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا اقول وسنعلم الجواب
عن هذين الاشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي هذا يضع الكيفية المختصة بالعدد
يعني من جهة انها تتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال العدد مما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا هي الرياضيات
بان من جملتها البحث عن احوال العدد وهو مما يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا
عن حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس بواسطة الابدان وربما يدفع بان العدد
الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالمساحة والجمع والتفريق
والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بانه
يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة
بحيث تستغني عن النفوس اما الذي ذكروه في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطرق اربعة الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما
مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهي اما ان تكون محسوسة او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات
ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة وان لم تكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا فالاول هو
المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وذهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو
المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كانت بطيء الزوال كالحلم فهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية
جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا هي بنفس الاستعداد فلا جرم بان ما يكون كذلك لابد وان تكون كيفية نفسانية لانه
دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما يحث بصدد عنها افعال على التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره
حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل والثاني اما ان يكون متعلقا
بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث
اما ان تكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون فاما ان هو بينها انها استعداد او هو بينها انها فعل فالاول هو
الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات الرابع ان الكيفية
اما ان تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة
او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة وهذه الطرق الثلث
هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء ولكل ضعيفة منها **القسم الاول في الكيفيات المحسوسة** وفيه خمسة ابواب **الباب الاول**
في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول **فصل** في خاصته وفي تقسيمه وسبب التسمية اما الخاصة المساوية التي تم
افراده فهي انها تفعل في موادها اشباهها بشاركها في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا والبارد يجعل غيره باردا والالوان تقرر
اشباحها في البصر وقيل هذه الخاصة غير شاملة لخروج الثقل والخفة ولانه ذكر الشيخ في فصل الاسطقسات من طبيعيات الشفاء
في بيان انه لم يسمي الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل

غيره يابسا فعلى هذا ما تأن المحسوسات الا نفيا ان ميل نفسه بها اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فعلم
شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان
فعله في جسم التحريك وليس ذلك بثقل معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسم وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك
وبينه في مادة الجسم حيث ان الاول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي
وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه نفي كونهما فاعلين مثل نفسهما في المواد
لا في القوى اللمسية وقد صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان
وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثيرة لا يحتاج الى البيان
واما التقسيم فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس
عنها اولا ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة
العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة قد تكون تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد
وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شان الحرارة المطلقة
ان يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها اذا احدثت على انفعال
في امور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها بقصر زمانها وسرعة زوالها منعت عن اسم
جنسها واقتصر على مجرد الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيفيات الاجسام نفس اشكالها وبانها نفس الامزجة زعم بعضهم
ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض من بعض
الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية
بالفعل وان تجزت بالفرض وهي على اشكال مختلفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الاثار الحاصلة
في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو محرقا الى عدد كثير لكون اجزائه صغارا
شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف
الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات والحواس انما ينفعل من الاشكال لا من كيفية اخرى وهذا المذهب بسهل الدفع فان مثال الحواس
صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء ايضا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب
ثم الذي يميز اللون عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فاحدهما غير الاخر فان قيل المحسوس الحقيقي هو الحاصل
في الحس فيجوز ان يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر قلنا الاثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل
ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا انبعث القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صور الشيء ومثاله
لابد وان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الاشكال ولا
تضاد فيها بجهة اخرى قالوا ان الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا
ان الانسان الواحد قد يرى جسما واحدا على لونين مختلفين بحسب موضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء ومرة على لون الذهب
بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر في فم الصفراوي مر وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال الحواس ولاختلاف
الاحساسات لاختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا
بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل لاشتراط
المقابلة فيها لا ان المرئي هو الوضع وليس الاحساس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الاحساسات المنفعلات
واعلم ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين واذا كان على حد آخر ومجال آخر
كان لونا وطعما آخر وليس سائر الكيفيات التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا آخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شيء من

الالوان ملونا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغاية فهي امور غير الامزجة

الباب الثاني

في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد ادخل في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب في فصول

فصل في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود في الحرارة انها كيفية فعلية محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات اي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء فاذا فعلت الحرارة فعلها الاولى يحدث بتخلخلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الاجزاء تكاثفا من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وبمعنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها الاعم دائرا ما اعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الامام وبالجملة فالخاصية الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضي به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية عن النارية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا اختفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف الغريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدثت تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت تجربة سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد والتفريق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل اما انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب تفرقه واما انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات ايضا كما في بياض البيض وصفرته انا لا نقول اما تفريق الماء فليس كذلك بل اذا احالت جزء منه هواء وقع التفريق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان يختلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزاءها الارضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض سائر الاجزاء الباقية الرمادية واما الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير خصوصا اذا اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منها الى التصعد جذبه المائل الى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية واما عقد البيض فليس جمعا له بل هو احالة الى قوامه ثم ان النار يفرقه عن قريب بالتقطير ثم اعلم ان هذا التعريف وكذا نظائرها اعني التي للمحسوسات ليس بحد فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لانه التعريف باللازم البين ينتقل منه الذهن الى معنى الملزوم وههنا ليس كذلك فان من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر خواصها وآثارها بحيث يميزها عند العقل عن غيرها بعد ما افاده الحس ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يأول كلام القدماء بان وجود الحرارة اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة اشبه بالوجودي من فعل البرودة لان السكون والجمود اشبه بالعدم من الحركة ولان الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس

المخالفات

على ابدان

على ابدان فتفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية

فصل في مبحث الحرارة الغريزية وانيتها ربما يتوهم ان الاطلاق للحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لانه لمفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب للطيف التصعيد وان كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة والتشكيك فيه اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على صفته الحرارة وان لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت فيها صفة الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار فان القوى تعرف بافاعيلها والاثر من جنس المؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحلل فليس بحار واختلفوا في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية ام لا قال الشيخ في القانون الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصية للبرودة فانها انما تنازع وتعادي الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك يقال الحرارة غريزية وحكي في الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الاسطقسي واعتبر ذلك بتأثير الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع النارية وتتبعها الروح جسما الحيا نسبته من المني والاعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع حر الغريب لان الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب تدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزء والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل افعالا لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين ان يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وامرضتها زمانا ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحرق بدنه بالنار او يسخن بالاهوية الحارة او بالحميات فالتي تقاوم هذه الاشياء المقوية لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة بعد اشرافه على الاحتراق والفساد ما هي اهذه الافاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور الاسطقسية كما هو المذهب المنصور ام هي صادرة عن الاشياء وعن البرودة التي لا فعل لها الا العقود والسكون او عن النفس والنفس لا يعقل الا بواسطة القوى والكيفيات فما ابعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كل منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة من شأنها الاحراق والتفريق وايضا الحار الاسطقسي كما في الاسطقسات بطبائعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتئام فالذي يجبرها على الالتئام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام النفس او الطبيعة اياه اذ قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يتم الا بشيء من هذه الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة فكما ان طبيعة النار حارة بجوهرها كما انه مقيد بجوهر وجودي الجوهر فكذلك مبدء الحرارة الغريزية نفسا كان او طبعا طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حارا والذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وذاته بالحقيقة نار اخرى اجل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس

ولا يقال البرودة غريزية

فالطبيعة والنفس جازتان عن بيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه
الجمهور بل هي من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت والفساد لكونها واجبة بالذات ثم قد تعدم ولا توجد لا انها تموت وفرق بين الفساد والعدم
كما انه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن اذهان اكثر المشتغلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في ماهية
الرطوبة واليبوسة وانبهما ما ورد في كلام بعض المتقدمين ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه ورده الشيخ بانه لا الالتصاق
لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا اشدها رطوبة فاليبوسات والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول
للتشكل وتركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل
الغريب وتركه وقال الامام الرازي بان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق اذ لا شك
ان الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا من الماء وان عنيت به شدة الالتصاق او كثرة دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام
الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب بل الالتصاق
عرض من باب الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة
الانفصال ولو سلم اعتراض الشيخ لم يبق على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه كلامه ولهذا لم يوجد هذا التفسير
في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة
الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة
رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة
الالتصاق اعني البلة ولا مانع فرط اللطافة الا على راي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار
ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل اذا اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا
صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلنا لو اوقد الف سنة فداخله الهواء بحاله ومنها انه بمقتضى هذا التعريف كان
الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت وخلط الهواء بالتراب ليس كذلك فليس رطبا هف
والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع ومنها انها توجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا
صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي
قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بحسب الاعتبار الا انه يشبه
ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما
اليبوسة فربما يقال في تحقيقه ان من الاجسام ما يتفرق اجزاؤه ويتحرك بسهولة اما الضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض واما التركيبه
من اجزاء صغار مع صلابة كل منها فالاول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فيظهر
الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انهما فاعلم انا قد اشرنا الى ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون
الجسم سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مر واما
اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة
ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه
مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه انهما سواء فسرت بالقابلية او بعلة
القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان تكون صفة زائدة على الجسم اما على تقدير كونها قابلية
والقابلية عدمية فظاهر واما على تقدير كونها قابلية والقابلية وجودية فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات
لان شان الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس ايضا واما على تقدير كونها علة للقابلية والقابلية

وجودية فلانه لما كانت قابلية الجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستدعي علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية وهي
عدمية فلعدم الحاجة اليه اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء
عند كونه معتدلا لا حر فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبته وجودية كان الاحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء
واعلم ان الشيخ مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد
بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق اعني البلة وهذا احسن والله اعلم
بالصواب **فصل** في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء
والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون التخلخل
مشابها للطف بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر الحجم والرقة ايضا تستلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن
وهي بالالتزام ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به
فيهما ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل
الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار الجسم الى قوام ابل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجما
اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض
عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المعتبرة فيهما بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك انهما
غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة فيلزم خروج الرطوبة من الكيفيات الفاعلة فيهما مع ان اثبات ذلك
مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي والاولى ان يبقى سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال
هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية غير بسيطة
المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش
ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة فاعلم ان هيهنا رطبا ومبتلا
ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمجاورة الرطب فان
نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة **فصل** في الثقيل والخفيف فيه مباحث الاول ان الشيخ قال في الحدود
الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدأ المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو
والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية وتعدم عند كون الجسم في حيزه
الطبيعي ولان المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها وثانيها ان لمن اثبت عن الملاء الغدان يقول الحلقة التي يجذبها الجذبان المتساويان
حتى وقفت في الوسط لا شك ان كلا منهما اثر فيها بمنع عن تحريك الاخر اياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لانها
الى جانبي العلو والسفل وفعلها الوتر فالى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوة النفسانية وثالثها ان الخفة
والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن
الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع
ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله او لسـ قوله بالطبع ليس مكررا
كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول
الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور ليخرج
عن الثقيل الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء
كان نفس المدافعة او ما به المدافعة ورابعها اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات والجهة الحقيقية
اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل النازل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي واما النفساني فقد
يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات وخامسها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام عندما يكون في
احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة اقناعية فضلا عن البرهان

للميل الأمل

اول

اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولابد عند عدم المانع وسادسها ان الميل قد يراد به نفس
المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي او النفس عند الارادة
باستخدام الطبيعة وكما ان من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه
البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي
على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء احدهما ما قال في الفصل الذي يبين فيه ان بين كل حركتين سكونا بالفعل ولا تصغ الى قول من يقول
ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل
الى اسفل البتة بل فيه مبدء من شانه ان يحدث ذلك الميل اليه اذا زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة
القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطله مصاكات كانت يتصل عليه بما
يخرق به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري
ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها بمعنى الامكان الاستعدادي المقابل للفعل واما الحلقة الساكنة مع انها المجذوبة الى الجهتين
فيحكم بوجود استعداد يعبد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئيهما القريبين وسابعها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية
كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية بل الجوهرية كما وضح في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة
ينقسم الى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك فينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل
النبات الى التزيد والى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة الى المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند
اندفاعه الارادي الى الجهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكل عند ناسب الطبيعة
سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقسورة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف
الاجسام في قبوله والتعصي عنه بامور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى بحسب
الطبع اكثر تعصبا وامتناعا من قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا والاختلاف العرضي اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالنملة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك وثامنها انه
كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة يتحرك بحركة بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احدهما بالذات والاخر بالعرض كحجر يحمله انسان يمشي فانه يجد ثقله وهو
ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر
بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف اما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالاكبر
اشد ميلا من الاصغر وفي الكيف كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع
كاندماج الاجزاء وانتفاشها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسري فبحسب ما اشرنا اليه اذا
تقرر ذلك فاعلم انه اذا طرء على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري وتقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر
وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فيأخذ
الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث
الطبيعة ميلا مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا
من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما شاهد في الحجر المرمي
حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تاثير غيره حيث يبطل به البرودة
المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا مكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه
فتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة

في الكم

والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائما ذا ميل واحد
شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري
للحجر وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين
الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي يجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و
البرودة غير ممكن لان بعض الاضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها وتاسعها انه هل يجوز اجتماع الميلين
الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب اما الجسم الابداعي الذي وجد على كماله الاتم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في
حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان
الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قوتها الطبيعية في قبولها بالغة الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها
حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في سبيله فلا يبعد ان يحصل معه معاون من ميل خارج
يوجب سرعة حركته وعاشرها ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى
السفل والخفيف الى فوق وغير الطبيعي مختلفا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى باسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى
اعتمادا واحدا بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض آخر الى انها
متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لازما كان او مختلفا غير باق
وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الالوان والطعوم وقال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما المولد لها
الحركة فانه من فتح بابا او دحى حجرا فانما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح ولا الحجر فالحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد حركة
في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل ايضا بان حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع
الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا
يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا واشتغال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كان والا لزم
الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس
فالاقرب لمن قال بالتوليد ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها
بعضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد
عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الالام بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا تقرير
مذهبهم في الميل واما على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف والشدة والضعف
يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه وانما الباقي في كل جسم بشخصه هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما
الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو
بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء
الحركة بل استحالتهما لان المستدعي للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في زمان
الوصول الى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل وحادي عشرها ان الميل هيئة قارة وان وقع في بعض
افرادها التدريج وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجا بالذات كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لا بد من وجوده عند الوصول
الى الحد ومطالعه غير منقسمة في الحدوث والوجود فوجد غير منقسم كان في آن وان استمر قبله او بعده ايضا وثاني عشرها انه لا تنافي
بين الثقل والخفة اذ الثقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الاخر فالوصفان
الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يجتمعا حتى يتفاعلا وقد علمت ان السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة
انما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما متعددان لا مجتمعان في ذلك الزمان
الا في الطرفين ففي آن اوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى ازالته وفي آن آخره كان اول زمان الميل الطبيعي
وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري **فصل** فيما يظن دخوله في الكيفيات الملموسة وليس

منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وانما يقع الاشتباه في مثل هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على ان المحسوس ليس مجرد الوضع بل ما يلزمه من صلابة او لين
او حرارة او برودة او غيرهما فليسا من هذا الباب اما اللين فلضعف الانغماز الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تغير في سطحه بينهما
وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لانه موجود مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر
وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغماز وكذا الصلب فبامور بعضها عدمي وهو عدم الانغماز وبعضها وجودي
فيه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئا منها اما العدم فظاهر اما الشكل فقد علمت اما المقاومة
فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال
والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية واما
سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين اوائل الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع اخر
حين الشغل بذكر مباحث الاجسام الطبيعية واما الكيفيات المذوقة وان ناسب ان تردف بهذا المقام لكن المذوق تلو الملموس
لكن اخرناها لكون البحث عنها مختصرا جدا ولنا ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استمدادا من فاعل الخير والجود ولسبيل
لافاضة العلم واكمال الوجود

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول

فصل في اثبات الالوان ذهب
بعض الناس الى ان لا حقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فانه
لا سبب هناك الا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور و
الزجاج الشفاف واما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض هو راجع الى النور والسواد
الى الظلمة وباقي الالوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولاجل هذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة
وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضا وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها وحدوثها باسباب
اخرى التي هي باستحالات المواد واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثالثة الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يحصل البياض
بغير هذا الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فيه انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور اللون ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير
اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى
بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ
فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماآن فينعقد فيه المحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب
ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه
يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها اختلاف طرق الاتجاه من
البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركب السواد والبياض الا
في طريق واحد ولم يكن الاختلاف الا بالشدة والضعف لهما ورابعها انعكاس الخضرة والحمرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن
اختلافها الا لاختلاط المشف بغيره لوجب انه لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة هذا
تلخيص ما افاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب بين السواد والبياض
اقوى منه لا انهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع نظر لجواز ان يقع تركب
السواد والبياض على انحاء مختلفة وان يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد والعجب ان صاحب كتاب المواقف فهم عن
سوء فهمه او سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول فيه بيان سبب البياض في الصورة المذكورة ان اختلاط الهوا

بالمشف

بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة
حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان قولهم للاسود انه غير قابل
للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق اذ كذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ
المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن اصحاب الاكسير انهم يعملون نحاسا اكثر ابيضاضا من كلس
ونديمه مصعد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة
البياض عارية عن اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني اقول لا شبهة
في ان القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون اخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر
الالوان بلا فرق فان فرق بان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف
الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي منه ولا ينسلخ العدمي وربما
احتج بان محل البياض يقبل جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان
الصغرى كاذبة لانه يقبل ما سوى اللون الابيض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان الجامع
للفعلية منعنا الكبرى وهو ظاهر وربما قيل لو كان القابل للشيء يجب الانخلاع عنه لكان يمتنع الاتصاف به واللازم بط فكذا
الملزوم وهو مفسوخ بان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وذلك حق **تتمة** اعلم ان كل ما يحدث
من الالوان بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة المادة فهو لون طبيعي وكل ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة
مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين
موجودان لكن احدهما مادي حاصل بانفعال المادة والاخر من تعينات النور الحاصل ولاختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف
المظاهر ثم ان للقائلين بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين ومنهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب ذكروا في بيانه
وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة
ولا يخفى ان المشاهدة انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون
له حقيقة مفردة فلا **فصل** في النور المحسوس واعلم ان النور ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه
فيكون حقيقة بسيطة كالوجود متفننا بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية
والواجب تعالى نور الانوار غير متناهي الشدة وما سواه انوار متناهية الشدة بمعنى ان فوقها ما هو اشد منها وان كان بعضها كالانوار
العقلية لا يقف آثارها عند حد والكل من لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب
بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار فاختلفوا
في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى انه عرض ان يعلم انه ليس
من الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اياه اما بمقابلة نير واما بذاته وكذا ينبغي
على من يزعم انه جسم ان يدعي انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تاثير فاعل غريب فهو على تقدير
جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن
الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابههما وكالبرودة
الموجبة للثقل والكثافة والتسخين وامثالها بل لا بد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانتقال لكن انه جسم اشتهر بينهم ان
الزاعمين
النور اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك ممنوع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا
ينفصل اجزاؤها عنها دائما والا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها او تبدل اجزائها او كونها دائمة
التحلل مع ايراد البدل اذ تحلل عن جرم مما في كون اجسامها اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك ممتنع في الفلكيات
واما الذي ذكر في كتب القوم لابطال مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما من نحو الادلة انه لو كان النور جسما لكان
له حركة طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كما ثبت له والثاني

ان النور اذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تبقى او لا تبقى فان بقيت فهل بقيت في البيت او تخرج
فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو مح لان السد كان سبب انقطاعها فلا بد ان يكون سابقا عليه بالذات او بالزمان
وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كك وان لم تبق فيلزم ان يكون تخلل جسم بين جسمين
يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد والثالث ان كونها انوارا اما ان يكون عين كونها اجساما واما ان يكون مغايرا لها
والاول بط لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم واما ان قيل انها اجسام
حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا ايضا بط لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان
لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة
ازداد اظهارا والرابع ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع
الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة لاسيما والخرق على الافلاك ممتنع اقول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا
على حكمة الاشراق اما الوجه الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل ربما يوجد دفعة بلا حركة واما
الوجه الثاني فلقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل الجاعل اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فاذا
طرأ المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عند لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن
الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا والسر فيهما جميعا ان النور مطلقا ليس حصوله
من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها
وبين سببها الفاعلي الا بعد زمان وعقيب استحالة واما الثالث فما ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية
في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم
الشيء وحقيقته والا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم
معدوم ولا يعقل وجود معدوم والحل فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان
ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه ايضا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية والجسمية

فصل في حقيقة النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث انه
شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون
بانه كيفية اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الفجر مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهدنا ما هو اكثر
ظهورا من الاول وظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر كك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات
بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك اذا قوي البصر بنور السراج لم يرها وكذا النسبة
لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس
والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فيخفى
لونها لا لخفائه في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بالوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان
فلا جرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا بظهور تلك الالوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم اقول
لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال بانه نفس الظهور فهو لا يخ اما
ان يريد به الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني بط والا لكان الضوء امرا عقليا وانما يحث مقولة المضاف فلم يكن محسوسا
اصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور الذهنية لا يتوثر مثل هذا التاثير فثبت ان الضوء
عبارة عما يوجب الظهور فيكون امرا وجوديا لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على
ضوابط الاشراقيين عند معارضتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة
عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون.

والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما وجوه مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما اللون او صفة نسبية او غير نسبية
والاول بط لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في آن تجدده والثاني يوجب
كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور
فذلك نزاع لفظي وان ادعوا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا بط لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني
ان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان الضوء كل منهما صح انه لزم ان يكون بعض الضوء ضد البعض وهو مح لان ضد الضوء
الظلمة الثالث ان اللون يوجد بدون الضوء وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود
كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا المضيء اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء
واللون معا اذا قويا اعني بحمرة المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال ان يفيد لغيره لمعانا ساذجا فان قيل هذا البريق
عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل فنقول فلما ذا اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوؤه اخفى ضوء المنعكس اليه وابطله واعطاه
لون نفسه اقول اما الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شانها ان ينسب ويحتاج
الى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما ان
الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة
عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدم تمام الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري
وحامل عدمه على انحاء مختلفة وقد مرت الاشارة الى ضعف الادلة الموردة على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تراكيب الانوار
فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف ذاته بغير فيه
امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو ايضا مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم يكن غير
النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا ومع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخرى بحسب تركيبات
وتمزيجات كثيرة تقع بين اعداد من النور وامكاناتها وفعلياتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعداد من الظلمة اعني عدم ملكة
النور وامكاناتها وفعلياتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والمادة منبع
الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب ان يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي
تراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بان الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء
عين كل لون كما ان من قال بان الوجود عين الماهية لم يقل بان كل وجود عين كل ماهية ليلزم ان لا يطرأ وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود
فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها امور متضادة لكن بما هي الوان لا بما هي انوار كما ان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء
متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع ان الوجود والماهية وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع
ذكي واما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بادنى اعمال رويته فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف
اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور
الضوء واللون او قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان الكلام في مباحث العكس
طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء الى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لاجل صقالته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس
منه الى مقابله ليس الا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما لا اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه
فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه
حكاية منهما او من احدهما ايضا **فصل** في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي ان الالوان انما تحدث
بالفعل عند حصول الضوء وضوء المضيء ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء والا فرض كالقمر ويسمى نورا
اخذا من قوله تعالى والذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذا نور واللمعان هو النور الذي يستر لون الجسم وهو ايضا ذاتي
وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمرآة يسمى بريقا وربما يسمى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الارض
الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل

وكذا سائر
الالوان

للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا اولا وثانيا وهكذا ينعدم الظل
على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهو عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
لا ندرك شيئا فوجب ان لا يكون كيفية من الجسم المظلم ولانا قد نتخيل خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا اضافة قوة مكانية
لو يكن حالة الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا بل سلبا محضا واعلم ان الالوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة
عند الشيخ واتباعه والدليل عليه انا لا نراها في الظلمة فهو اما لعدمها او لوجود عائق عن الابصار والثاني باطل فان الظلمة عدمية والهواء
نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فاذا صار المرئي مستنيرا ادركته ولا يمنعك الهواء الواقف
بينه وبينك وقد يبان هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شيء آخر وهو عدم شرط الرؤية ويدفع بان اللون اذا كان في نفسه من الكيفيات
المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مرئيا ولقائل ان يقول لا شك ان اللون له ماهية في نفسه
ولذاته يصح ان يكون مرئيا فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم مراتب ثلث استعداد ان يكون له لون معين ووجود
ذلك اللون وكونه بحيث يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا اصل وجود اللون اقول والاولى
ان يجعل هذه المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره امكن
ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار قال تنبيه وربما يظن ان الظلمة من شرائط رؤية بعض الاجسام كالاشياء
التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لان المضيء مرئي سواء كان الرائي
في الظلمة او في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة واما الشمس فانما لا يمكننا ان نراها في الظلمة لانها متى طلعت
لم تبق الظلمة واما الكواكب واللوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا انفعل الحس عن الضوء القوي
لا جرم لا ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى وبالجملة فتصير رؤيتها غير مرتبة ليس لتوقف ذلك
على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة وفيه فصول

فصل في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف ونقر هو عنيف كقرع النقادة وقلع الكرباس فيحصل
من كلا الامرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع او انبساطه من القالع الى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد
للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث اصطدام بعد اصطدام مع سكون قبل سكون الى ان ينتهي ذلك الى الهواء الذي
عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعم آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشيء
منه ربما صرف عن الصماخ فابدته والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس او البصر فليس التموج
بصوت ولا القلع والقرع وايضا الشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور
الثلثة مجهولة فهي غير الصوت

فصل في اثبات وجود الصوت في الخارج لاحد ان يقول ان الصوت لا وجود له في الخارج
بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان
اثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب ان لا ندرك جهاتها كما ان اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث تلمس من غير
ان يدرك الفرق بين وروده من اليمين او من الشمال لانها لا تدرك الا حين انتهى اليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع
التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الاصوات علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ
واعترض بانا انما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ انما توجه من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع
القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر لانسداد الاذن
الايمن وله شعور بالجهة والثاني بانه لو لا ذلك لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف لكنا اذا سمعنا صوتين متساويين
في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان يظن اختلافهما بالقرب والبعد اقول لكن الاشكال باق بان المدرك والمحسوس لا بد
وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون ملاصقا له وهيئة الصوت وشكل التموج
وان كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها
بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كانهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فكلما احدث فيه شيء مما يمكن للنفس ادراكه لشيء
من الحواس من الجهات ومقادير الابعاد بعينها والجهة التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه

فصل في سبب ثقل الصوت و
حدته ومعنى الصدا والطنين والحرف سبب الحدة صلابة المقروع وملاسته في بعض الاجسام وقصره وشدة انحرافه في بعضها وضيق
منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل اضداد
هذه الاسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فان زادت الاسباب زادت المسببات على نسبتها وبالعكس واما الصدا
فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم صلب كجبل وجدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرده وينصرف الى الجانب الخلاف
ويكون تشكله كشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان يرجع القهقرى ثم يحدث من ذلك صوت هو الصدا واذا
تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانعراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع واما الحرف
فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت مماثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة
الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمعروض في عبارة بعضهم اقول والكل صحيح ووجهه ان نسبة تلك
الهيئة الى اصل الصوت كنسبة الفصل الى الجنس لا كنسبة العرض الى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد وانما التعرض في ظرف التحليل
العقلي لا في الخارج بان يمكن وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى بان يكون احترازا عن
مثل الغنة والبحوحة بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا فان الحدة والثقل من المسموعات
دون الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا
خفاء في ان هذا التعريف وامثاله التي للمحسوسات تعريف بالاخفى بل المقصود زيادة توضيح للهيئة الواضحة عند العقل وتنبيه على
خواصها

فصل في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى آني وزماني الحركات الثلث تعد عندهم في الحروف وتسمى
المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركات تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة وتسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد واللين لانها كانت مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى
صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة وليست الالف الا مصوتة واطلاقها
على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت
من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت
انما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة
تجانسها فلا يتصور الا حيث قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن وان كان
مرفوضا في لغة العرب وينقسم الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآني
وانما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الامرين وعروض الآني
للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند
التلفظ بواحد منها افراد متماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا واعلم ان الحرف الصامت مع
المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا الاول مثل لِ بالفتح او الضم او الكسر
والثاني مثل لا ولو ولي وقد يقال لمقطع الممدود مقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع والمثالث المقطوع
الممدود في الوزن واعلم ان الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة وعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع
فهي انواع متخالفة يختلف افراد كل منها بعوارض صنفية وشخصية اما الصنفية فكالاختلاف بكونها ساكنا او متحركا او منونا
او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما الشخصية فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ
به عمرو في وقت مخصوص وموضع مخصوص وايراد هذه المسائل انسب بالعلوم الطبيعية

الباب الخامس في الكيفية المذوقة

والمشمومات وفي اثبات عرضيتها وفيه فصول **فصل** في الطعوم الاجسام اما ان تكون عديمة الطعم او ذوات طعوم والاول
هو التفه المسيخ وهو اما عادم الطعم حقيقة واما عادمه حسا فقط فان النحاس والحديد وامثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في
اللسان فيدركه ولكن اذا احتيل في تحليله وتلطيفه ينفصل منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم
الحاصلة في افراده ثمانية تسعة اقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك
لان ذا الطعم اما لطيف الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل
في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف
فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة
وفي المعتدل التفه فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
باردة لان سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة
باعتدال فانها ان كثرت امرت ومما يدل على ان المالح دون المر في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول والعفص ابرد
ثم القابض ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة الشبه فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج
لها مالت الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان
في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض
ويسمى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه
في الهندبا ويشبه ان يكون هذه الطعوم انما يكون بسبب انها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية
ومن التاثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز فمن الطعوم المتوسطة بين الاطراف ما يصحبه تفريق واسخان
ويسمى الحرافة واخر يصحبه تفريق من غير اسخان وهو الحموضة واخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس
هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم واما الزائد على هذا القدر فاللائق بايرادها فيه علم الطب **فصل** في الروائح المشمومة
ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا من جهات ثلثة احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة
الرياحين وثانيها من جهة الموافقة والمخالفة كالطيبة والمنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما وثالثها ان يشتق لها اسم من شاكلتها
للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة كان الروائح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب اليها ويعرف بها فهذا اخر الكلام في احوال
الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فيجيء في القسم الثاني لهذا
الفن وهو البحث عن الكيفيات النفسانية ولنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام ارفع من هذا النمط سنعود الى ذكره وتحقيق
وجود اخر لها ولغيرها واثبات ان لها كينونة صورية بلا مادة في عالم اخر غير عالم الاضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم
المعاد وموطن النفوس الانسانية عند المفارقة عن هذه الاجساد

القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي للكيف القوة واللاقوة وفيه فصول

فصل في انواعه انواع هذا القسم من الكيفية ثلثة الاول استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى باللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصحاحية والصلابة والثالث استعداد شديد
على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة ويكون تمام الامر
المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكروا ان احدهما انه استعداد جسماني كامل نحو شيء من
خارج وثانيهما انه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث امر حادث بمعنى ان حدوثه مترجح به والثاني اولى من الاول لان الاستعداد من
باب المضاف اذ لا يعقل بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا الرسم متناول للاقسام الثلثة كلها
لان الفاعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و
القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث
حوادث مترجحة بها قال الشيخ في قاطيغورياس واما الجنس الاخر من اجناس الكيفيات التي هي انواع الكيفية العامة فيجب ان يتصور
على انه استعداد جسماني كامل نحو امر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة

صحيح ومريض لكن ثمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة احد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء ان يقبل
المرض او ان يصرع غيره فقط كيف كان بل ان يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة او يترجح لا قبول الصرع والممراضية والهيئة
الصارعية والهيئة اللاانصراعية والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمز واللين المترجح فيها ان ينغمز من هذا الباب انتهى ثم اعلم انه
لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا
النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فاذا اريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الامر الثالث
فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان ان القوة على الفعل لا يصلح ان تكون داخلة تحت هذا
النوع كما ذهب اليه الشيخ فيحتاج اولا الى ان يعرف اصلا كليا وهو ان جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لان كل ذات لها
حقيقة فلها اقتضاء اثر اذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها واذا فرض اضافة
قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان المجموع شيئا اخر ان
كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد لحصول ذلك الفعل ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه
او لا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعلية بل لانفعاله فليس للفاعلية
استعداد بل للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت مما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء
فاعلا بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا للشيء بعد ان لم يكن **فصل** في تحقيق ما ذكرناه بوجه
تفصيلي قال الشيخ في قاطيغورياس لمتشكك ان يتشكك في انه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث ان لا ينصرع او من
حيث يصرع فان كانت من حيث لا ينصرع يكون المؤنة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكد احد طرفي ما عليه القوة
الانفعالية في ان ينفعل وان لا ينفعل لكنه يعرض ان يضيع استعداده من حيث يصرع غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في
الاجناس الاخرى او يصعب وان كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى تتأكد وكانت تدخلهما ولسنا نعني بالقوة المصارعة
القوة الاولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل هذه ككمال الملكة من جهة مواتاة الاعضاء نسبتها
اليه نسبة شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الان المصارعة يجب ان يعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن
وامر في القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية تجعل المصارعة كمعرفة صناعة
الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية افعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة وما يتعلق بالقوة المحركة
فهو ملكة تحس بها تعريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالتان ان ضعفتا واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا
وليستا من الامور البدنية الصرفة واما الثالث وهو الباقي فهو امر بدني يعني هو كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا
من هذا الباب فقد زالت الشبهة ونقرر ان هذا الجنس هو استكمال استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد
الاستعداد لوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا بالفعل كالممراضية او شديد الاستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة
فان هذه القوة اما ان يستكمل احد نحوي التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة واما ان لا يتغير عنها وهي القوة الطبيعية
انتهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال لها اعتباران من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة ومن حيث انها
فاعلة بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال او الملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع فاجيب
كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوة الصرع اشد ففيه قوة الاضعف
حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الامرين حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الاخر اضعف فهذا الاختلاف اما ان يكون
في الماهية او في العوارض فان كان في الماهية وجب ان لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة
فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج واذا لم يكن الشدة موجودا اخر بل القوة القوية موجود واحد وهو بهيئة التوحد
مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت تلك الكيفية داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الاخر وان كان الاختلاف بينهما
في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة باقية يعرض لها الشدة لا لقوة
اخرى انضافت اليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها اشد تاثيرا وفعالة وهذا محال واما بيان انه مع بطلانه يفيد

المقدور

المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فان مثل الشيء اذا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء ايضا تحت ذلك الجنس ومما يحتج به ايضا على بطلان مذهبهم ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات لزم تقومهما بجنسين وهو محال فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس **فصل** في تحقيق ان اللين والصلابة من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في قسم الكيفيات المسببة الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والاخر اعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للاخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان لكن لاحد ان يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمي والاخران وجوديان اما العدمي فهو اللاانغمار واما الوجوديان فاحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لان علة الامرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي وايضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مفارقة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداد لقبول الحركة لا من جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه متكمم واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع ان يكون هناك كيفية اخرى تفيد هذه القابلية لان ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلة وجودية اذ يستحيل ان يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد ولا ايضا زوال وصف عن المادة اذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجودية حتى يكون زواله علة الاستعداد للاانفعال فاللااستعداد للاانفعال امر وجودي ففي هذه المعاني يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حل هذا الاشكال بان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او نسبية لو بشيء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه اي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لامر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة اخرى وهي مقولة ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والاخر بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكما فممنوع اذ لا نسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهي الانغمار وان كفيا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلا بد هيهنا من حالة وجودية هذا ما سنح لي في دفع هذا الاشكال لكن بقي شيء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان والامتناع والوجوب نظيرها فهي اما عدمية او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فبقي الكلام في امور هي مقتضية لعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية اخرى تسمى الاستعدادية ولعل المخلص عن هذا الايراد ان كون المادة بحيث يكون الامكان الذي فيه نحو القبول او اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية او شيء كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا رجحان لاحد الطرفين بخلاف هذه الاستعدادات فاذن لا ... وغير نفس الكيفية ولا داخلة في باقي المقولات **القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الانفس** وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم تكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول اذ لا تغاير بينهما بالذات فان الامر النفساني ابتداء تكونه قبل ان يصير وثيقا مستحكما يسمى حالا فاذا صار هو بعينه مستحكما يسمى ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا اقول من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الاعراض التي موضوعها النفس واما اذا صار العلم ملكة فلا بد ان يتحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرا نعالا لا مثل تلك الصور وامثالها والفاعل كيف يكون متحد الهوية مع المفعول كيف هذا الاستحكام كالنه لما كانا ولا حالا غير تحكم وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا فهما بان يختلفا شخصا كانا اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما او قدرة ما فحصول الصورة العلمية الثابتة لنفوس الافلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متاخري الحكماء وتوهم من

قبلهم انها امور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل فعلية وجود امور حاصلة وليست ايضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية ولا المحسوسة واما التي في الكتب فيشكل الامر فيها على ما تقرر في تقسيم الكيف الى انواع محصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة بل بهيئة لا تختص جنبها او يؤخذ لها قسم آخر فيقال اما حال او ملكة او امر آخر غيرهما ليدخل فيها الارادة الكلية لنفوس الافلاك وصورها الثابتة العلمية فيكون كالا غير استعدادي بوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل واما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعمأة ونحوها فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلا ذمقالة الا العلم فانه لشرفه وغموض مسائله افردنا للبحث عن احكامه ولواحقه بابا على حدة واما سائر الكيفيات كالقوى والاخلاق فيها نذكرها في فصول **فصل** في القدرة قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنى القادر مطلقا انه يصح منه صدور كل ما يشاء والا لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات وغيرها فرب قادر لم يصح منه الاصدار بعض قليل من الاشياء ولا اصداره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوية نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن اذا ضممت المشية اي الارادة اليها خرجت نسبتها عن حد الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد الجانبين اما واجبا ان بلغت الارادة الى حد الاجماع او راجحا ان بقي التردد واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي اذا قيست الى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية والمسببية بينهما وليست نسبة قدرة الله تعالى الى الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكان يترتب الفعل لا قوة وكان الفعل بها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي هي في الحيوان الى القدرة التي معها العلم والارادة نسبة النقص الى الكمال وكل ما يوجد في الناقص يوجد في التام الا ما يرجع الى القصور والفتور من الامور العدمية والامكانية فلهذا يصح اطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الاتم الاحكم بمعنى ان وجودا واحدا علم وارادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي ولو كان الشرط في القدرة ان لا يكون عين الارادة ولا مستلزما اياها حتى يلزم ان يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية المقدورة لا لوجود ولا لعدم اذ لا بد ان يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه او بعضه من المعنى الذي وضع التعريف به للقدرة فان التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة العدم لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد معها صدور الاثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة **فصل** في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وفسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي قيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون انما اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد وفي جعل القصد والارادة من الانفعال

الاختيارية نظرا اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بان البعض اختيارى دون البعض تحكم لا يساعده
الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق وتحقق الاجماع بالضرورة ومبادى الافعال الاختيارية ينتهى الى الامور الاضطرارية التى تحصل
من الحيوان بالايجاب فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار ويتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة
بالضرورة والاختيار فى الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقد تراد عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة
التى للاعضاء واما ارادة الله عند الحكماء فهو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف فى وجود
النظام الاتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة والعلم فينا ايضا اذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجى كالماشى على شاهق
جدار وضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين التى علم تأثيرها بالتجارب
واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلى سببا لوجود الكائنات **فصل** فى حد الخلق واقسامه الخلق ملكة
يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية والخلق ليس عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين
واحدة كما سبق وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل لانه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا
ولا يروى فى كتبه حرفا حرفا ويضرب بالعود ولا يروى فى كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد فى فعله اذا روى لان مبدأ فعله هذا بعد
احكام الملكة ليس روية بل شئ نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شئ يخالف الروية وان لم يكن يخالف العلم
فكثير من الطبائع كالطبائع الفلكية اذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شئ متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة
الفكرية وكانه حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للافلاك والمبادى خلق بل مبادى افاعيلها كلها طبيعة او عقل وليس الخلق
ايضا هو القوة المبدئية للفعل بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية وكذلك ملكة العلم للعالم ليس ان يحضر المعلومات
بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية
فهى من حيث انها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة فى العرف او الاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات
مما يوجب زوال كمالات اخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هى
الفضائل للقوة العاقلة التى للانسان واضدادها هى الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور
والجربزة الا وهى فضيلة لبعض النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم ورذيلة للانسان لمكان نفسه الناطقة واعلم ان
الحكمة بمعنى ادراك الكليات والعقليات الثابتة الوجود كمال للانسان بما هو انسان كلما ازداد كان افضل واما غيرها من
الملكات فلها طرفا افراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة فى المتوسط لا فى الطرفين اما الافراط فلان حصولها مضاد
لغيرها اعنى ملكة العلم الذى هو اصل الفضائل واما التفريط فلان عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف
عليها من تحصيل الجزء الباقى وهو الكمال العقلى واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التى هى مبادى الاعمال
الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الاول التى افراطها افضل ولكل واحد
من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهى الخلق الذى يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان
الطرفان رذيلتان واما العفة فهى الخلق الذى يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان
واما الحكمة فهى الخلق الذى يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان واشتبه
على بعض الناس وظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هى بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال ان الحكمة اما نظرية واما
عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق نفسانى يصدر منه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة واما اذا قالوا الحكمة منها ما هو نظرى ومنها ما هو عملى لم يريدوا به الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل التى
هى احد قسمى الفلسفة ارادوا بها معرفة الانسان بالملكات الخلقية انها كم هى وما هى وما الفاضل منها وما الردى منها ومعرفة
كيفية تحصيلها واكتسابها للنفس او ازالتها واخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة
الامور التى لنا مدخلية فى ادخالها فى الوجود واخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست عين الخلق بل متى حصلنا كانت
حاصلة لنا من حيث هى معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون افعال الحكمة العملية الاخرى موجودة لنا من حيث

هى معرفة

هى معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق والحكمة
العملية التى جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هى العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وافراطه ايضا فضيلة كما مر والحكمة
العملية التى جعلت احدى الفضائل الثلث هى نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق
بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة وهو مقابلة الجور فى اى جانب كان من
الاطراف وهى المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم **فصل** فى حقيقة الالم
واللذة الموجود من كلام الحكماء فى تعريف اللذة والالم هو ادراك الملائم وادراك المنافى وزعم بعض الاطباء كمحمد بن زكريا
الرازى ان اللذة عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن
لشئ من اللذات والالام وجود دائمى والتجربة ايضا يقوى هذا الظن فانا نشاهد ان جميع ما يعد من اقسام ما يقع به اللذة
فى هذا العالم انما غاية اللذة بها عند اوائل حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة او جاه لو شتهى
الطبع لا يكون لذته كلذة فقير يتيسر له شئ نزر حقير منها لا يعد فى الحساب معها الحادثة وكذلك قياس الالام فان اكثر الالام
بل كلها اذا دامت ولم يتجدد شئ منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب
والامراض افراح فى كثير من اوقات اتصافهم بها فلا بد لحل هذا الاشكال فنقول اما سبب هذا الظن فذلك من باب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات الحسية لا تتم الا بادراكات حسية والادراك
الحسى سيما اللمسى منه لا يكون الا بانفعال الالة عن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل
شعور فلا تحصل لذة حسية وغيرها الا عند تبدل الحال الغير الطبيعى فلاجل ذلك ظن ان اللذة نفسها هى ذلك الانفعال
واما بيان بطلان هذا الظن فلان الانسان قد يستلذ من النظر الى الصور الحسنة التى لم يكن عالما بوجودها مشتاقا اليها
سابقا حتى يقال بان النظر اليها يدفع ضرر الاشتياق والم الفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق
اليها ولا تعب فكرى فى تحصيلها كما فى عقيب انحلال الشبهات المشكلة التى قد تعب فى حلها حتى يقال بان الالتذاذ لها لاجل
زوال اذى الانزعاج الفكرى وكذا اذا اعطى له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يقال بان
حصول هذه الامور يدفع الم الطلب والشوق مع ان كل هذه الامور لذيذة فبطل هذا المذهب قال الشيخ فى رسالة الادوية
القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هى ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلو للحاسة الذوقية و
بالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة
او المتوهمة وكل كمال فهو امر طبيعى وبالعكس وكل شعور بامر طبيعى للقوة فهو التذاذ ما لها وربما يقع فى بعض القوى ان لا يلتذ
الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت فى كتاب سوفسطيقا ان هذا احد المغالطات اما بيان هذا فى مسئلتنا هذه فهو ان
من المدركات ما لا يدرك الا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فان الكيفية انما يحس بها ما دام العضو اللامس منفعلا
لها فى الكيفية وينفعل عنها فاذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به اذ كل حس فهو باستحالة ما او لشئ
لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التى هى اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتأذى صاحب الحمى
المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والاطباء
يخصون ما يجرى مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوى وما يجرى مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف وقد تبين ان السبب فى
عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو
حصول الادراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض ان كان اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس الامر كذلك
بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر فى القانون ان الوجع الاحساس بالمنافى وقال فى الفصل الاخير
من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وقال فى فصل العاشر من المقالة
التاسعة ان القوى تشترك فى ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة قال فخر المناظرين اللذة والالم

بديهيين

حقيقتان غنيتان عن التعريف اذ كان التصديقات المكتسبة يجب ان ينتهي الى تصديق غني عن البرهان وكذا التصورات
المكتسبة يجب انتهاؤها الى تصورات غنية عن التعريف وكما ان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان
بالمه ولذته فتصور هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان يكون غنيا عن التعريف بل ههنا بحث لا بد منه وهو ان
معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة اهي نفس ادراك الملائم او امر مغاير لذلك الادراك وبتقدير كونه مغايرا
لذلك الادراك اهو معلول له او لشيء اخر وان لم يوجد الا مع ذلك الادراك فهذه امور لا بد من البحث عنها واني الآن لم يتضح عندي
شيء من هذه الاقسام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب
غير مولم مع انه محسوس ولو كان الامر الغير الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان يوجد مع عدم الالم وثبت ايضا ان ادراك المنافي وحده
لا يكفي في اقتضاء الالم انتهى اقول دعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة والما
غني عن البرهان بل بما اولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز
كل منها عن العلم بالمنافي والملائم او اتحادهما مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا مستلزما
له ايضا فهذا عجيب عن مثله في الفضل والبراعة واما البرهان على ان اللذة هي عين الادراك بوجود الكمال وكذا الالم عين
الادراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود والكمال اما الوجود فليس الامر فيه كما توهمه هو
ومن في طبقته واتباعه من المتاخرين من انه امر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالها بل هو امر عيني حقيقي يطرد به العدم
فهو نفس هوية الشيء وبه يتشخص كل ذي ماهية والوجود مختلف في الاشياء ذوات الماهيات لان وجود الانسان مثلا غير وجود
الفرس ووجود السماء غير وجود الارض والوجود بهذا المعنى كما انه متفاوت في انواع الماهيات كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل و
ينقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون
ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كمال وجوده او لم يدرك او ادرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود
او الكمال لشيء وادراك ذلك الوجود او الكمال لشيء آخر واما العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضة
بين العالم ومعلومه من غير حاجة الى وجود صورة والا فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه
ولا ايضا حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة
المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة ايضا ضربا من التجرد من حيث تجرده ومراتب التجريد متفاوتة فللحسية عن اصل المادة
وللخيالية عنها وعن الوضع وللعقلية عنهما وعن المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم
الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم
وعالم ايضا لصدق مفهوماتها الثلثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالالوان
اللمعة والاصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة وقد يكون الصورة مضادة للعالم او لبعض قواه
فالاول كشعور الانسان بصورة جهله وحمقه ورذائله واما الثاني فكاحساسه بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة
والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المعاني فنعلم ان الوجود في نفسه خير وبهاء كما ان
العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء
لشيء فيكون ايضا كمالا له الا ان يكون مضرا ومضادا لكمال اخر له فان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصولها لكان
كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لذاتها وكل صفة
يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر
بالذات هو العدم فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذة لما مر ان الوجود خير سواء ادرك او لم
يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكا هو محض الخير كان لذة وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان لشيء كمال وقوة
كما يتصور في حقه من الوجود وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له
لذة فاللذة اذن عين الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدوران

بالدور

بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير وادراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكل ادراك يكون ذلك الادراك
بعينه خيرا وبهاء للمدرك او لبعض قواه واجزائه فهو عين اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه ولذلك اذا حصل للشيء امر وجودي
يؤدي الى زواله او زوال الشيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية فادراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكل وجود مزيل
مضاد لشيء اذا حصل كان ضارا له والادراك الضار بالشيء الم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار ادراكا لم يكن بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء
جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا او خيرا له وليس بالم واما اذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورة كانت
صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الادراكية عين التفرق كانت بعينها شرا والما واعلم ان صورة
التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه اذا كانت نفس التفرق لم يكن الما اذ لا الم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في
المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا ايضا علما بل معلوما والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون الما له ولا لذة لان ما خرج عن الشيء
ليس كمالا له ولا ضد كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو ادراك
لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة نفس الادراك بالملائم والالم نفس الادراك بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك
بالمنافي واما استدلاله على ان الالم غير الادراك بالمنافي بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه مناف فجوابه بعد تسليم انه غير مولم
ان الالم ادراك حاصل لما هو مناف له فان الالم ادراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره وفي الانسان قوى متعددة ربما كان منها
بعضها مدركا للاخر من غير ان يكون منافيا له فمدرك بعضها منافيا للاخر من غير ان يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم لان سوء
المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس لم يكن الم له وان كان مدركا لحس اخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل
فان تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مولما للخيال والعقل بل انما المولم هو الادراك الذي لحامل ذلك المزاج اعني القوة اللمسية التي له
ان كانت موجودة غير مبطلة ولا متخدرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متالما اذ رجع لعدم الحس اللمسي الذي له مرضه الآفة
وبما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال اخر وهو ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يضر مرضه ويتنفر عن الادوية وهي مما لا يلائمه
وينفعه فدل على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم لقوته الذوقية وليس آفتها
بالفعل بل قوة وكما لا الما وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية وانما علم ملائمة الحلو لان ذلك يوجب
زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب رفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعا لا لاجل ادراكيهما
ولو فرض الادراك للحلو حاصلا او لم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة ولم يعرض امر اخر كان شرا محضا
والما والامر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا او يحيله الى خلط جيد يغتذي به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل
الضرر والانتفاع لا بمجرد الادراكين الاولين **فصل** في ابطال القول بان المولم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال قال امام
الاطباء جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فان الحار انما يوجع لانه تفرق الاتصال والبارد انما
يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والاسود في المبصرات يولم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه
والمر والحامض يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية يولم بالتفرقة بعنف من
الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لا شك ان
لفظتي اللذة والالم عند العامة لا يطلقان الا على الحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو اخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس جسم
لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية وله ايضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال اتصاله بورود انفصال
او زوال مزاجه بورود ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس واكثر الاطباء على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال
وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين منهم الامام الرازي على العكس والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا
بالذات كما يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل وتفاصيلها موجودة
في شرح العلامة الشيرازي للقانون واستدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطباء بوجوه الاول ان تفرق
الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائم
الوجع لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكونان بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل

دوجود ملائمة الشيء

والتحلل انما يكون بانفصال شيء من الاعضاء لا بمثل هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس بالمحسوس او نقول ما دام
مدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك فلو
كان تفرق اجزاء البدن غير مولم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الامثال واحد ولما لم يكن كذلك علمنا ان التفرق غير مولم
لذاته بل اذا كان معه سوء مزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الالم متاخرا عنه بحسب الزمان واللازم باطل
لان قطع العضو متى حصل بالة في غاية الحدة وباسرع زمان لا يحس بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق
الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول
فبان الانفصال ونظائره من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها باسباب وشرائط ليست اعداما
صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولهذا انها تحصل في الخارج كسائر المهيات الضعيفة الوجود ووجودها
عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و
قصورات واستصحابها اياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها
لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هيهنا يندفع الشبهة التي اوردها بعض
المتاخرين على الحكماء حيث حكموا بان الشرور بالذات هي الاعدام لا غير مع انا نعلم بالضرورة ان الالم وهو ادراك المنافي شر
بالذات والادراك امر وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فكما ان وجود الانسان هو عين معنى الانسان في الخارج وكذلك وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل
هي نفس تلك الاعدام فكذا ادراكات تلك الاعدام اعني حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات
ولهذا يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود والحاصل ان حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية التي هي اعدام
الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مهياتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي هي بعينها
حضورها للشاعر وخيريتها في كونهما متحدتين بالذات متغائرتين بحسب المفهوم كالمهية والوجود فافهم ذلك واغتنم
به فانه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب وربما يجاب عما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو
زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد
من التفرق حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزم الاحالة
كون هيئة العضو فاقدة كمالها اللايق به وامكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط سوء المزاج وان
كان بتوسط ما يلزم من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هيهنا المعد اي الفاعل لاعداد العضو
لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل افضى الى الالم كسوء المزاج وهذه اجوبة
جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا واما عن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما ان نفسه مولم او هو
تمام علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق ان كانت في عضو حساس مع التفات النفس اليه والشعور
به من غير ان يصير تلك الصورة مستقرة مالوفة لما من الوجود بما هو وجود مالوف مطبوع وكون التفرق اليما بشرط ان يدرك
من جهة كونه منافيا لكيفية العضو واتصاله فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان
هيئة العضو ومادته كماله اللايق به ربما يجوز ان لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون فدرما
يدركه من الصورة مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة
والقوة وتنقية البدن عن الفضول وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية
ليستا مستلزمتين لمداخلة اجزاء الغذاء بين اجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم
النفس واقول ايضا ان الانسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود التحليلي
فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم يدرك نحوا اخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن انه لا الم له ولذلك لو فرض

انسان قد ادرك ما لاهل النشاة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات
وجعا ونالما وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي انبعثت للطبايع التي نحو وجودها وجود تدريجي حدوثي
في كل ان يوجب زوال الحادث في الان السابق ومع ذلك لا يقع الاحساس بالم التفرقة في هذا الوجود لما بينا من ان القوة الدراكة
وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مولم له كما ان سوء المزاج لاحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مولما لهذا ملائما
لذلك واما الذي ذكر من عدم تالم مقطوع العضو عنه الا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مولمة فان القطع ان
كان مع شعور به والتفات اليه كان مولما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا ايلام على ما ادعاه الا ترى ان من صرف
فكره الى امر شريف كالخايض في مسئلة علمية او الى امر خسيس ايضا كاللعب بالشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او
الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات واما الجواب
عن الرابع فبان ذلك انما يلزم لو كان الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة
الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يرد نقضا على من لم يجعل التاثير
الا للتفرق الانفصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على انه يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام الشديد
في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية واما قطع العضو ففيه تفرق واحد ومع ذلك
لم يبق القوة الحسية التي للعضو المفصول بل للباقي وربما كان المحل الباقي الذي وصل اثر القطع اليه او قبل ذلك القطع اقل
تذوقا من العضو الذي سرى فيه اثر التفرق الحاصل من ذلك السم واعلم ان لكل من هذه المذاهب وجه صحيح اما الذي ذكره الاطباء
فيمكن تصحيحه بان المولم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لان هذه الموجودات جسمانية الوجود والوجود كما مر عين
الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب في الالم لان ادراكه كما مر هو الالم واما
مذهب مخالفيهم وهو ان المولم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة
والشيء شيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية
بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج اخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة انفصال اخر
يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المولم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله واما مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر وفساده فساده

فصل في ان المولم اي نوع من سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا ويابسا وان
يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفاعلية واورد عليه بانه ان
اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال او كليهما لكثير من الامراض
فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السببية في سوء المزاج الحار او البارد واما
السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد ان الوجع احساس ما
والاحساس انفعال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه
بل اطلاق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوايل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض
تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى
مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها واما الثاني فلان
سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة
عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم
وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند وروده الغريب ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية
العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب لا يتحقق الا عن حرارة قوية ولانها تشتعل فيه مرارة

اذوى مما يستعمل في الغب لانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده
صاحب الغب وما ذلك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه من الماء الفاتر ويتاذى به
ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا
وتوضيح ذلك ان المنافاة وصف لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر فاذا كان للعضو كيفية فورد عليه
ما يضادها كيفية فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل ما هناك
كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا واما اذا كان الوارد لا يقوى على ابطال كيفية العضو فح يكون المنا[فاة]
حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فتحصل الشعور بتلك المنافاة فح فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء
المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف يولم هذا ما قيل اقول فيه شك وتحقيق اما الشك فهو ان قوام العضو المتحقق بالكيفية
المتخصصة المزاجية فاذا ورد مخصص آخر منافي لها في التخصص ضادها في النوع وجب ان يبطل الاولى والا لزم اجتماع المثلين
بل المتنافيين في محل واحد فاذا بطلت الاولى فباي قوة ادركت الثانية واما التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورته المحسوسة
حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجب لزوال المالوفة ودوام العضو في كل وقت بكيفية اخرى
من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يؤلم اصلا وذلك اذا كان حدوثه
بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وثانيا فانه في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور
بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا **فصل** في تفصيل
اللذات وتفضيل بعضها على بعض كل من اللذة والالم ينقسم بحسب القوة المدركة الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي ويتحقق
في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق اما الحسي فظ كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة واما
الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة او المرجوة الحصول للظفر والانتقام واما الوهمي فكالظنون النافعة والاماني المرغوبة كما قيل
اماني ان تحصل تكن غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يعقله من الواجب بحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلوماته الثابتة المرتبة اعني نظام الوجود كله تمثلا
خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا وعند من يصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه
الموجودات فيصير حاملا للذة وملتذا في باب اللذة العقلية لا ذات اللذة فقط وبالجملة لا شك ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل
وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم العقلي فهو ان يحصل لما
من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده واما من ليس من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا
الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والى سائر القوى سيما الحسي فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان
عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد ان لا يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه الموجود
المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقلية اكثر وادوم واتم وادراكاتها كذلك فاللذات
التابعة لها على قياسها وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة العقلية اذا كملت
فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي
عدهما من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب بان المدرك بآلة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم
منها كالحلاوة والمرارة واما نفس اللذة والالم التي هي الادراك فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول هذا ما ذكره
بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لان المراد باللذة ليس المعنى العقلي النسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه
النفس او يتالم به وهما من قبيل الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ان ما يعد من جنس
الكيفيات المحسوسة هي الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات الادراك وهذه الموجودة
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق ماهية المعلوم على العلم كما في العلم بالجوهر انه جوهر
معناه انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسانية فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفسا كما سنبين في با[ب]

باب العقل

في باب العقل والمعقول فكذلك اطلاق المحسوس على الحس اي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية
عندنا وليس شيء منها محسوسا لاحد باحدى الحواس ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج
عنه فان قلت فما قولك في اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بانطباع صورة المرئي في العضو
المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد قلت مذهبنا في الابصار امر آخر غير المذاهب المشهورة
فانه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة ايضا ليست من جنس هذه الكيفيات المسماة بالحسيات
بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصرة قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليطلب
غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع ومما ينبغي ان يعلم هيهنا انه نقل عن جالينوس
انه قال ان اللذة والالم يجريان في الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى و
الطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه النار التي هي الطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا و[ثم] السمع
اقل لطافة من البصر لان آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم اقل لطافة من
السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلا جرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر والسمع والذوق اغلظ من الشم لان
آلته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة والاذى في الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكانت
مقاومته مع الوارد اقوى وابطأ فلا جرم صارت اللذة والاذى فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف
القلب كيما فما ذكره يلزم منه ان يكون لذة الخيال اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة
العقلية وكانه لم يدركهما ثم المقاومة وعدمها ما لا مدخل لها في اصل اللذة والالم بل لو كان ففي دوامهما اذ لذة كل قوة بادراكها
صورة ملائمة لها والمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف وبعضها الطف وبعضها
اكثف والاقوى وجودا اقوى بها اللذة ولا نم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف فهو اضعف ولا نم ايضا ان النار اضعف
العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان
ولهما افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق واجماع الاوان كانت لخصوصيات
احادها وايضا الفلك وما فيه لا شبهة في انها الطف من العناصر وهي مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها
اقوى فيكون الذ نعلم ان لا الطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا واما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها المدركات
ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ونفسه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم
النار وبعدها مبدأ الروح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب على اكثر الافراد بحكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات
ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم
التابعة لمدركاتهم **فصل** في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة
السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم
بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك
ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع
او تبصر بل من حيث تلمس فانه يحدث فيه الملموس وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان
ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتالم
بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض شارحي القانون
وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولا فانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس فمذهبه
في هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقض كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون
قوله في غير السمع والبصر قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة
العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يتالم القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط

والاذن

واللون المؤذي وأما ثالثا فلان ذلك مناقض لحد اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات الحسية لا اللذة وأما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس
او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس
لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها
وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسئلة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان
الحسنة وللقوة السامعة الاصوات الطيبة وكذا في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة بناء على ان الادراك حضور صورة
المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون لكل من الحواس الظاهرة لذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وكذا الالم وقال الامام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل لا شك ان الملائم
للبصر هو الابصار فكيف زعم الشيخ ان العين لا تلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما نحن فلا نسلم على
ان في العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا هذا الاشكال
واما على مذهب الشيخ فالعذر بان الالوان ليست بملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالالوان بل ادراك
الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم
الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل له ادراك هذه الملائم فانها لم تدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الاشياء وتدرك
انها ادركت تلك الاشياء فلا جرم يحصل لها اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هو النفس لا الحواس وفي هذا
التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى احقية كلام الشيخ فقال ما حاصله ان هذه المحسوسات
اما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او يقال الملائم للحواس هو الاحساس لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان
ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم واما ان منع من ذلك
وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخلو اما ان نقول بان حصول الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قال بالاول
لزمه تسليم لذة البصر وان قال بالثاني لزمه ان لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لانه ليس الملائم لها الملموسات بل الاحساس بها
وليس لها ادراك لذلك الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد ما
نقل كلام المسيحي وفيه نظر اما فيما ذكره اولا فبانا لا نسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا
ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز واسناد نسبتها
الى الحواس من اغلاط المتأخرين كالامام الرازي ومن اتبع اثره الا ان ادراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات
ومنها ما يدركها بواسطة الالات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك
لان الادراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولانها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات يكون حضور الكليات
في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب
انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس يدركها حيث ينفعل الالات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك
كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس ولا
يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت في العصبة المستفرشة وان كانت آلتا
السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا لما قيل ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوساتها زماني وانفعال
آلات البعض آني فالاول كاللامسة والذائقة والشامة وأما الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم الا على طريق الندرة كما
اذا نظرنا الى ضوء قوي او خضرة وحدقنا شديدا النظر فيه ثم حولناه الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع
قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في اذني فمراد الشيخ ان آلة الثلث الاول تنفعل عن محسوسها زمانا له
قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ او تتألم وآلة الاخريين لا تنفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه

النفس

النفس فتلتذ او تتألم هذا ما قالوه وهو كلام ركيك سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها آنيا واما ان بعضها آني وبعضها زماني فغير
مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسهما بل يتكيفان به كتكيف الثلث
البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان الذائقة تلتذ
من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث تتكيف
آلاتها بمحسوساتها ولا تدرك لذة الاخريين حيث تتكيف آلتيهما بمحسوسيهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال ان مذهبه
ذلك وسنده ما ذكرناه واما فيما ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والعين
بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون
المؤذي في لامسة العين واما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما الا ان ادراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لانهما لا
يتألمان من حيث يسمع ويبصر وأما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب
الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان
المتألم من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق وأما فيما ذكره رابعا فلانا لا نم
انه ان كان الما ولذة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل الاتها عن محسوساتها
وأما الحق الذي اختاره فيبطل لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا تدرك شيئا فيقال ان ادراكها لهذه الامور
هي اللذة فهذا ما عندك في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من ان ما لا يلتذ
ولا يتألم الا النفس فليس على اطلاقه بصحيح فان النفس ذات نشآت متفاوتة قد تتحد بالعقل وقد تتحد بالحواس واذا اتحدت
بالعقل الفعال تفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كل حاسة يناسب
تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك
محسوساتها من غير فرق وأما ثانيا فلان الفرق الذي ذكره من ان ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا يكون حيث ينفعل الآلة وادراكها
للمحسوسات الثلثة الباقية يكون حيث ينفعل الآلة على تقدير تسليمه لكن لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في اثبات اللذة لبعض
الحواس وعدمها للبعض الآخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين وكون محل الادراك غير موضع الانفعال
في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية لها في كون احدهما منشأ لذة الحواس دون النفس والثاني منشأ
لذة النفس دون الحواس وأما ثالثا فلان ادراك الحواس ليس الا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر
قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم اذا كان ادراكا كان لذة لا محالة لانه ادراك الكمال وادراك
كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك ان يكون ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما
فالسبب فيما حكم بان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فان قال السبب ان النفس تدرك
لذة هذه الثلث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الاخريين حيث يتكيف الآلة قلنا لا نم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب
هذا الفرق فرقا في اللذة وعدمها فان حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده اذ اللذة تابع الادراك فالادراك ان كان للنفس
كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة له وأما رابعا فلان منعه لكون الملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان
الملائم لكل قوة ادراك ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كالمشف اللطيفة الجليدية مشفة وادراكها كمال ملائم
لها فالصواب في جواب المسيحي عما اورده ثالثا على الشيخ ان يقال للعين قوة لمسية وقوة بصرية لان في جرمها ما يكون من باب الملموسات
وفيه ايضا ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كاللون المفرط وكذا الضوء الشديد ففيه جهتان جهة
مبصرة وجهة ملموسة فالابصار بالباصرة والمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والادراكين والمدركين وأما ما
فالذي ذكره اخيرا في ابطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل ابطاله اذ ذلك الحق وكلام الشيخ ايضا حق
لكن المسيحي لم يهتد على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه واني لفي غاية العجب من هؤلاء الجبابرة الثلثة اعني المسيحي والرازي
والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يهتد احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع

العين نها الملايم

المتقدم

اعتنائهم بالتنبيه له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته فنقول لتحقيق هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان
حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد لا يتعدى من حدود
تلك الكيفية وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا او شخصا وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال
ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية تسمى باللامسة وهي سارية في كل بدنه واجزائه الا ما شذ والاعضاء الحسية كالعين والاذن
واللسان والخيشوم ايضا داخلة فيما تسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما تسري تلك الكيفية اللمسية ولا شك ان اللذة هي ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شيء ما يكون كمالا له وقوة له كما قال الشيخ
يجب ان يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء فيكون
لذة لها بالذات وللنفس بواسطتها وادراك ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما
هو حيوان انما هما من جنس الملموسات وادراكهما اللذة والالم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها من مدرك حيوان ثم بعد
الكيفية اللمسية وقوة ادراكها اللمسية في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى
غاية نشوه وكان بدنه من جنس الملموسات وكان لمزيد تكاملها كانت من جنس المذوقات التي يتغذى بها فللقوة الذوقية
كمال ذوقي وبازائه لذة ذوقية ولها منافر من هذا الباب لاجله الم وبعدهما بين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات
الشامة لم يحتج اليها اعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية
فان الروح كالروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في ادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشمائم
المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيات الثلث مما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه واما مدركات الباصرة والسامعة
فالحيوان بما هو حيوان غير محتاج القوام منها ولا شيء من اعضائه متقوم بالنور او الصوت لان كيفية الضوء من الهيئات
البعيدة عزلها في الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لانه جسم كثيف ظلماني وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه
واطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر ومهيته وكذا الصوت الذي هو ابعد الاعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس
الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون ادراكه ادراك
الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي نعم ادراك المبصرات النورية لذة وكمال للقوة الباصرة
لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين
غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف المنافي والملائم للقوى الثلثة الشمية والذوقية واللمسية فانهما بعينهما
ملائم ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس المطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس
الاصوات والالوان ولهذا اذا انقطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا
او طويلا يتضرر به ولا كذلك اذا بقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يتفاوت حاله اللهم الا الحيوان
الانساني لكان نفسه التي هي من عالم الانوار وعالم الغيب الشريفة العديمة فيلتذ عن رؤية الانوار واستماع النغمات
الموزونة ويتالم عن الظلمات والالوان الكدرة الموحشة ولما تتضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط فمن جهة
لامسة العين اذ لا بد الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بها وكذا تضرر
الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح اليه الشيخ لا لان اللامسة ادركت الضوء
والصوت ولا ان الباصرة ادركت الهواء الملموس او السامعة لمست القارع من الهواء فالملخص ان الملائم والمنافي للحواس
التي هي قوى جسمانية لا لانها ومحالها التي هي اجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة
واما مدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع ادراكاتهما ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والاذن
بل من حيث هما قوتان للنفس فلاجرم ثبتت للثلث الاول لذات وآلام ولا تثبت لهاتين لذة ولا الم بل للنفس بواسطتهما فهذا
ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والانعام **فصل** في الصحة والمرض وسائر الكيفيات النفسانية اما الصحة
فعرفها الشيخ في اول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد بل للتنبيه

للتحديد

للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض
على ما قال الشيخ في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير ما وقع خروج ما
هو صحة بالاتفاق فليس هناك شك لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة
تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ
وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه
يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرارا اللهم الا ان
يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح
واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها
على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان
الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واعترض بان قوله تصدر عنه الافعال مشعر
بان المبدأ تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع اعني البدن او العضو هو المبدأ واجيب بوجهين احدهما
ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما
ان الموضوع فاعل وواسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع ولكن جعل
البدن فاعلا والقوة النفسانية آلة غير مرضي فان البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا والتحقيق ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها لان افعالها كذواتها متقومة بالموضوع والمادة فالمعنى مثلا هو النار والنارية
علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة علة لكون البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون
في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفا لان اللام في التعليل اوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية
الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة
وذكر في موضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا اشعر بان بينهما
تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة
الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض
مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والا فالاشكال باق وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق
وهو العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لان المشهور ان الضدين امران ينسبان الى موضوع
واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث
التقابل تخالف الاصطلاحين وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان احد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما
للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية
الخلاف فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانهم
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال
الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة
عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد او مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن
بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة

ان ينفعل

ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه
ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسات او الوضع او عدمه
فانه لخفته احتمل كما قيل والعذر بانه لم يعد سببا في المحتملات لظهور بطلانه باطل ظاهر البطلان لان قولنا سوء التركيب اما مقدار مخل
بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كل ليس سببا للمحتملات بل للاقسام كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي
غاية السهولة وهو ان تقسيمهم المرض بكذا وكذا وفيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض اما سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال
فالمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها انواعا اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل نوع مزاج صحيح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة **فصل** في الواسطة
بين الصحة والمرض ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا
المرض كالعلم والقدرة والحياة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل
يصدق انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد
عليه الشيخ ان الذي راى ان بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحة ولا مرض فانما اطرح ذلك لانه نسي الشرائط التي ينبغي ان يراعي
في حال ماله وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض كذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد
واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة في زمان واحد جاز ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب او لا يكون معتدل المزاج
سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي يتم بها ذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك فهناك واسطة اذ كان
لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوي التركيب ولا يكون معتدل المزاج سوي التركيب اما لانه احدهما دون الاخر او لانه ليس ولا واحد
بينهما واسطة ينتهي كلامه وهو قد عنى بالمرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ
سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مؤفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر في المرض ان يكون
جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو يعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مؤفة ظاهر الخفاء
في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض ولاجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه ان يكون
النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر
عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة
وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مؤفة وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر
في اول القانون انه لا يثبت لحالة ثالثة الا ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل
اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه
صحيح دون البعض وفي كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال
والناقهين **فصل** في الفرح والغم وغيرهما مما قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها
من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملذ والغم وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذ واقع عليها ومنها الشهوة وهو كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر جذبا للملائم طلبا للذة ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من الموذي وانفعالا ومخيلا
والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث
امر يتصور منه خير يقع او شر يتذلل وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة
الظاهر وللشر المنتظر الى جهة الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل و

احد

والخارج

والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها
اشارة الى ما لكل واحد منها من الخواص واللوازم والانفعالات واخص عند العقل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب
الدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخارية ومنها
الحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر اما ان الغضب
يجب ان يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يثبت صورة الموذي في الخيال فلا ينجذب النفس الى طلب الانتقام واما انه يجب ان لا
يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالحركة
يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة اخرى وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تاكده وسهولة
حصوله ان صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق الى تحصيله ولذلك فان الانتقام من الضعفاء
لما كان سهلا اسقط الشوق اليه والدليل على ان حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن
العسل اذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة بصور اجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي
يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق الى تحصيله واما انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في
محل الطمع فلان الموذي اذا كان عظيما مثل الملوك فان الياس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام
في النفس فثبت بهذا ان الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور **فصل** في اسباب الفرح
والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الظلمانية وهو على طبقات متفاوتة
في اللطافة كطبقات السموات وهو المسمى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلث في اللطافة وجعله للطافته
متوسطا بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من القوى
النفسانية مختصا بهذا الروح وفايضا ثانيا بتوسطه في الاعضاء البدنية ومادة الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان
مادة خلقة الجسد من كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط
انما يتجوهر منها الاعضاء لامتزاج بينها يؤدي الى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الاحوال التي لم تكن تستفيد من العناصر
كذلك الصفوة من الاخلاط انما يتجوهر منها لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط ثم انك ستعلم ان المبدأ الاول
عام الفيض دائم الجود لا تخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الاوقات بل انما يقع التخصيص
بواحد او وقت دون واحد ووقت اخر من جهة تخصيص المواد والاسباب الناشية من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا ان
نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لان لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الازلية
اعاذنا الله من ذلك فاتفق الحكماء والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح
الذي ينبعث عن التجويف الايسر من القلب فيرى صاعدا لطيفه الى الدماغ وهابطا كثيفه الى الكبد وسائر الاعضاء ثم ان كلا
من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل فانما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل
وضعفه والفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه في مباحث القوة والفعل وفي غيرها ان القوة تكون بعيدة
والاستعداد قريبا وان القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن
الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوة بالقياس الى احد المتقابلين
فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذي يعد النفس للفرح امور ثلثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الادوية
القلبية الاول كون الروح على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لامرين احدهما ان
زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الاصول الطبيعية والثاني انه اذا كان كثيرا فيبقى منه قسط وافر
منه في المبدأ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يبخل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ ولا تمكنه
من الانبساط واما في الكيف فان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابها

لجوم الهما شديدة فهذه هي اسباب الاستعداد للذة والفرح فاللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب اذا كانت
كثيرة القدر معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة
الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظه كما للسوداويين والمشايخ فلا ينبسط لكثافتها واما رقته كما للنسا
والمنهوكين فلا يبقى بالانبساط واما ظلمته كما للسوداويين الثاني امور خارجية وهي كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة
وايضا منها معروفة ومنها غير معروفة وما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا وكلما اعتيد كثيرا سقط الشعور به والاسباب المفرحة
والغامة ما كان قويا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم والدليل على الالتذاذ ايحاش ضده
وهو الاقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة وفي هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من كون الشيء
على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل ان هذه قضية مشهورة وهي باطلة في نفسها
فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة ان يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار
على مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالاماني والمحادثة
والاستغراب لا غراب والتعجب لاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة
في ادنى شيء وغير ذلك واما الاسباب الغامة الخارجة فمقابلات هذه الامور المذكورة وهي مثل تذكر الاخطار التي عرضت
والآلام التي قوسيت والاحقاد واغاظة من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل خصوصا من الموت
عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الاخروية التي يجب السعي فيها
ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه وامثالها ترد على نفس المستعد للغم
فتغمه ثم التخييل يعوق في السوداوي مما يعين ذلك بايراد الاشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وانما يقوى التخييل في السوداوي
ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولا عراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها
على مقتضى ما يعدله ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس
للغم لما ذكره الشيخ ان كل فعل يعد ضد ما ذكر فان القوة عليه تشتد وكل قوة تشتد يصير استعداده اشد وبيانه من وجهين
احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا صار له استعداد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا اذا تخلخل وكذا اذا تكثف و
القوى الباطنة يصير لها عند تكرر افعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كانت حالا وبمثل هذا تكتسب الاخلاق وثانيهما القياس
الماخوذ عن المشهورات فان كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضد اذا
تمكن مرارا نقص من استعداد القوة عليه للقابل له فيزداد في استعداد ضده الذي هو مناسبه فهذا هو بيان هذا المعنى با
لاستقراء والقياس المقبولي واما التحقيق البرهاني فالكلام فيه ارفع من هذا النمط اذ المقصد ايضا ليس في الجدل التي يجب
لم يجز الاكتفاء فيها بما دون البرهان اللمي الدائمي وان كان ذلك ايضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ
في على طريقة البحث الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح لما يكلفها الفرح لانه
كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط ومتبع تقوي القوة الطبيعية امور ثلثة احدها
اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليها اما تحلل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه بحركته بالانبساط الى
غير جهة الغذاء ومن شان كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما ورائها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء وبالجملة انجذاب
المتاخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح وكذلك المياه فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح واما الغم اذا تكرر واشتدت القوة
عليه لان الغم يتبعه امران مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح
للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرنا فثبت
ان تواتر الفرح يعد الفرح للفرح وتواتر الغم يعد الغم بعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغامات الا القوي ويعمل فيه
المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر **فصل** في ضعف القلب توترا والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا

وبين الثاني

وبين النشاط واعلم ان ههنا حالة هي ضعف القلب واخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق
بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان الاولين يظن بهما انهما حالتان انفعاليتان والثانيين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد
من القسمين فرق ظاهر من وجوه اما الاول فليسا بمتلازمين لانه ليس كل ضعيف محزانا ولا بالعكس وايضا كل قوي القلب ليس مفرحا
وبالعكس واما الثاني فلان الحد مختلف وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق
الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي للبدن والموحش هو المؤذي للنفس واما الثالث فلان
اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرا
في ضد الهرب وهو ضد البطش وكذلك فان القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما تهيج عند التوحش وايضا ان
في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتاذي وانفعال بالتشوق الى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتاذي
فقط وليس يلزم من ذلك التشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا
حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش واما الرابع فلان اللوازم البدنية مختلفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي
الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه اشتعال من
الحرارة الغريزية واما الخامس فلان الاسباب الاستعدادية مختلفة فان ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بافراط برد
المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه **فصل** في سبب عروض هذه العوارض البدنية لاجل تكيف
النفس بتلك الكيفيات النفسانية اعلم ان العوالم متطابقة والنشاة متحاكية كلما يعرض في احد العوالم ينشا منه ما يوازنه
ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن بما فيه من الخلط الصالح
وهو الدم واوسطها الروح فكلما رسخ في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبواسطته يتنزل في البدن وكلما ارتسم
حالة جسمانية للبدن يرتقي اثر منه بواسطة الروح الى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية والمسببية
بينهما بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الاخر فكيفية كل منهما وانفعاله لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا
حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة
كمالية علمية او خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي
والحمرة للوجه واذا طرأ على النفس خوف او الم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار
في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكما ان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم
ايضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة واما قليلا قليلا والحركة الى الخارج
قد يكون للذة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد يكون للالم
والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء
وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاتها وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني
بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة اياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج
دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرك يسيرا يسيرا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح
المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا
الحال في الحركة الى الداخل ففي الفرح الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان
يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن
فيختلف الحركتان ومثل الخجل فانه ينقبض اولا الى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون **فصل**
في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات قال الشيخ
الدم الكثير الصافي ان كان معتدلا القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع واما ان يكون كثيرا وصافيا ومعتدل
القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته فاما ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا مائي

وكذا ثالث فما خالفه ضعف القلب بالنشاط وايضا يجري في الثاني والثالث النشاط والتنشيط وضيق الصدر ومنافاته ومنافاته بينهما الخ

كثيرا ما

دمع افراط في مقدار دمها

فصل

اعنى الجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة الى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقال فيه الاستعداد
للفرح والغضب يكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد الكدر والغليظ الزايد في الحرارة بعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل
اما الغم فلما يتولد من الروح الكدر واما الغضب فلسرعة اشتعاله بالحرارة واما ثبات الغضب فلانه كثيف اذا سخن لم يبرد بسرعة واما
غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون اسرع هيجانا واسرع انحلالا لان الروح المتولد عن ذلك الدم اشد حرارة وهو مع ذلك غير
كثيف واذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه
غير محزون ويكون شجاعا قوي القلب يكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والحرارية تعد للغضب لان الغضب حركة الى
الدفع والمفراحية مناسبة للذة واللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون شديد
الشغف بروحه ولذلك يعينه تقليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزايد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا مفراحا ولا يشتد
في غضب ويكون جبنه الى حد ويكون بليدا في كل امر سالما لان روحه يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم
وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الاوصاف فوق ثبات الرقيق الهوام ويكون حقودا قال الشيخ في سبب شدة
الفرح في شارب الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من ادنى
سبب من المفرحات فان المستعد للشيء يكفيه اضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يشتعل بادنى نار ولا يشتعل الحطب
باضعافها ولهذا اكثر فرح شارب الخمر حتى يظن انه يفرح لذاته وليس كذلك لان حدوث اثر لا عن مؤثر محال والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الدماغية منها شديدة الرطوبة شديدة التموج لما يتصعد اليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للمؤثرات اللطيفة
الروحانية ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني ولهذا يصعب على العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فيعرض للقوة العقلية عنها
اعراضا بقدر مقتضى حال الحادثة فيها بعد ان يعتدل مزاجها ويسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح صارت تلك الارواح
مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب النافعة في اللذة اكثر من تاثرها من الاسباب النافعة في الجميل
ومن النافعة في الحال اكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن اكثر من الذي بحسب العقل والسبب الثالث ان الحس الظاهر
اقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العقل اذا استعصى الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن كما
في العلوم الهندسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقلية في نفس الشارب واستولى عليه تاثير المفرحات
اللذيذة والعاجلة والحسية ولان استعداده شديد فيكفيه منها ادنى سبب كما للصبي فيظن انه يفرح بلا سبب فذلك مع
تعدد اجتمع لشارب الخمر امور ثلثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها اندفاع الافكار العقلية عنه التي بها يكون
اسبابا للغم وثالثها استعمال التخيل وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي اسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه اقول
هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لاقدامه على فعل الشرب واما اذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه
الاسباب بل كلها باعثا للاعراض عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه وتقبيحه ما بلغ تاكيدا فان
الانسان مخلوق للنشاة الثانية وكماله العقلي انما يحصل بابتعاده عن هذه النشاة ورجوعه عنها الى جوار الله وعالم ملكوته
وذلك بمطالعة العقليات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها واما الثاني فهو غم السوداوي
فلان حاله بالضد من ذلك والاسباب في جهة اضداد لتلك الاسباب فان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل
من الاسباب الموذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوى التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي
في البطن الاوسط من الدماغ يخفف حركتها بجفافها لما فيه من السوداء من اليبس ثم انه لقوة تخيله يحضر الاشباح والمحاكيات
للامور الموحشة والغامة فكانه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه واكثر ما في هذه الفصول انما نقلناها عن
المقالة التي جمعها الشيخ في الادوية القلبية وهذه المسائل وان كانت انسب بالطبيعيات اذا كان المنظور اليه فيها ما يعرض
الجسم من حيث انفعاله ولكن نظرنا فيها الى نحو الوجود لانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها وما
يوازيها من احوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات **القسم الثالث** في الكيفيات المختصة

بالكميات

بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولا للكمية
وبواسطتها للجسم فان قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة
قيل الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي المقعر العارض
لمقدار جسم مخصوص هو الانف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء واما انا فاقول اما الكيفيات
النفسانية فمعلوم انها ليست من عوارض الكم واما الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق بتوسط الجسم بل
محلها المادة المنفعلة بتوسط صورة نوعية واما المحسوسة فهي ايضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل
فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال اصلا فيرد الاشكال علينا في امرين احدهما الخلقة انها من اي الكيفيات فاقول
الخلقة ينبغي ان يكون وحدتها غير حقيقية لانها ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من
الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل بمعنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن ينبغي
ههنا ان يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لان حاملهما الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات
والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو ممتنع وهذا الاشكال مما استصعبه بعض فاقول انهما من عوارض السطح
لكن من جهة ما يعرض للجسم من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك والبحث الثاني في اقسامها
وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد واحد او حدود احاطة تامة والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة لا احاطة غير تامة الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة و
الاستدارة والثالث هو المسمى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد
مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المسائل المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه احدها
ان يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس من الكم
ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقعت في جنس واحد من انواع عند القائلين
به وسادسها حال ما يجري مجراه اذا اتفق ان كان يصدق عليه مقولتان فالى ايهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة اما البحث عن
المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب للتقعير والزوجية
والفردية واما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من انها ليست
ذات واحدة حقيقية وكل مركب ليس له وحدة حقيقية فلا باس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك والتزم
كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها
لا بشرط انها كمية لشيء فيكون الكمية هي المعروض الاول لذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض لامر الا وهو كمية لشيء يجب
ان يكون اذا عرض لذلك الامر لم يكن عروضه اوليا فانه لا سواء قولنا ان الكمية يعرض لها الامر عندما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما
يعرض لها الا ان في الشيء الذي عرض له الامر كما لو قال احد في النفس لا يعرض لها الفضائل الا وهي في البدن لم يدل ذلك على ان الفضائل
انما يعرض للبدن وبتوسطه للنفس كما ان الحركة تعرض للبدن وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما
هو المشهور ومحقق في العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معناه انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة ملتئمة من شيء حامله السطح بذاته
او ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل ومن شيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقة
ملتئمة من امرين حاملهما الاول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فيجيء
في بعض الفصول الاتية **المقالة الاولى** في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول **فصل** في حقيقتهما قد
عرفت استقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
هذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت ايضا بكونه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس
ويرد الاشكال اما على تعريف اقليدس فللزوم الدور فان كون النقط المفروضة او الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد
وهو معنى المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فبان المستدير يمتنع ان يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما

واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد وسيأتي ما فيه والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات
وقد عرفت ايضا المستقيم بانه الذي يطابق اجزاؤه بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان المستدير اذا قطع منه شيء ربما ينطبق عليه
في بعض الاوضاع كما اذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الآخر
وقد عرفت بوجه رابع وهو انه الذي اذا اثبت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا اقبل لم يتغير وضعه واما القوس فعند القلب
يتغير الجهة المحدبة الى غير وضعها او بوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفيه وسطه اذا وقع طرفه في مقابلة احد العينين بعد ضم
الاخرى والمناقشة في كلها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي **فصل** في معرفة
الدائرة واثبات وجودها اعلم ان هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي
للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وبعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب واما
عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض اولى ان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضرورية
وليس للمهندس ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان ياخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في اكثر
الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فان سائر الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها
فان المثلث الذي هو اول اشكالها المسطحة يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال المسطحة والمجسمة واما
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة في دائرة والاسطواني اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في اول
الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا الطرف ذلك الضلع مركز الدائرة
ودائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد
يمكن ان يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها اليه متساوية لكان صحيحا واعلم انه لا شك في وجود الخط المستقيم واما الدائرة
فقد انكرها اكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت ان يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في اثبات الدائرة
حجج ثلث الاولى انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احد نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها
الى ان تعود الى الوضع الذي ابتدأت منه فانه يحدث دائرة لان ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد
في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان
الاجسام البسيطة اشكالها الطبيعية كما ستعرف هي كرات واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا
جسما ثقيلا وجعل احد طرفيه اثقل من الآخر وجعلناه قائما على سطح قياما معتدلا مماسا له بطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي
منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا اميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة راس
المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت راس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا يخلو
اما ان يكون محركه هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم من قسميه
الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالاخرى ومركز الجميع هي النقطة المحدودة
بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح متباعدا عنه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستقيم
وهذا الشق لان هذا الانجرار ليس طبيعيا ولا ايضا قسريا الا ان القاسر ليس الا ان الطرف العالي لثقله يتحرك الى السفل و
ليس يدفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفعه على حفظ الاتصال دفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي
واتصاله بالسافل فيضطر الى ترفع السافل حتى يهبط متحدرا فينقسم الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر
واذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وباثباتها يثبت المجسمات اما الكرة فمن الدائرة كما
وصفنا واما المخروط فبالقائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن اقسام المثلث واما المكعب فمن المربع واما الاسطوانة
فمن المستطيل واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني ايضا وذلك اذا قطع المخروط او الاسطوانة بسطح مار غير موازٍ للقاعدة
ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم الزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على اعترافهم واذا ثبت الدائرة

على اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم
النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا وبالزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد مثل ان يكون بحيث
ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك **فصل** في ان المستقيم
والمستدير مختلفان نوعا تحقيق ان الكيفية باي معنى يكون فصلا للكمية اما الاول فنقول لا شبهة في ان بين افراد المستقيم
والمستدير تخالفا فهو اما بالعوارض الخارجية او بالفصول الذاتية لكن الاول باطل وذلك لان الموصوف بالاستقامة اعني الخط
لا يخ اما ان يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وطريان وصف الانحناء عليه او لا يجوز اذ لا واسطة بينهما
لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح نهاية الجسم وعارضه ولا يمكن ان
يتغير حال النهاية الا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط من الاستقامة
الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكري من الجسم غير المكعب والدائرة
من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم
من الخط بعينه مع زوال استقامته نعلم ان الاستقامة اما فصله او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال
استدارته الى الاستقامة او الى استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المتخالفة في شدة
التقويس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال
السطوح في استوائها وتحدبها وتقعرها من انها مقومات ومنوعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم
والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انحنى بعدما لم يكن فلابد هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساط يوجب كون السطح
منقسما الى سطوح وكذا المستوي من السطح اذا التوى يوجب انقسام الخط الى الخطوط والقسمة في المقادير توجب ابطالها
فان السطح الواحد لا يجوز ان يكون موضوعا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي
الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير واما المطلب
الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الاسامي الا باللوازم ولا يجوز ان يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول
بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه اياها عروضا خارجيا او ذهنيا بمعنى
ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من انحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم
بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والابهام كما بين الوجود الشخصي والماهية النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصلي لازم
مخصوص كما ان له لازما مشتركا هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسمي باسمه
لما مر في صدد هذا الكتاب ان الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فاذا
قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست فصولا
ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية والتشارك والتباين والمجذورية والاصمية ليست بفصول بالحقيقة
للكم المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات لها اقيمت مقامها فلا يلزم هيهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين
بالذات والاخرى بالعرض **تفريع** الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد
من انعطاف مخصوص الى انعطاف دائرة اخرى مع بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهيته
النوعية فما قاله المهندسون ان وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه
انما خمس واربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب ان يكون ارباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية
بل يلزم ان تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي اوتارها او في النسبة الى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في
في الماهية ولوازمها بل في امر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتناسبة
من القسي **فصل** في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب للاستقامة
والاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الآخر ان بين المتضادين
غاية

غاية التخالف فالمستقيم وان كان في غاية التخالف عن المستقيم واحد الشيئين اذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فان ضد الواحد بالتشخص واحد بالتشخص كما ان ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الامر هيهنا كذلك فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضد الواحد لا يكون الا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له واذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر لم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فاذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستدير وان يطرآ ولى **فصل** فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بان المستقيم لما امتنع ان يصير مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مساو للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف بانه نصفه او ثلثه او عاد له او مشارك له واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المتحدة الوتر بعضها انقص من الاخرى فاجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الاجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون نحو من المساواة كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطه لكن يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفتهما وصاحب المباحث رجح الوجه الاول فقوي والاولى ان يمنع كون القوس اعظم من الوتر كيف والاعظم ما يوجد فيه الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وان المستدير لو امكن ضيرورته مستقيما لكان ح يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب فرض غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول هم صرحوا بان التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وان لم يمكن بحسب الآن دفعة لان الملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن الا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان كان كذا امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحالة ان يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحالة الانطباق عليه لكن يمكن دفعه بان اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف هيهنا اذ ليس بعض المستدير مماثلا في الهيئة للمستقيم اللهم الا ان يقال ان المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية من الاستقامة والاستدارة اعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع بقائه وان لم يمكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشدة ابهامه الجنسي فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني او بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي وهذا ما يمكن ان يقال وبالله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل وفيه فصول

فصل في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو سطح ومجسم وذو الحد اذا كان سطحا كان حده خطا واذا كان جسما كان حده سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره وان كانت احاطتها بالخط تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا انفرد لك فنقول في كل شكل امور ثلثة احدها الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود وذات هيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها ولا شيء منها يحمل عليهما فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الاربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شك ان السطح وان اخذ مع التحديد فانه لا يخرج من كونه سطحا فظهر ان هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علمت ايضا ان ما بعد من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة نعرف بهذه اللوازم

ولا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض آخر في الوجود فاذن قد وضح ان الذي يمكن ان يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاذا ثبت هذا فيشبه ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون ان المسدس على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين وكل منهما نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المتشكل لا الشكل لان الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمدور غير التدوير اقول بقي هيهنا شيء آخر وهو انه كما ان الواحد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا بمقولة اخرى كالجوهر او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شيء آخر هو ذو اضافة كذات الاب الموصوفة بانه اب فكذا الحكم هيهنا فالمثلث يمكن ان يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما يراد بابيض ويعنى به العارض فح لم يبق بين الشكل والمتشكل فرق وايضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية لحوق يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليثه اي ما به يكون الشيء مثلثا واما ان اريد بهذه الاشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليصح الامر اعتباريا عقليا اعتبارا من باب النسب الاضافية العقلية كالشيئية والجوهرية وامثالها فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال ومتشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني ثلث الابحاث المتكلم لكنا نقول يشتبه امر هذه الهيئة الشكلية بامر الوضع وهو ثالث الابحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه **فصل** في ان الهيئة المذكورة هل هي من الكيف او من الوضع اما وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلان الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع واما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقع وضع لحصول الشيء في موضع وهذا هو نفس مقولة الاين ويقع لكون الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما يقع هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك ان ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ويقع وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه حتى اذا وجدت اجزاؤه على اضافة ما بعضها الى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر هي صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون لها النسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبت نسب الاعضاء وبقيت الاجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا فاذا انفرد هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يحصل الا بعد الخطوط وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها ما يتضمن تصور غيرها وان كان تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود اضافات كالمعية والمعيرية والفوق والتحت وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه

السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حيثيتها بان لحدها حقيقة خاصة في الانحناء واما هيئة
محيط الدائرة ومحيط الكرة واشباههما فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وان لم يتم اشكالا لعدم صدق الرسوم عليها الا
ان يعمم في التعريف في قبل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد او من جهة كونه حد المحدود **فصل** في حال الزاوية
وانها من اي مقولة هي وهو البحث الرابع اما الفرق بينها وبين الشكل فبان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار محدودا بحدين
او حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط
فان لم يحط معهما ثالث فلا يخرج ايضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا اخرجا او لم يلتقيا
ولو بلغا في الوهم الى غير النهاية كمحيطي الاهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فهو من حيث كونه
بين حدين متلاقيين او هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدد بحد او حدود غيرهما او يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فهو من تلك
او هو من تلك الحيثية شكل فان لم يعتبر كون السطح وان احيط به في جميع الجوانب الا من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة
كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع
الجوانب سواء كان بخط كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحد نظير
الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى المشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح
ذي الزاوية وكذا اذا قيل منصفة او مضعفة او عظمى او صغرى وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فاذن
يمكن ان يظن احد ان الخلاف في ان الزاوية كم او كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الى تخالف اصطلاحي المهندسين
وغيرهم ولا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة
الاخرى التي بين الراس والقاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين دون الثالثة التي بين راس المخروط وقاعدته فهذا مما يوجب
الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمجسمة عين الجسم عند المهندس او غيرهما وكذا الهيئة العارضة هل عرضت
للسطح في المسطحة والجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما لا يعنيه وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم
متوسطا بين الخط والسطح وفي المجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يكون عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته
على عمود عرضا فاذا ثبت احد طرفيه وتحرك فقد ثبتت بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهم فاسد فان المقدار
الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى نقطة تقبل القسمة
الى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا
في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية او زاوية لا ينقسم الا في جهتين دون اخرى فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندس
سطح محدود في الواقع اعتبر بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار
المذكور وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار
المجسم باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان احدهما قائما على الآخر قياما معتدلا او مائلا اليه او عنه هل
يسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن
سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحد ينتهي عند حد واحد
مشترك لها من حيث هو كذلك فان حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة
عند النقطة لا لانه زاوية اذ له من تلك الحيثية ان ينتهي حدوده عند حد واحد ثم عرض ان كانت النهاية نقطة ثم ان اتحد
احد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منتهي الى نقطة لم نانس فيه وصار معنى الزاوية اخص مما ذكرناه وخرج من جملة
الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض ايضا للمقادير من جهة الحدود **فصل** في احتجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها
كم او كيف احتج القائل بانها كم لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المختص به
والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الاخرى بالعرض فاصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الاجمال لا يكفي في هذا
المطلب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه ما لكل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار

تبطل

تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف اقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار او
صنف منه وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا فان الثلاثة مثلا نوع
من العدد اذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا
الا ترى ان القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فاذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من
الكيف بانها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيفا
واما قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه
ان اتصاف الشيء بصفة اذا لم يكن بالذات كان اما بواسطة معروضه او بواسطة عارضه فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية
بالمشابهة بواسطة امر عارض لم يظهر بمجرد ابطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض ان قبول المشابهة عليها قول
بالذات وهم ما ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف ان وزان الزاوية كوزان الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة
والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة تحصل لاجل تلاقي خطيه
عند نقطة في المسطحة مثلا او نفس تلك الهيئة العارضة فالاول اي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع
النظر عن عارضه خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم
ولا اشتباه في هذه المعاني انما الاشكال فيما مر ان السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لاجل كونه ذا هيئة مخصوصة
فلماذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الاخر كاللون واشباهها ويحل بما اشرنا اليه ونوضح ذلك
فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفية الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث
ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل باي قسمة وقعت وهذا بخلاف عروض الكيفيات التي تختص بالكم فان حلولها في الكم
لاجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لانه عدم المقدار مع شيء ذي اضافة اليه والمقدار
الماخوذ مع نهاية مخصوصة لو وحدة خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للكل الماخوذ بتلك الحيثية كالدائرة
مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة وهي نهايته وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة مماثلة للكل اذ ليست اقسامها
كلها دوائر باي وجه انقسم واما قولك نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة
كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك او نصف الحيوان ويراد به نصف
المادة بما هي مادة بما هي جنس لا بما هي مقيدة بكمال مخصوص فهكذا حال الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ
فيها القيد الماخوذ بكماله لا فيما يرجع الى الجزئية والكلية فان الكمال الساري في ابعاض الشيء لا بد ان يكون جزئيه اصغر
من حصة الكل كالكل وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين الملاقيين اخذا
من الوتر الى الراس او بخطوط كذلك الى لا نهاية لانها تحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة الا فيما هو من
ضرورات التجزية بالمتماثلات كما مر ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه وانما ينقسم
من جهة اخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في احدى الجهتين دون الاخرى حال الاسطوانة
المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل اسطواني او شكلا اسطوانيا قابل للقسمة في
جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة الا في تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية **فصل**
في نفي الاشد والاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع
اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية من عدد آخر وذلك لان كل ما يقبل الاشدية فلا بد ان يتنازع بالاضعف والاشد
في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة والبرودة في الانفعاليات وكالمصحاحية والممراضية في القوة واللاقوة وكالعلم
والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها الى البعض انسلاخا من كيفية منها وتلبسا بالاخرى
وهذا داب جميع الاضداد التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن احدها مقارنا لوجود الطرف الاخر بل مع انخلاعه عن

الطرفين

الطرفين الى توسط فهذه الواسطة كانها محدودة كالعدالة التي هي حاق الوسط بين افراطين والعفة التي هي متوسط بين افراطين لكن
هذه المتوسطات اذا قربنا المواد الجزئية واعتبرت في الاشخاص ربما لم يتعين توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد اشد من عدالة عمرو
وان كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الازيد والانقص واما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي
من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها ولا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد
والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتغير بزيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد يخفى عند
الحس تخالفه فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فانها توجد بحسب الحس لا
بحسب الحقيقة فيقال فلان اعدل من فلان واما كون حرارة اشد من حرارة اخرى او سواد اشد من سواد اخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل
بالحقيقة وليس حال الحرارتين في ان احدهما اشد كحال التربيعين في ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحس
كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الاشد والاضعف حسا لا حقيقة وقد علمت ان الاستقامة والاستدارة لا تقبل
التضاد وكذا التحدب والتقعر ليسا بمتضادين لان محل هذه الكيفيات اما الخطوط واما السطوح فيستحيل ان يصير السطح
المقبب مستويا او مقعرا مع بقائه في الحالين فيغلط من يتوهم ان في الامور السماوية تضادا لاجل ما فيها من التحدب والتقعر
لان موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف احدهما بمثل ما يتصف به الاخر واما الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما
متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولان كل معنيين وان سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين
عدم اجتماعهما (في الموضوع) فان الفرد وان كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى اذ الزوج هو العدد المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي
ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب الا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فان فهم للفردية معنى محصل
فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لا اشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقالة الثالثة في حال الخلقة وكيفيات الاعداد وفيه فصول

فصل في حال الخلقة وهو البحث الخامس انك قد علمت
مما ذكرناه ان وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق في كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الى الانواع تعتبر الوحدة النوعية
وفي الاشخاص الشخصية والا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا في اقسام كالكلمة اذا اقتسمت الى انواعها لم تكن منحصرة في الاسم
والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض انحاء من التركيب فاذن لقائل ان يقول (ان الخلقة) عبارة
عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الانواع الى
حد اللانهاية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما بما اشرنا اليه سابقا اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة كيفية
(وحدانية حقيقية) واحدة وان كان الاسم واحدا اذ كثيرا ما يكون الواحد محصلا والمسمى كثيرا او غير محصل واما بان نقول ان الشكل اذا قارن اللون
حصل بسبب وجودهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين
لماهيته (فلما حصل للخلقة) فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما
ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم انه يحصل هيهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هيهنا هيئة منفردة سميت
بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم ان لو
ثبت ان الحسن اللازم للخلقة ما ليس امرا [illegible] مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تامل وليس البحث من
المهمات فلا باس باغفاله

فصل في انه هل يجوز تركيب الاعراض من اجناس وفصول او مادة وصورة عقليين المشهور
عند الجمهور عدم تجويز ان يكون لانواع من الاعراض تركيب من جنس وفصل كتجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا حال
الخلقة في ان يكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة
عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من ان يكون هناك محدود وحد ودارية بل نعني ان الجواهر
قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت لها اجزاء فلا يكون جزء منها جنسا والاخر فصلا انتهى وفي كلامه بعض مؤاخذة فاولا انه
قد صح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من

الآحاد

الآحاد فالحق ان ماهية العدد امر بسيط لا اختلاف اجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لانها عين الكثرة فاختلاف انواعها بمجرد
زيادة الكثرة ونقصها فلاجل ذلك لا تمامية لانواعها وثانيا ان المربع سواء اريد الهيئة العارضة او الذي دار المهندسون
فهي هيئة بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فان السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليست (هي)
اجزاء لحقيقة المربع او التربيع والا لزم تركب حقيقة واحدة من اجناس مختلفة وهو ممتنع كما افاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الامور
المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات واما تحقيق البحث السادس وهو ان يعرف ما يتركب وجوده من مبدأين اثنين الى ايهما
اميل فقد اشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية الى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في انه جوهر
او عرض بها يعرف ان المشكوك فيه اوجوهر فقد وضع هيهنا نظير تلك القاعدة نور الشيخ لا يخ اما ان احدهما اولى بان يكون
موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعني به سطح ذو هيئة فان السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف
فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما اذا اختلفا وليس احدهما اولا للشيء والاخر ثانيا بسبب الاول
بعده فان ذلك الاجتماع منهما يكون جنسه عرضيا ولا يكون على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون
للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة في [illegible] ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه
الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق ان الواقع تحت شيء من المقولات او الاجناس لا يكون الا امرا وحدانيا والتركيب
لا يكون الا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست الا مقدارا فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المنوع مع جنسه في الوجود
والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة ذوات الجهة
الكثيرة الاضلاع وغيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له الا
باعتبار اللوازم ولو سلكت [illegible] فيما يسمى بالمركبات الجوهرية ايضا يجري مجرى ما ذكرناه لكن العدد وقد يؤخذ من ذات
الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه [illegible] في ذاته من حيث هي مصداقهما وقد يؤخذ من امور مكتنفة فالجنس
من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة لتلك
الصورة وسنرجع الى زيادة امعان لهذا المطلب انشاء الله تعالى

فصل في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن هذه
الامور التي بالعلوم الجزئية مثل الارثماطيقي والمساحة وغيرهما والذي نختار ان نذكره هيهنا امور احدها ان لا تضاد بين لواحق
العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصم والتشارك والقسمة والضرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد
فيه بعض شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد والجمع مشترك في ان لا اشتراك لاثنين متخالفين منها
في موضوع قريب لهما وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة وان فرضنا وجوديين ليس في كل منهما غاية
التخالف عن الاخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في اصل الاعداد وثانيها ان لا اشتداد وتضعف لا ازديادا وتنقص في
تلك الخواص لما مر من ان الموضوع لا يستحيل من فرد الى فرد فكما ان القوس الواحد لا يشتد في [illegible] انحنائه الى انحناء اشد بل
يبطل غير ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيته او تكعيبه وتجذيره الى زوجية اخرى ام زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر
او كعب الكعب الا بان يبطل موضوعه الى موضوع آخر وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانهما مقولتان
على ما تحتهما من الاعداد المتخالفة الانواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين لكل ما
يدخل فيهما اذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الازواج
وكذا الفرد في جميع الافراد واذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير
لا يعرف زوجيته وفرديته الا بالتأمل مع عرفاننا انهما ليسا بذاتيين والا لكانا بيني الثبوت لما تحتهما ولنكن هذا آخر ما قصدنا
ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلوة لا تحصى

الفن الثالث في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات

المقالة الاولى في المضاف وفيه فصول

فصل في ابتداء الكلام في
المضاف اعلم ان لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به
وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي والثالث كالكلي العقلي

وهو المجموع المركب من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العارض وتارة
على المعروض وتارة على المجموع الا ان ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة ففي الابيض واشباهه كان العروض في
الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه
به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه المثبت له في ذلك الظرف وفي الكلي وكذا الجزئي او النوع او الجنس او ما يجري مجريها يكون
العروض في الذهن والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضية التي حكم فيها على شيء بانه كلي او جزئي او نوع او ذاتي او عرضي وقضية
او قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت
له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين
والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او واجبة او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان
المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الانسان معقول بل حقيقية
واقعية مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيته
من حيث هي هي في ظرف التحليل اذ جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده او من عوارض ماهيته
كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول هكذا حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه قد يراد به
نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني فهو خارج عن
غرضنا واما الاعتبار الاول فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف على المجمل اسهل من الوقوف
على المفصل بتحليل بسائطه لاجرم عرفت الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني في قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى بكون ماهية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها ليس مجرد كون
تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء اخر كيف كان والا لكان كل ماهية بالقياس الى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا
من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي تحدود ذاتها البتة من مقولة المضاف بل معناه انه لا يتقرر
ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر لشيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة للاخر

فصل في تحقيق المضاف الحقيقي وذلك ان نقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس
فيه الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم
كون الشيء معقولا بالقياس انه يحوج تصورها الى تصور امر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج
انه يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين وان عنى انه يكون معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط والجسم
ماهية المتضايفين قالوا ينبغي ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بوحث وفتش عن هذه الموازات يرجع الى معنى الاضافة فرقوا
من هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود
بل الذي في الحد هو المضاف المركب هو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون للشيء خبر
او ما يشبه الجنس اشهر منه ويرى الخاصة اسم الامر العام لما هو نوع له او يشبه النوع الذي به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام
ونقل الاسم العامي الى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمهما والخاصة
نقلوا اسم المضاف الى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما اشار اليه بعض العلماء اذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس للمضاف
معنى يجمعهما وليس نسبة الامكان العامي الى الخاصي كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى
لا يوجد في الخاص اقول والاولى ان يعتذر من جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يوخذ في الرسم او يتضمنه الرسم هو المضاف
بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن
الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه
وعن الثاني وهو قولهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف بان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا
فطرية وقد يحتاج الى تذكير وتنبيه الفرق بين البسيط والمركب فيغنيه بان المركب جزء من مقولة اخرى كالاب انه جوهر

في نفسه بحقيقة الابوة وكالمساوات فانه كم لحقه الاتفاق وكالمشابهة فانه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف
الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا واما الفرق بين الاضافة والنسبة فبانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة و
معنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط
بانه يستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين
فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الاضافة كلفظي الاب والابن
وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم المضاف او اسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه
مضاف الى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح فاما ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة
لفظة ذو والثاني كالعالم فانه المضاف اليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك واما العلم وهو المضاف فانما يدل
على ما له من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم **فصل** في خواص طرفي الاضافة فمنها التكافؤ في لازم
الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل حتى في العدم ايضا كذلك وهذا مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخر
الاخر عنه فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين معا وايضا انا نعلم ان القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما
اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبران من وجهين
احدهما بحسب الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فيما قد حصلا جميعا في الذهن
والثاني بحسب الوجود مستندا الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر ليس بموجود معه ويمكن
ان يوجد امكانا يؤدي الى وجوده وهذا كونه متاخرا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم
واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ان الزمان الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجودا فنفقد وصف
ايضا موجود مع الزمان المتاخر فاما نسبة المتاخر على وجه اخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الاعيان لكنه في الذهن اقول ما ذكره غير
واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها
العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة
التقدم والتاخر بين اجزائه كاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان
كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض تقطيعها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقق الاضافة يوجب
تحقق المعية بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع اخر
فليرجع من اراده ثم انه يرد على ما ذكره شيء اخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فوجود من الاخر
انه ليس هو بموجود فيه بحث لانه يوهم ان اللاوجود وجود وذلك غلط الاشتباه لان اللاوجود لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا
لنفسه وهو محال فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا وجوديا حتى يقع
بينه وبين الجزء الحاضر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بذلك الوجود بانه في الزمان الاول لان وجود
كل جزء من الزمان يستلزم لاوجود الجزء الاخر كما يقتضيه وصف التقدم والتاخر لكن يرد الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا يفتقر ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود
الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فانما هو المضاف غير موجود ولا حاضر
وما هو الحاضر غير موجود فقوي الاشكال والوجه ما اومانا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة
الحاضرة عند العقل والاضافة بالحقيقة بين العلم وماهية المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة
اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات الخارجية ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكموا بان
احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه بما هو مضاف وليس ماهية المعلوم بما هي ماهية
المعلومة من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والماهية
تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات

الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم وماهية المعلوم كلاهما ذهنيان
وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم بل بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والماهية الموجودة به بالذات امر اعتباري حاصل
بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى ماهية ووجود عرضت لهما
اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى ماهية ووجود ذهني
عرضت لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس اي الصور التي
في الحس وهي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات وقد عدوا من احكام المضاف ان المتضايفين
قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الاخر كما في العلم والحس اعني الادراكيين
لا القوتين المشاركتين لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات
المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه
يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنها ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات
الاخر كالمعلول الذي لا يكون له من علة كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول هاهنا
موضع بحث وتحقيق فانك اذا نظرت حق النظر لوجدت ان الذات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف في جميع اكثر الامثلة التي
كذلك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتيهما مثالين احدهما
ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس قال ذات العلم في جوهره تدل لابد دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا
معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد يوجد غير مضاف اليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم
الاضافة اياه وذات المحسوس تنفك ولا يجب ان لا يكون موجودا لحين لا يكون الحس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حساس
موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولاحد ان يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة
لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في سائر الاوقات فان الوجود الصوري
العلمي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي ابدا مجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي
بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما عن الاخر كما لا ينفك العاقل
البسيط احدهما عن الاخر وكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية متكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معا فكذا الذاتان المعروضتان
لذينك الاضافتين متكافئتين في الوجود الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض الاضافة اولا وبالذات واما الذات التي هي
موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مفارقة في الوجود لوجود ذات الحس
وذات العلم فان الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مفارقة
في الوجود للصورة المسموعة بالذات وعين تلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات
ولا بالعرض فلا اضافة لها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاصلة
عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية محاكية للحرارة الخارجية كما مر
الاشارة اليه واما التي هي خارجة عن التصور وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا اضافة لها الا بالذات ولا بالعرض فثبت
ان التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما سواء وان
قطع النظر عن وصف الاضافة فان تلنا الحس البصري لا يدرك الا الخارجي بعينه عند من ابطل الانطباع لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود الخارجي بعينه اولا
اما اولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي بمعنى الصورة الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا
انفكاك بينهما واما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس وذات الامر الخارجي الذي قيل وقع اليه اضافة الابصار فطرفاها
بالحقيقة كطرفي سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكونان الا معا واما ثانيا فان المبصر بالذات
صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس والمحسوس اي البصر والمبصر ... انا اذا لا نتنا ... بينهما الا

فقلك لح

الحارضية صح

بحسب الاعتبار وتماعدا ايضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى الاخر
من حيث كان مضافا اليه فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف
الى الاخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب اب للصبي او للانسان او للاسود لم يجب الانعكاس
فلا يقال الصبي صبي للاب او الانسان انسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يجمع اوصاف
الشيء فان ثبتت الاوصاف اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا رفعت من الابن
انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب او غير ذلك واستبقيت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت
هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما
على الاخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فاذا قيل السكان سكان للسفينة والراس راس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال
السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للراس وانما يجب التعادل اذا قيل الراس راس لذي الراس والسكان سكان لذي السكان
وقالوا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم و
الصغير ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما
ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم **فصل** في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي
احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور والذي هو ماهية معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم
اي نفس انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماهية اخرى يصدق عليها بالذات ان ماهيته معقولة بالقياس الى
غيرها وقد يعنى به ما له ماهية اخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالاب فانه
وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في نفسه وجودا هذه المعقولية وهو الابوة ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن
وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا آخر واما الابوة فليس لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس فهاهنا ثلاثة امور
احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي احدى
المقولات العشر وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات
كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف وغيرها يصدق عليها مفهوم
المضاف او نوعه حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان فهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين
نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ثم
المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد شئنا
هذا المضاف الذي هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول
الماهية بالقياس كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي
هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف واما الشيئية فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه
لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا يحصل الا بكونها اضافة ومضافا لا كالابيض
اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا لو جعلنا المشتق اسما من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حرف
اللام او ذي او الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب ايضا مقولة
بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد ان الاضافة ايضا شيء معقول الماهية بالقياس الى الغير فيجب ان
لا يجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي اعني المقولة او نوع منها لا تخصص لها الا بكونها مضافا واما
الشيئية التي تحمل على المعنى الاخر فانه ليس تخصصها بكونه مضافا بل بامر آخر وهو كونه انسانا او دارا او شيئا اخر ثم يلحقه بعد
تلك التخصيص الاضافة فالاب في غير المقولة جوهر ملحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الابوة والعرضي
بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية **فصل** في ان الاضافة هل تكون موجودة في
الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهية الجنس والفصل في البسيط

فان امثال هذه الاشياء لا يوجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس بخارج عن
وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجود ما وجود احد هذه الاشياء بحيث يعقل معنى غيره بانها معقولا ذلك المعنى
بالقياس الى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحايط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل
منه هيئة السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى اخر خارج عن هيئتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشئ موجودا انه حده ومعناه
يصدق على شئ موجود في الخارج صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا
المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الارض ونبات وهذا بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان
الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التي تثبت للاشياء في الاعيان بل في الاذهان وبهذا يعلم فساد راي
من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة في الاعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول
ان الاضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لانها تكون لا محالة موجودة في محل فكونها في المحل شئ وكونها في نفسها شئ اخر فان
الابوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون اضافتها الى المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع في حل هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي له
ماهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شئ في الاعيان يكون بحسب ماهيته انما يعقل بالقياس الى غيره فذلك الشئ من المضاف لكن
في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد مالها من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره
بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ
هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المضاف بذاته في هذا
الموضوع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل
واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا
ما قاله في الهيات الشفاء وهو كلام واضح يدفع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث قام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات
الموجودة في الاعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي امكن ايراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظايرهما فدفع
ههنا كما دفع هناك من انها تنتهي الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المختلفة المعاني فلا يلزم
ان يكون لكل اضافة اضافة مخالفة لها بالماهية لانها بما هي لا يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمها في الوجود
اضافة الحالية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة اخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لانهاية اللهم الا بحسب اعتبارات
عقلية متماثلة او متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل الحجة الثانية ما مر من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة
لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب بما اشرنا اليه في مباحث التقابل وموضع اخر ان معية اجزاء الزمان
لا يمكن ان يكون اثنية بان يكون السابق واللاحق موجودين في ان واحد انما ذلك شان معية الانات والاثنيات بل معيتها اتصالها
في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتها فيه عين التقدم والتاخر فيه كما ان وحدة العدد عين كثرته لشئ من الاشياء

فصل في نحو وجود المضاف في الخارج

واعلم ان في خصوصية وجود المضاف في الخارج وتعيينها اشكالا من وجوه منها
ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتميزة عنها بخصوصية وما لم يتقيد الوجود
بتلك الخصوصية لم يوجد الاضافة في الاعيان فيكون ذلك التقييد سابقا على وجود الاضافة لكن التقييد هو نفس الاضافة
فاذا لم يوجد الاضافة الا بوجود اضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة
مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا
فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فالاضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من
حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب
ومنها انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون الباري جل مجده محلا للحوادث لانه لزم مع كل حادث اضافة بانه

معه وتلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون الباري محلا للحوادث فيكون
جسما او جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يندفع هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة
ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشياء بل كون الشئ سواء كان في نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شئ اخر هو
نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث
له تاثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة والعلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات والى المضاف
بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود اذا قطع النظر عما سواها وكذا وجود المضاف من
حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذي هو العلة وبين عليته واضافته
بالماهية والحد فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري اذا اخذ في نفسه كان جوهرا
واذا قيس الى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شئ اخر
هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقا
بالاشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض
عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشئ بحيث يمكن لذاته ان يصير
مساويا لشئ او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي
غير وجود الكم لان المساوي لم يتبع مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم منه او اصغر واما النوع من الكم فهو ابدا بحال واحدة في
نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجودا للاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته
وذلك الوجود يصدق عليه انه نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا
لزوم تركيب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم
والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي او الكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص نفسها
من الملحق به ويوجد ان معا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوي مضافا ليس
لكون الكم مساويا او مضافا فالمساواة اتفاق الكم وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف
الموافق وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها
لا يكون جعل احدهما غير جعل الاخر بل يكون طبيعة الجنسية والفصلية فيه اي في ذلك النوع امرا واحدا فان قيل ان
المساواة والمشابهة اتفقا في موافقة ما وافترقا في التخصيص بالكم او بالكيف فيكون المساواة والمشابهة اما من
نوع واحد وقد قلتم انهما نوعان متباينان او يتمايزان بالكم والكيف او باضافتين اخريين فان كانت الكمية والكيفية
نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او تحصيل مقولة بنوع
من مقولة اخرى والكل محال او يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية
والكيفية فيكون فصل الاضافة اضافة وهو ايضا ممتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بماذا يمتاز عن الاضافة
الاولى فيعود المحذور ان جذعا قوله الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل معنى مغاير له بل بمعنى نسبته اليه نسبة المعين
الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى
ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل تحصل وتنوع بانه في الكم لا بالكم ولا باضافة اليه
وهذا كسائر فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك وهو عبارة عن نفس الدراك بانه ناطق لا ان الناطق
ينضم الى الدراك فيصير مجموعا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي
والنامي الى الجسم والجسم الى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المعاني فلنرجع الى حل الشكوك
اما الاول فنقول سلمنا ان وجود الاضافة مشارك لسائر الموجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم ان
ذلك الامتياز لا بد ان يكون بتقييد زائد فان كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها اذ الاشتراك في الوجود المطلق

اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج في تمايزها الى فصول زائدة
ثم القيود قد يكون نسبتها الى ما قيد بها كما للفصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه جعلا ووجودا حتى
يقع بينهما اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى والمفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج و
اما الثاني فنقول ان الموجود في نفسه اما ممكن او واجب وجوهر او عرض وكونه مجالا ونحو من الوجود اذ لعقل يلزم من تعقله تعقل
شيء هو المضاف نكل وجود من حيث وجوده يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع
النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فصله مادة حيوان آخر وجود آخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة
المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود منفرد كسائر الاعراض حتى يكون حدوثها بالشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا او
تغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين بخصوصه مع ثبات
الطرف الآخر فان صيرورة احد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلثة ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته
ولا في صفاته المتقررة فكذلك تغير الاضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا ولا في صفاته الكمالية وفهم هذا المعنى بعد الاحاطة
بما قدمنا غير صعب **فصل** في انه يحصل كل من المتضائفين بحصول الآخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان صنفا
فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائها البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائها بنوة كذلك و
اذا حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يطرد اذا كان التحصيل بتحصيل
للاضافة اما اذا كان بتحصيل الموضوع الاضافة لم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يضيف الى الاشياء
كابوة هذا الرجل فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد بعينه
يتعين بتعينها جميعا وجانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وان كان لا يصح ان يولد زيد ابوان او
اما ان او لان ذلك بسبب خارجي لا ان الاضافة من طرف واحد يتخصص دون الطرف الآخر بل نقول يحتاج الاضافة في التعين الشخصي
الى اعتبار اكثر من تعين اللذين بينهما الاضافة وقد لا يكفي فيها ما يكفي في تعين الابوة التي هي لعمرو بالنسبة الى بكر بعينهما
لجواز ان يلد لعمرو فانه لا يتخصص بتعينهما بل يحتاج الى تعين ذاتيهما مع تعينهما ان المضاف ما هو عالي جنس بعد المقولة كالموافق
ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وادنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده المثلثين
القائم الزاوية واخص منه اذا كان القائم الزاوية والباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية واما التحصيل
الصنفي فهو ان يتحصل الاضافة لموضوع ثم يعرض بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة
كابوة الرجل العادل وابوة الرجل الظالم **فصل** في تقسيم المضاف من وجوه منها ان من المضاف ما هو مختلف في الجانبين
كالاب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار
ثم المخالف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودا وغير محدود ومنه ما يكون مبنيا على محدود
كالكثير الاضعاف والقابل الاضعاف والكل والجزء منه ومنه ما ليس محدودا ولا مبنيا على المحدود مثل الزائد والناقص
ومنها ان المضافين اما شيئان غير محتاجين في عروض الاضافة الى اتصافهما بصفة اخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن
والمتياسر والمتقدم والمتأخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة ادراكية هي لصاقة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما
مثل العالم والمعلوم فان العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما هذا
ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في
اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم
وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب القاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي
بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخفى
تحصيله عن صعوبة ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم اما

المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد و
في الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى
وفي الملك كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف **فصل** في ان المضاف هل يقبل التضاد
والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع
الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتأخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض
للموجودات الاضافية بالذات وللاضافة بها بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي
كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك
غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان العظيم لا يضاد الصغير بان التضاد لا يعرض الاضافات وبين ذلك
بوجهين احدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادات يعرض لهما اضافة التضاد وذلك لانا قد نجد طباع
الاضداد لا يتضايف ونجد كثيرا من المتضائفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجار والمجرور ثم نعلم ان التضاد من حيث
هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد مضايفا
بقي ان يكون في الذات المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المضادة لا يوجد الا في موضوعات
غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبايع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد الا اذا قل دخات العروض ان
يكون مستقلا بالاشياء المعروضة ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفية تعرض
للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض
لهذه الاضافة تضاد وكذلك للحار لما كان ضدا للبارد كان الاحر ضدا للابرد ولا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين
لما اشرنا اليه فيحمل كلامه على ان نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا واثباته لها من جهة انسلامها للعض موضوعاتها والشيخ
اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تتضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد استقلالا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع حتى
غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص فكل
مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام
لبعض انواعها **فصل** في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي فمفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراكها بين
كثيرين وما من ماهية غير الوجود الا ويمكن ان يعرضه هذا الوصف وانما يخرج هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند
حدوث افرادها وهذه الاضافة الكلية غير كونه بحيث يحتمل صدقه على كثيرين او اشتراكه بينها وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد
هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الامرين ومرادنا هنا نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك الجنسية وصف
اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد
يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا
والاول مضاف بسيط والثاني مقولته والثالث مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه
الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل
والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها ولا المركب منها ومن معروضاتها بل هذه الاوصاف الاضافية
ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها ولم يكن بالقياس الى
افراد موضوعه كذلك بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل بينهما تباين لانهما
متباينان اخصين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهيته ما عنى بذلك ان وقوع
النوعية تحت وصف الجنسية ولا ان مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهية النوع او في وصف النوعية بل عنى بذلك ان موضوع
النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او يدخل في ماهيته اذا كان مركبا طبيعيا جنسية اي ماهية موضوعه
بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد

ما يتعرض

الشيء

نفس

ما يعنه

الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلية على الجنسية حمل مفهوم جنسي على مفهوم به فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفطن لها لان الجهل بها والاغفال عنها يوجب اغلاطا كثيرة فان الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شانها ان يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة ولا تلك المادة ولا الاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا ايضا البنيان الافلاطوني وشيدنا قواعده ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكل والجزء واضافتهما غير اضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوه احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هو الجزء واما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئية مثل الانسان فانه صار عين هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة غير متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية

والكلي كلي

ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا وهو المقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد لشيء من العدد يكون قد تحصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تاما لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدد بينا اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه بل انما يكون تاما في العشرة او في الخمسة واما من حيث هو مبدء ومنتهى يكون تاما فقط من جهة انه ليس بينهما ما من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس على ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والواسطة فقط او العكس ولا واسطة ثم من المحال ان يكون مبدآن في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين وكذا القول في المنتهى واما الوسائط فقد يجوز ان يكون كثيرا لان جملتها في انها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلثة فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تام للمقادير كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ المقادير لا تعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التعديد وتارة يقال للكيفيات والقوى لها انه مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحسن وتام العلم وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لا فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما العقول فهي تامة بالمعنى الاول وغير تامة بالمعنى الثاني فان الممكنات الفاقرات الهويات معلومة من في حد ذواتها واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارجي كالمعلم البشري فيتابل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلي غير مباين الوجود لوجودها وكذلك حال نفوس الانبياء عليهم السلام لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله ما به يتمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقربانهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه والاخر الناقص وهو الذي يحتاج الى خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام وبين الكل والجميع بالاعتبار فانها متفقة المعاني وذلك بان التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوة مثل كون الباري تاما والكل والجميع من شرطهما ذلك واما التام والكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لا يبقى شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض اساطين الحكمة والتحقيق ان الباري كل الاشياء وتقرير ان كون الشيء كلا لا بد فيه من حصول كثرة فيه فانه قلت ذلك معنى غامض يلزم من بساطته واحديته ان يكون

فباش

بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة

المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول

فصل في حقيقة الاين

عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه الا لكان نوعا من مقولة المضاف بل امرا وهيئة يعرض له الانتساب الى مكانه وربما قيل كما ان السواد له هيئة واضافة المحل عرض له بهيئته فكذلك الاين له هيئة وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد على وجوده وان لم يكن عين هيئته لكن زيادة الوجود على الماهية انما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء في المكان فانه لا بد ان يكون هذا الكون في المكان امرا زائدا على وجوده في نفسه والا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود اخر ولصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان ايضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة اقول ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا وان كان فيه بعينه نحو وجوده الخاص به لا امرا زائدا عليه لا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه فذلك الامر الزائد تسميه الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل لصاحب المباحث على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه اخر وهو ان الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك ودفع ما ذكره بان الوجود المطلق الكلي كما مر امر مشكك عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية او جنسية مشتركة بين جميع افراد الوجود

كلية

فصل في تقسيم الاين

وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار انه يحويه المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم مطلقا ليس باين اصلا الطريق الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال انه لا بد لكل اين شخصي حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة ذلك الاين واعترض عليه صاحب المباحث بان هذا باطل لان تلك الصفة اما ان يكون ممكن الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين او لا يكون فان امكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يمكن فحينئذ يتوقف حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف لحصوله في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزءا من العلة او معدا او شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق الا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة مادام الوصف والمشروطة بشرط الوصف والثانية اخص من الاولى والاعم لا يستلزم الاخص فان كل كاتب يحتاج الى حركة الاصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضرورية على ذلك الوقت باسبابها المؤدية اليها في ذلك الزمان وليس ان الكتابة اوجبت تلك الحركة بل العكس اولى فان وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج

فصل في تتمة احوال الاين

فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد ويصح تعاقبهما عليه فهما متضادان ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين فان كون الشيء في مكانه لا يكون اشد من كون شيء اخر في مكانه لان مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل انما يقبل الجسماني الاشد

١٥١

والاضعف بحسب طبيعة نوعية لكانهما كالفوق والتحت لو فرضنا (عن فساد) كالجسمين اذا كانا في الفوق واحدهما اعلى من الاخر اي كان اقرب
الى المحدد الذي هو المحيط فهو اشد فوقية من الاخر فقد ثبت من هذا ان الاشد والانقص لم يتطرقا الى نفس الاين بما هو اين بل الى نوع
منه وهو الفوق او التحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث ان ذلك الاشد والاضعف انما هو في اضافة عارضة للاين وهو
الفوقية والتحتية لما مر من ان الاضافة ليست قابلة للاشد والاضعف لذاتها **فصل** في حقيقة متى وانواعه من جملة
ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد او في حد منه فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة ولا يقع في
الازمنة مع انه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الاشياء الواقعة لوقوعها في ان لم يتعلق ما بالزمان وحال هذا
الكون بعينه حال ما قبله وان متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق او زمان خاص او شخص فمنه ما هو متى حقيقي وهو
كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم او في
الشهر او في السنة او في القرن او في زمان الاسلام او في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الاين والفرق بين البابين ان الزمان
الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون واما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فان عدم
الشركة في المكان الحقيقي انما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في المكان
الحقيقي فكما ان لكل متمكن اينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكل من الزمان و
المكان اسوة بالاخر ثم قالوا ان الامور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها
وجواهرها في الزمان بالعرض اقول ان وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فلذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا
بعض الكميات والكيفيات والاينيات (والاوضاع) التدريجية الوجود لها اكوان تدريجية والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا
الكون التدريجي فهي معنى نسبي اضافي وقد مر ان المعنى الاضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والاشد والانقص الا بالعرض
فالمتى انما يلحق اولا وبالذات لتلك الاكوان والوجودات وثانيا لمصاحباتها واما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى
لها بالذات بل بالعرض واعلم ان من اقتصر في تعريف الزمان انه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا
التعريف ان يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري ايضا زمانا بنفسه فيحتاج الى التقييد بامر اخر وهو ان يوجد في الحد مقدار
حركة الفلك او حركة لا تنقطع او اظهر الحركات او اسرعها او اشدها **فصل** في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه
بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه
لكنها من باب الاضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لاجزائه هذه النسب هو الوضع كما مر وقد مرت الاشارة ايضا الى ان
هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارا اليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فان هذا الوضع يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون
الشيء بحيث يشار اليه انه اين هو مما يتصل به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط فان هذا الاين لو كان اينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع
بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فان الاجزاء ليس لها اين بالفعل وليست اينيتها مما يضاف بعضها الى بعض على وجه يكون لبعض
منها انها اين هي من الاخر ولو فرق بينهما بان احدهما للمقدار والاخر للجسم الطبيعي فنقول ان الجسم الطبيعي انما يلحق الوضع اليه بتوسط
المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار له لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان
بتوسط المقدار والحق عندنا انه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم واطرافه لان مجرد
كون الشيء كما او مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك او في الفوق او في التحت او جهة من جهات
انما ذلك شان الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل
الاشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا واطلقوا الحس وارادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن
كلها ليس شيء منها في ذاته واقعا في جهة من الجهات ولا للحس اليها اشارة الا مع المادة بان كان وجوده في المادة مصححا لقبوله
للاشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فان المقدار اذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال لكان ذاتها ذاتا مقدارية وذا اجزاء
فيها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يكون لكل منها اين هو من صاحبه فيصلح لها ايضا شكل من غير ان يكون للشكل

اين وله ايضا سطوح وخطوط لها اوضاع بمعنى اخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الاشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل اشارة
وللحس اشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية اشارة الى المقادير واطرافها غير تينك الاشارتين وللعقل وضع ودفع يختص بالعقليات
والكليات وللخيال وضع يوجد للاشباح الادراكية وللحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة او للمقدار المنقسم في بعض
الجهات لا كلها او في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الاخير وكذا الوضع الذي جزء المقولة
لا يوجد الا في عوارض المادة فان النقطة ما لم يقع في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يقعا في المادة
القابلة لم يكن اجزاؤهما بحيث يصح ان يتعرض لبعض منها بالقياس الى بعض اين هو من الاخر ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون
لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فانهما حيزيهما ان بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا
طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها ونسبته الى دائرة القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا
وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان راسه الى السماء ورجله
الى الارض مضادا لوضعه اذا صار معكوسا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه
وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد
مر في مباحث الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان استدارة الخط او تحديب السطح لا يشتد ولا يضعف
فههنا كيف تحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات لا يعرض اولا الا للمقادير
اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء واشباههما الى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة الى تلك
الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى
يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء او غيرهما في مادة مخصوصة لانه يتدرج واقعا تحت مقولة الوضع
ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك
فاعلم هذا فانه شيء يغفل عنه الاكثرون **فصل** في الجدة وما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون
جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى
طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس
ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد في الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف (لا غير) **فصل**
في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا
التأثير التجددي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل من فعله او المنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير
والتأثر لا يقال ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة والتسود الى السواد القار فالتعبير عنهما بان
يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان الفعل والانفعال قد يقالان للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد
ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم منفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود
يستتبع وجودا ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين
تحت الزمان واما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة
واحتراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين ام لا فنقول هما من حيث تخصيصهما بانهما في نهاية الحركتين
يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك
فليسا من المقولتين وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد
التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غايته ما هو
اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد اخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض اخر منهما وهذا
(بينهما) (واشتد)

الاشتداد والتنقص عن الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسود والذي
هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد هذا ما قيل واعلم ان وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس
السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنى الحركة ولا ايضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد
والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات
ما دام يؤثر او يتأثر فوجود السواد او التسخين من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل
منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى الفعل
سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما

فصل في دفع ما اورد على موجوديتهما قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي ان تأثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا
زائدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و
ذات المقبول اما التأثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك
التأثير زائدا عليه فينتقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا فالالزام حاصل وذلك لانه اذا
كان بين كل مؤثر واثره واسطة هي تأثيره حتى فرضت امور غير متناهية مترتبة فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون
شيء منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر لا يكون تأثيره زائدا على ذاته وذات
اثره فحينئذ لا يكون تأثير الاول في الثاني زائدا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امور زائدة على ذواتها
وذوات آثارها وان لم يتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية اذ لم يوجد هناك ما يكون
ذاته مؤثرا في ذات آخر واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما قال فهذا برهان
قاطع على ان المؤثرية والمتأثرية لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا
يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض اصول الحكمة
كمسئلة الوجود وزيادته على الماهية وان لكل ماهية نحوا خاصا من الوجود والماهيات كما انها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك
متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الآخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل ماهية او معنى في الخارج عبارة عن
صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج بان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء آخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او
الكيف وغيرها وكذا حد شيء من انواعها كحد الفلك او الحيوان او السواد او السطح او غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و
اجناسها وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض
حد الاخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية
كالكلية والجزئية ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا
في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء
صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر
ليكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر ولكنا نقول في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور
ماهية اخرى وحدا آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجود نوع من سواد لا يشتد اي لا يتحرك في سواديته فيكون
اسوداده بامر زائد على سواديته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع التسخين فيه فكون التسخين مؤثرة في شيء على التدريج
امرا زائدا على وجود التسخين واما قوله لو كان التأثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لا بد لوجودها من مؤثر فنقول ان
بعض الصفات وان احتاجت الى مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات والذاتيات
فلا يتخلل ايضا بين وجود الملزوم ووجود لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع ان وجود الحرارة غير وجود النارية

مثلا

لان النار

لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التأثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية
بعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرا زائدا على وجود ذاتها المتخصصة وان كان زائدا
على ماهيتها على تقدير زيادتها المتخصصة قد لا يكون مفتقرا الى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا الى جعل آخر غير جعل
الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر الى جعل مستانف غير جعل تلك الهوية
فثبت ان كون التأثير التجددي موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج الى تأثير آخر ولا الى مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تأثير
المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امرا زائدا على ذات المؤثر
ان يكون التأثير الابداعي امرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداع ووجود الاضافات
قد علمت انها غير مستقلة في الخارج

على ذاتيهما

الفن الرابع

في البحث عن احكام الجواهر واقسامها الاولية فانها من عوارض
الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة
ومطالب اما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر والعرض واحوالهما الكلية وفيها فصول

فصل في تحقيق ماهيتهما اعلم ان
مفهومات الاشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجود المنسوب
الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد اعمى وزيد ابيض فان الوجود المنسوب الى زيد
بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا
او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده
الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير معتد به فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات فنقول قد علمت ان كل موجود
اما ان يجب ان يكون انيته ماهيته بمعنى ان لا ماهية له الا الوجود الصرف الذي لا اتم منه او لا يصح فالاول قد سلف بعض
احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غير ماهيته
بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخ
اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته
عنه وقد اشكل على القوم ههنا تفسير كون الشيء في محل واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة
كما تقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي اللذة
فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل وليست بنفس الاضافة مما يصلح ان يكون مراده بلفظة في والا لصدقت على مع ومن
وعلى وغيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره
وان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء الى حيث يشمل المعاني المستعملة
فيها لفظة في ويخرج الاغيار وكما ان كلا من معنيي من والى مما يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منهما
خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ فكذا القياس اذا انضمت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يؤول استعمالها
في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع وككون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء
بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال
والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلنا الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف
فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض ان كون الشيء في
المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن
هذا الفن وان كان المذكور ايضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق فاذا كان في المحل اشتراكا لفظيا فكل ما
ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى امر مميز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد
جنسي او عرضي عام بل معان متعددة يتصف كل منهما بقرينة خارجة لفظية او معنوية فان طريق ازالة الشبهة باشتراك
الاسم اما بالحد او بالرسم او بتمييز المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا

واذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا يكون جزءا منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون
كقرائن للفظ الحلول المستعملة في هذا الموضع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة
مع مساهلة ما بانه لو فرض ههنا ان المنسوب الى شيء بشيء كان له مشترك بين معنى الحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة
لذلك الحل من حيث هو عن المحال عن المشاركات في لفظه ومعنى فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية عن كون الخاص في العام
وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال عن الكون في المكان ايضا وفي الحصب وغيره وقد عرف معنى
في الشيء ههنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن النقض والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص
الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان
المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان
المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا
قيدا اخر عليه حين ما ورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالنقطة والابوة وغيرها
مما لا سراية فيه فالتجاوا ابقي وجود هذه الاشياء عن الخارج ولم يتنبهوا الان لا اختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود
الخارجية بل النقض وارد بالخيالات والوهميات وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على
التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشيء بحيث وجوده
في نفسه وجوده لشيء اخر على نحو الاتصاف لان لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية حسب ما هو
التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه
على الاعراض والصور الحالة كلها وكذب عن سائر الحصولات النسبية الواقعة على وجه الحلول ككون الجزء في الكل والجزئي في الكلي
وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فان وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول
الوجود للماهية لانه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا وبالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل
وان اعلمت معنى الحلول هكذا علمت ان الحال مفتقر الى المحل اما في وجوده الشخصي وفي ماهيته النوعية لذاتها جميعا
او في وجوده الشخصي دون حقيقته النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالاول
يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة ثم نقول لا يجوز ان يكون للمحل افتقار في وجوده الى النوع
الشخصي للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون
مستغنيا عن الحال الحقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل او يكون مفتقرا في وجوده الشخصي الى
الوجود المطلق العامي للحال باي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض والصورة يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم
الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة او عرضا في
صورة او عرضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي آخر الامر الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده
الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر
بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر وحال فليس الجوهر مطلقا
متقدما بالطبع على العرض وسياتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا
اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له آلة تامة من حال
ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب والحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين
لامر واحد نوعي مطلقا فليس من شرط الجزء الصوري عندهم ان يكون محصلا للمحل حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا الى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس
العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزءا للمركب منه ومن ما يحله فعلى
هذا جميع الاعراض المخصصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا ومحالها هيولياتها فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف

مغنى

منها

لاتحاده

الاصطلاح في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان ان رفع العام اولا ازم المساوي اخص من رفع الخاص او لازمه الخاص
وقلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوي انه ما لا يكون في موضوع فنقول اللاكون في الموضوع اعم من اللاكون في المحل لما عرفت ان
الموضوع اخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل ومما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرجان
تحت معنى الوجود لا في موضوع وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يباين الحال والمحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم
من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا او قد يكون عرضا على هذا التقدير واذا ثبت
ما ذكرناه فيكون الاقسام الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل
هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخ اما ان يكون مركبا
من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وح لا يخ اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو
العقل والاجود في هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل سواء
كان في جنسه او في نوعه فصورة اما امتدادية او طبيعية او جزء هو به بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه بالمباشرة
فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الانساني مادة للصورة الادراكية التي يتحصل
بها جوهرا آخر كالمبا بالفعل من الانواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية
وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده **فصل** في تعريف العرض هذا المقصد وان خرج من القسم الذي وقع لذة المحل معه
الا انا نورد ههنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه
دون ما هو فيه فهذه قيود اربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين او ما زاد عليهما اما العدد ومعنى الكل
والبنية وغيرهما فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا لها امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي جهة
وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها الا كل واحد والا لكانت العشرة عشرات ومجموع
الوحدات امر واحد فان قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا لا يلزم ان يكون جهة الوحدة نسبتها الى الموضوع
نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة الى الماهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه
كما مر ذكره سابقا من ان لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق ان الوجود ليس عرضا لما هو
موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعتاصت على
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتجاور والتشابه والمعية والاخوة وغيرها
فيجيء ان كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية والمعلولية او القبلية والبعدية او متماثلين كالتماثل والتجانس مختص
بامر لا يوجد في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شيء لاخراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي
وانما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الاجزاء اذ لو كان لوجوده نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون
كل منها كلا فيكون ح كلات لا كل واحد والمفروض خلافه هذا خلف واما ان يكون في مجموع الاجزاء وهو ايضا خلف لانه نفس المجموع لا انه
موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو مح اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل صورة في اجزائه يعني نفس وجود
اجزائه جميعا لا انه شيء آخر موجود في اجزائه كما ظن ولا انه موجود في واحد واحد كما توهم ومن ههنا ينكشف ما حققناه من ان
الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب الاتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وان العشرة مثلا
صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها فعليك بالتثبت في هذه الامور من تلعثم وتزلزل وانما نحن لنا غير متوجه به فاحترز
عن وجود ما يحل في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعا من الانواع فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية اعلم ان صفات الامور
يكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول اما ان يكون الصفة التي
تلحقها خارجة عنه كلحوق عارض لازم او مفارق او ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه وعلى الثاني اما ان يكون الصفة
تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزءا من معنى ذاته او ليست جزءا من معنى ذاته او لا يكون الصفة مما يتقرر به ذاته بل لحوقها يكون لحوق
امر يلحق الشيء بعد تمام تقرره ووجوده بحسب المتبعية لما يقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال للاول وجود البياض للجسم

ايضا

تمامية

للانسان والثاني وجود النفس للحيوان والثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الاطلاق والرابع
وجود الصورة للهيولى والخامس وجود البياض او التحيز للجسم واما وجود الفصل للنوع او للجنس من حيث كون الفصل ماخوذا انضماما
وتضمنا فهو قول مجازي كما مر لان هذه الامور اذا اخذت على الوجه المذكور يكون وجودا لواحد جميعا ومقتضى النسبة سواء كانت
نفيا او اللام هو الغيرية فتلك مما قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من الجنس والفصل امرا محصلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة
الفصل الى حد النوع بالدخول في تقرير ماهيته وتحصيل معناه والى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعلية ذاته كما مر في مبحث
الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم بشيء متقوم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند
من جوز قيام العرض بعرض والا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا ولكن ذلك لم يثبت عندنا واما الامثلة التي ذكروها في اثبات
قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تامل لان جميع هذه الاوصاف
نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض اشبه بنسبة الفصول الى الاجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات
والعجب ان الشيخ الرئيس من جوز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر واحتج عليه بالامثلة المذكورة مع انه قد صرح بان
الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ايضا قد قرر ان مناط الفرق بين حال العرض في شيء ومقوما هو جواز تحصل
المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصله كذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان
الثاني فهما صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا لا شك ان الحركة لا يمكن وجودها الا مع حد من السرعة والبطء ولا شك ان
الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها ونوعيتها بحيث اذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة
والبطء يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل انما تم شيئيتها بحدود السرعة والبطء فيكون
هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به واحتج الشيخ ايضا بقوله هذه الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه
كما ستبين لك كلها اعراض واقول انك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضية الوحدة
وقد بينا ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض
بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدة
وقد بان فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ يهجر في التعريفات الحقيقية
واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عموم
الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود
العرض في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه بدون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته الا في محل
ومن حيث شخصيته الا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده
في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقة هذه الاشياء
عما ينسب اليها بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها لزوم امتناع مفارقة لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكوكب
في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاويه فهو لا يقتضي العرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقة
الانسان لا عن غاية مطلقة وغرض مطلق لا يوجب كون المنسوب اليه موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما
مر هو ان الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبتشخصه يقتضي محلا متشخصا والامور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما
لا وجود له يستحيل ان يوجد فيه شيء آخر في الخارج وكلامنا في ان العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني
على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاما او خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا
يفيد لعدم صحة الموجود في موضوع على الموجود في الحيز اذا اريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كل جسم في زمان
على طريق اللزوم المستوعب للاجزاء منه والآنات جميعا كما هو شان العرض بالقياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله
في الآن لا يكون في زمان فان قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون اذ لا يمكن خلوه عنهما
والاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لان كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه وهو ح

والضحك
ذلك
نوعيتها
حصو

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات
المفروضة في زمان حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم اعم من ان يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن
او في الزمان الذي هو حد من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الآن او متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين احدهما ان قولنا
في الآن يكون قيدا وظرفا للاتصاف بالحركة وثانيهما ان يكون قيدا وظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان
يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وان كان معناه سلب الحركة عما من شانه ان يكون متحركا وذلك لان نفي الحركة في الآن
انما كان قيدا للنفي لا للحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لان رفع المقيد اما برفع ذاته
المقيدة او برفع قيده فيكون رفعه اعم من رفع كل منهما والعام لا يوجب الخاص فيجوز ان يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة
لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه والثاني ان الترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون الجسم متحركا في الآن
ولا ساكنا في الآن لان ارتفاع النقيضين او ما يساويهما وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب
نفس الامر وحيثية من حيثيات الواقع وحد من حدود الامر الواقعي فكما ان زيدا الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا ولا
ساكنا فهو اما متحرك او ساكن في الواقع اذ الواقع اوسع واشمل مما ذكر فان قلت ان الاجرام الكوكبية ابداعية الوجود عند القوم
فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون اعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه قلت قد علمت
ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل ان تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام فان تشخص كل منها بذاته وبامر
متقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لان نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها
وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم غير جار في المواد الاجرام الفلكية فانها موجودة
في صورها وصورها محصلة القوام وليست المواد جزءا منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه اعني الصور قلت قد تفصى بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا نم ان المادة يصح ان يق انها في الصورة لما ذكرنا ان معنى في هو ان يكون ناعتا للمحل و
المادة لا تنعت الصورة بل الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قوله لا يصح ان يق ان كان مانعا لفظيا فهو
غير مجد في تحقيق الحقائق وان كان مانعا معنويا فهو غير ثابت لما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون رسما للحالية
سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويق له حمل على او اشتقاقا ويق له حمل ذو ثم ان اريد بالناعت التابع للشيء في
الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لا انها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعاكس بل الحق في الجواب
ان يق ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف
العرض لان له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا ان وجودها نفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه
ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في
نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى مشاركة في خسة الوجود وضعف
الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر ودناءة بوجه آخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دناءته
فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع
واما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود **فصل** في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق
معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتقاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب الى وجه
الحلول واما على ما ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال ولا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل
يتحد بالمعقول والنفس الخيالية والحسية تتحد بصورها الخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان لنا منهجا آخر في دفع
الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء التي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم ان يكون كل منها
فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا
جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه ولا ايضا معنى الحيوان فردا لنفسه حتى يكون ذلك
المعنى مما يصدق عليه جسم نامي وحس ومتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا

ومعنى ذلك
الى انها قائمة بالذهن ح

لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا فاذا تقرر هذا
فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفردا للعرض كما لا منافاة بين كون معنى ما هو مفهوما للجزئي وفردا للكلي
واعلم ايضا انه قد سبقت الاشارة الى انه اذا اطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشيء اصلا فيتصور
معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما من معاني المشتق الى معروض و
عارض ونسبة بينهما فاذا قيد بالواحد مثلا انسان موصوف بانه واحد ففيه معنى الانسانية ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد
ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للآخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة
الا بمجرد الاعتبار والنزول من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست اقول ان بديهة العقل
يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما لا يتاتى الا بحجة وبرهان بل الغرض ان مفهوم اللفظ عند
الاطلاق لا يابى عن ارادة شيء من هذين المعنيين اللذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد هيهنا هو المركب بالمعنى الذي
ان الكلام في تعريفنا الامر الذي من الاجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق انه ما يعرض
الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود
لما ابيها عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنها لها وهو حكاية الوجود
لا عينه فيكون مفهوم الوجود او الموجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع
انه ماهية كلية حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدءا لآثاره المخصوصة ومنشأ لاحكامه
المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي تستلزمه هو ما لا يكون في موضوع فاذا حضرت ماهية في النشأة الذهنية وجدت
فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن مما يتبدل به ماهيتها وحال الجوهرية لها الجواز ان يكون لماهية واحدة انحاء متعددة من الوجود بحسب
عوالم متعددة ونشآت مختلفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي مجرد وتارة اخرى موجودا
بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملائكة والحيوان وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل واخرى
بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى وجعلنا
السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان وقال انك ميت
وانهم ميتون واما الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب من العدم غير الفساد وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في
السموات ومن في الارض فالمعاني الجوهرية وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود
الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى واما البارئ جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما ذاته
لا بنحو خاص من الوجود هذا اذا كانت الجوهرية حال الماهية واما اذا كان المراد بالوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان
والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود يحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات واشياء
اخرى والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي الى غاية بل غاية الاشياء محيط بالكل وهو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء محيط واما امتيازه عن وجودات الاعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رأيهم من ان تخصصها
بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع لو وجد الاستغناء لها فاتقن ما علمناك فانك لم تجده في الكتب المتداولة على
هذا الوضوح والانارة

فصل في ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا

اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر
على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والاقلون على انه حمل كحمل اللوازم الخارجية وربما تمسكوا على هذا
بحجج ضعيفة اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن الماهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة ان تقوم
حقيقة من الحقايق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر مفهوم خارج عن كل ماهية حقيقية وثانيها انه
لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان جنسا لكان العقول
والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد الحقيقي كثيرا وهو ينهدم
قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعها انه يتناقض صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي

والبسيط

للبسيط والمركب بالتقدم والتأخر وكذا بالاولوية وعدمها فان جوهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري
اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولى وخامسها ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والماهية فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت
مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الاول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود
مجردا عن الموضوع وبين ما من شأنه ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض للماهيات كلها والآخر يصلح لان يكون مقوما
لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي الثالث بحل العقدة فيه بوجوه الاول ان المعلول الاول بسيط
الذات في الخارج فيصح صدوره من الذات الاحدية الثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل
بتقدم الفصل على الجنس ولا استحالة في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه
المحققون من محصلي الحكماء ان التقدم والتأخر في شيء اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم آخر فالاول كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة ومتقدما ووجود العرض القائم به معلولا ومتأخرا فمعنى الجوهر ليس من
حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده والثاني كتقدم
بعض انواع الجوهر على بعض آخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض آخر فان تقدم الاب على الابن ليس في معنى الانسانية حتى يكون حد
الانسانية للاب اي حمله عليه متوقفا على ثبوته وحمله على الابن بان يكون جاعل جعل انسانية الاب قبل ان جعل انسانية الابن كيف
وقد ثبت ان لا تاثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون ماهية بعضها سببا لماهية اخرى متقدمة عليها بل الحق ان صدق الانسانية
عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذواتها بالسوية كما مر تحقيقه واما وجودها الزماني او غير الزماني في بعضها
قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الاب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان وكذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة
الهيولى والصورة الى ما يتركب منه فان الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته
جوهرا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهرية على الجسم ولا جوهرية شيء منها في انها جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما
سواء كان جسما او غيره لست اقول في كونه جوهرا موجودا اذ فرق بين كون الهيولى والصورة احق بالوجود لا في موضوع بالمعنى الذي
علمت من ذات الجسم وهذا كالعدد في كونه كمية منفصلة لا تقدم للجزء منها على الكل وانما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة
في الوجود وهو خارج عن معنى الكمية المنفصلة هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد تحققت في التشكيك فيما سبق ما فيه كفاية
وسنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولى والثانية وما بعدها واما الخامس فكليات الجواهر جواهر
بالحمل الاولي لا الشائع الصناعي وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح

بحث وكشف

وربما يوجد في كلامهم الاستدلال
على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين الاول ان معنى الجوهر الذي هو جنسه كون الشيء بحال متى وجد في
الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق ولا شك ان الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر والثاني ان الكليات
تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الاعراض محمولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر باعراض وكل
ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب والثالث ان جوهرية الشخص ان كان لهويته الشخصية
وجب ان لا يكون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب ان يكون الماهية جوهرا فيكون الماهية
الكلية جوهرا وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي اشبه بالمغالطة منها بالبراهين اما بيان الغلط في الوجه الاول
فلانا لا نسلم ان ماهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عما يقوم به
كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما بعلم
بمعلوم نعم معلومه جوهر وهي الماهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة او محسوسة فههنا مغالطات واشتباهات
احدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهية وبما اخذ الماهية كلية ومعقولة تارة واخذها مطلقة ولو
عن هذا الاطلاق تارة اخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في انه موجود بعين وجود الاشخاص ام لا بل انما
وجوده بمعنى وجود اشخاصه فمنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين وثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية
الجوهر او كونه ذا ماهية جوهرية والحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الاول دون الثاني فان مفهوم العقل الاول

لبس ذا العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الاولي
والصناعي وثالثها الاشتباه بين العلم والمعلوم وجعلهما بواحد في جميع المواضع وفي جميع الاحكام فان العلم بالممتنع ليس ممتنعا
والعلم بالمعدوم ليس معدوما ورابعها الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده
ذهنيا فان القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي
ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتاصل وان كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود
اصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني له عنوان ماخوذ من الجوهر
موجودة في النفس من غير ان يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم
من الحكماء ان كليات الجواهر اي معقولاتها في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشايع اللهم الا ان يراد بها المعقولات القائمة بذواتها
كما هو مذهب افلاطون والافلاطونيين واما بيان سخافة الوجه الثاني فلانا لا نم ان الكليات بما هي كليات محمولة على الجزئيات
بل هي بهذه الحيثية مباين الوجود لوجود الجزئيات لان وجودها وجود عقلي والجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون
هي محمولة عليها بانها هي هي اذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود فان قيل لم يكن الكلي محمولا على معنى الانسان مثلا والانسان
محمول على زيد وعمرو فيكون الانسان الكلي محمولا على اشخاصه فاذا كان زيد جوهرا في ذاته كان الانسان الكلي ايضا جوهرا فالكلي
من الجوهر جوهر قلنا في هذا الكلام مغالطة فان الانسان المذكور في الحكمين اعني قولنا زيد انسان والانسان معقول ليس امرا
امرا واحدا بالمعنى والحيثية فلم يتكرر الاوسط ولو كان مثل هذا القياس صحيحا لكان الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان
يحمل على زيد بما هو هو والكلي يحمل على الانسان بما هو هو فيكون زيد كليا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان
فيكون الانسان جنسا وهو نوع وان مثل هذه الاقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشاؤها الخلط بين
الاحكام الذهنية والخارجية من جهة اختلال الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و
اعتبارا وبالجملة فقولنا الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي ومعروضه بما هو معروضه
او مجموع العارض والمعروض على وجه التقييد فغير صحيح وان اراد منه نفس المهية التي من شانها ان تكون معروضة للكلية اي المهية
من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه ههنا هو الكلي بهذا المعنى لان البحث في ان الصورة
المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الوسط وهي المهية لم يتكرر في
الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها المهية الانسانية لكن لا نم ان المهية المعقولة منه جوهر بل
اللازم منه ان المهية المطلقة اعم من ان تكون محسوسة او معقولة مهية جوهرية اي مهية امر وجوده لا في موضوع فاللازم منه
ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات الخارجية جواهر اذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الافراد فثبت
في هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية ام عرضا لازما
ظنون واذا احاطت ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للانواع المندرجة
تحته فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر ما بان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول ان الجوهر لو كان جنسا للانواع الداخلة
فيه لوجب ان يمتاز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان تكون في مهياتها جواهر او لا يكون فان لم تكن كانت اعراضا
وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان يكون
قول الجنس او قول اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب وقول هذا محتمل
بوجوه اما اولا فلانا نختار ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون عرضا اذ المعتبر في نفس المفهوم التي الجوهر
والعرض هو الامر المتاصل في الوجود المميز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك اذ ليس ذا
مهية تامة الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل
آخر ولا ان يكون عرضا لانه من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل الجوهر
جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هي هي فلا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا المعرف

من جواز خلو بعض مراتب الشئ من ثبوت المتقابلين كما ان زيدا ليس من حيث انسانيته موجودا ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية
معدوما والا كان ممتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث مهيته متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال
ان الفصل من عوارض الجنس اي الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض المهيات فليس المراد بالعرض في هذه المواضع
واشباهها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق
في ظرف التحليل بين شيئين موجودين بوجود واحد فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل
معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية
لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئية والكلية وبالبساطة والتركيب عن الانواع التي يميز
عنها بالمخالفة التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقائق الفصول
البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص
يتحصل المهيات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية
هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية ان شاء الله تعالى واما رابعا فلا انتقاض بما ذكره في
كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يتحصل منه نوع من انواعه
ان كان هو في حد ذاته حيوانا فيجب ان يمتاز من سائر الانواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم مهية الحيوان
من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحل في الجميع ان جنسية الجنس
لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل الاجناس كلها عرض عام بالقياس
الى الفصول البسيطة القاسمة لكن يجب ان يعلم ان عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما يتفاق اليه بعض الافهام
القاصرة ومنشأ امثال هذه الاغاليط بل على نحو عروض المهية النوعية للتشخص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون
الجوهر الذي هو الجنس عرضا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء والنجاة وغيرهما واما خامسا فان الذي
ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشئ لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس اذ لو
فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشئ ما يتقوم به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض
هو المركب غير الجوهر المقوم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد الاحتجاج
والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدها واعتمد عليها ان النفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها
لا يمكن ان يكون مكتسبا والحكماء اتفقوا على ذلك واذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم
بجوهريتها حاصلا دائما ويكون علما اوليا انتهى والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض الاصول التي منها
التي سلفت في بحث المهية وغيره من كيفية اندراج النفس وسائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها
باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على المهيات الجوهرية بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع
وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا للطائفة من المعاني الخارجية عنها طبيعة الوجود وبالمعنى الآخر ليس الا عرضا منتزعا
عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك المهيات ومن ان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه ومهيته
الكلية ومن ان النفس وسائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة في الحصول ثم نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية
جوانية وغير جوانية امور بسيطة ووجودات محضة لا يمكن العلم بخصوصياتها الا بحضور هوياتها في انفسها عند من له
صلاحية العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها لها مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الامور النسبية والسلبية
ويمكن الجواب عنه بوجه آخر انسب للطريقة المشهورة وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر
عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من
العرض العام والسلب شئ لا يكون جنسا للحقائق الخارجية بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير
عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها الا انها لما كانت عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الحد

فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم لم لكن المقوم لها
ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فح لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا
يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة
عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه الحالة تسمى في عرف الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته
مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن يتوقف في كون نفسه
جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم تهذيبه وتخليصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه
فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقومات
ذواتهم وما ينسيهم انفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في كثير من آيات الكتاب المبين ومما يجب ان يعلم ايضا ان النفس
الانسانية في اول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل و
المفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك العقليات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعي
ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاوضاع والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظاهر
ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسر لهم تجريد النظر الى ذاتهم وتخليصها عن الزوايد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق
وغواسق الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل ماهية جوهرية يتصور امور ثلثة استغناؤه عن
الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد بالجوهر المعنى
الاول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية وان فسر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية حكم من احكام الماهية
يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على ان علية العلة ليست
امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان فسر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون معروض هذه العلية في كل جوهر فهو خصوص
كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد
اذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث
اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما
ذكر في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم النامي وهو ايضا مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية
ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايضا قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني
غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي ومع ذلك الامر غير مشتبه على
ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد مبادي هذه الامور وكذا حال الفصول لانها امور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها
فان فصل الانسان قد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان
وقد فسر الاول بالادراك مطلقا والادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة
عند بعض آخر وسيما خارجان من الحقائق المتاصلة فكيف يكون كل منهما مقوما للحقيقة موجودة والحل في الجميع ان المقصود من هذه
المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولست اقول المبادي والموصوفات
من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول الاضافة تحت
مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولاجل ذلك
صرت عنوانا لذواتها واقيمت مقام الحدود لها واما ثانيا فلان الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا
هو كون الذات بحيث اذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في
الخارج او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المختلفة في امر
واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد قام البرهان على استحالة كون المخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا
يستحيل اشتراك المخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا لمقوم جامع اذ كما يستحيل

استناد

استناد معلول واحد شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في
امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته الا لجامع ذاتي وههنا
كذلك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها
عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون
جنسا لا محالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بالجهة واحدة في حد ذواتها جامعة لمعانيها بحسب انفسها
واما رابعا فلانه انما الامر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله واذا كان ذلك
محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج واما خامسا فلا يخفى ان كلامه
في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد
لكن جوز ان يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لامر ذاتي مشترك بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك
امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الماهية التي يق عليها انها
جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيط فغير داخل تحت جنس والا لاحتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض
بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا واما المركب فلانه اجزاء بسيطة
وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا
فالمركب ليس جوهرا وقد فرض جوهرا هف وان كان تلك الاجزاء جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته
اصلا وهو المطلوب وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك
لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى فلاحد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت الماهية
المقول عليها الحيوان اما امرا بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه وان كان مركبا فاجزاؤه
اما حيوانات او ليست بحيوانات ويتم الدليل شبه ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء جنس في الوجود واللازم بط كما لا يخفى فالمذكور
كذلك فعلم انما ذكره مغالطة باطلة الثاني وهو الحل ان يق ان البسيط الذي تركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان
لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني انه يصدق ولكن ليس ذاتيا
له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس والشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه
عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس والذي
يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالانسان
مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جزئين هما الحيوان والناطق وليس شيء منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء
تحت الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هناك اصلا واما الحيوان الماخوذ مجردا
عن القيود الفصلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما للنوع موجودا فيه واما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون
جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد واما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له واما
الماخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين واما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمول
فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجرد
فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا يحصل له في الخارج من هذه الحيثية
اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا
تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع اعني الجوهر البسيط او احد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن
شرط وقيد فجاز ان يكون البسيط جوهرا ماخوذا

فصل

في كون بعض الجواهر اول واولى من بعض عادة الحكماء ان يقسموا
الجواهر الى جواهر اولى كالاشخاص والى جواهر ثانية كالانواع والى الثوالث كالاجناس وحكموا بان الاشخاص لاولية اولى بـ
الجوهرية من الانواع وكذا الانواع اولى بالجوهرية من الاجناس وقالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي يكون الجوهر

جنسا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك فقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما اشتد عنه
مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل او باعتبار الشرف والفضيلة فالاشخاص
بحسب هذه المعاني اولى بالجوهرية من الانواع واحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه واسبق وجودا
عن الانواع الكلية واقدم تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء والحاجة فلان الكلي محتاج الى التشخص اذ لولا التشخص لما
كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج التشخص الى الكلي لاحتاج التشخص الى تشخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما اذ
ليس كل كاين سابقا واما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليات لم يحصل لها ذلك
بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف هي اليه بالكلية واما من حيث الفضيلة فالقصد من
الطبيعة في الايجاد والتكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا اليمكن ان يحصل في الاعيان واعلم انهم اذا قالوا ان الجواهر المحسوسة
اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا ذهنيات الامور المحسوسة ومهياتها الكلية لا الذوات العقلية والمفارقات
التخصية فانها اولى بالجوهرية والوجود من الكل لانها اسبق السوابق الجوهرية واقواها في الوجود لكونها اسبابا فعالة للوجود
غيرها من التخصيات والنوعيات وقياس الانواع الى الاجناس في الاولية والاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة
النوعية اقرب الى التحصيل واكمل في الوجود واتم في جواب السائل عن مهية الشيء من الطبيعة الجنسية واما الفصول المنطقية اعني
المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على واما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات للانواع الجوهرية والمقوم
للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من التساهل لمن تعرف بتذكر ما اسلفنا في كيفية حال الفصول البسيطة في
باب الجوهرية وايضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهرا مع انه عرض ابحاث واجوبة
ان للشيخ اتباع الاشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لما قلتم ان الجوهر جنس والجنس لا
يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ليست الاولوية في الجوهرية بل في معنى آخر فبطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية
من الانواع والانواع من الاجناس بل كان يجب ان يقولوا بعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض
لا بالجوهرية وثانيها انه لا يصح ايضا ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع والجنس لانهما كليان والكلي لا وجود
له من حيث الجنسية والنوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي
سواء كانت في الاعيان او في الذهن وح لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان التشخص زائد على الطبيعة النوعية باعراض
زائدة وجوهرية زيد انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية وثالثها ان
من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و
الصورة والمجموع جوهريته تحصل من الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان
فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيه وكما انه لولا جسمية الحيوان ما كان الانسان جسما فكذا لولا جوهرية الجزئين
ما كان مجموعهما جوهرا ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان والجوهرية ايضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية ولنفسية وا
فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع ورابعها ان الوجود عند من لا صورة له في الاعيان لا يصلح للعلية والمعلولية فالعلل والمعلولات
الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لانه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الاعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية و
المعلولية الا بالذات والحقيقة وخامسها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما بين ان جعل كل منهما غير جعل الاخرى فهما
موجودان ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري عرضي
من الاعراض فلا يحصل بجوهرية ثالثة غير ما للجزئية اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل
الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة ابحاثه على الحكماء وانا اريد ان اجيب عنها جميعا
بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان كون بعض الجواهر اولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا الحكم بان الجوهر لا يقع على
افراده بالتشكيك فان معنى ما حكموه كما اشرنا اليه سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت
وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص لست

اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية
اي انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كمية اشد
وازيد في طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها وبالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر احق
في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل بمجرد كون بعض الافراد اقدم
في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما اسلفناه فاما اذا قلنا مثلا ان زيدا
الاب اقدم في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قدمنا اثبتنا من قولنا ان لا تفاوت في نفس المهية او الذاتي نعم ايقال
ان زيدا من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان بعض الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث
سبق وجود جوهريته لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما نفع العقلة عنه كثيرا فنشأ منه الاشتباه بين ما هو
محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي
متخصص بصفات النفس بل هو موجود آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية افراد المهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج
فان مهية الانسان مثلا لها نحو وجود في الخارج يعين وجود افرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فاذا وجدت في النفس
وعرضت لها الكلية كان وجودها ح وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن
من باب الكيف لكونه مصداقا للحد وفردا منه وليس من باب الجوهر وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا له
لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الخارجي اولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر
الذهني لانها غير صادقة عليه حملا متعارفا بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من ان الاشخاص
الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول حسب ما لوحنا اليه سابقا ان الجوهر
المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال المهية والآخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود
عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم والتاخر اذا وصف بهما المهيات يكون ملاك التقدم والتاخر غيرها
كالوجود في التقدم العلي والتاخر المعلولي وكذا الزمان في التقدم والتاخر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والشرف
والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك في ان وجود الجوهر المركب
بما هو مركب غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئيته وهو يتوقف عليهما واما ان جوهرية المركب كالجسم مثلا في
انها غير جوهري الجزئين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي
قال ان جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قالوا به ليس الا ان جوهرية المركب غير جوهرية
الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
فليس هنالك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره وبالجملة الجوهرية لا ينتقل من العلة الى المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل
فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه بنفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتاخرا وجاعلا
ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي لان تعدد المعاني والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد
الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس
حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهرية العلة والجزء لجوهرية
المعلول والمركب في انها جوهرية وهي اقدم وافضل في انها موجودة من جوهرية المعلول والمركب ملاك التقدم والفضيلة
في الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية
لا بالجسمية والجوهرية فكما انه لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت
الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهر جوهرية وكذا لولا جوهرية الجزئين موجودة ما كان مجموعهما
جوهرا الا ان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذي
ذكره من قوله فيكون الجوهرية بالجسم اولى منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول انه من قال بنفي العلية والمعلولية

والتقدم والتأخر في الماهيات الجوهرية بل في الماهيات مطلقا أما الحكماء المشاؤون فمن مذهبهم ان للوجود صورة في الاعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست الا نحو وجوده وأما من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتأخر اللذين لا يكونان الا من جهة الماهيات وبحسبها فاذا كانت العلة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس وكالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية اخرى كذلك لان هذا من ضرورة كون الوجود امرا اعتباريا فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيات بالتقدم والتأخر والاولوية وعدمها ورأى رأي الرواقيين في ان الوجود امر ذهني لا تاثير لها ولا تأثر وانما الجاعلية والمجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد بينوا اوائل هذا السفر ورود هذا الالزام على جمع من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في الاحكام وأما الجواب عن البحث الخامس فانا نقول ان جوهرية الجسم وان لم تكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهرية غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة فاما اذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي لجوهر وان لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرا لجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى والصورة وجوهرية الصورة الا انها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها بالعدد

فصل في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وأما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر اي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فانها تضاد الصورة المائية ونقل بعضهم من الشيخ الرئيس ان هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير اليه ويشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلثة والاربعة لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وأيضا ما من عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد اللهم الا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصية خاصية اخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة نحو الكمال او النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد ولان بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فان الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسمي بالاشتداد او في الكم وسمي بالازدياد وكذا الحركة في النقص معنى واحد سمي بالتضعف او بالتنقص ولان الكمية الواحدة المعينة ايضا يبطل بالازدياد والانتقاص اذا كانت متصلة واذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته لان الاشتداد ليس بان كيفية ما يبقى بعينها ويضم اليها مثلها فان الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها اليس بالفعل من امثال الضعيف كما زعم ان المادة يتحرك في المقادير كما يتحرك الموضوع في الكيفيات لكنك تعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك بل ان لا حركة فيه فلا يكون فرقا بين ان لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في الكم او الاشتداد ولم يثبت ما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين ان نظر في كلامهم حتى ان صاحب حكمة الاشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر انه لا يشتد ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر فان الكم ايضا لا

يقبلها

لا يقبلها على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه الا نفي الحركة من الكم لا نفيها فيه وابن هذا من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بل الذي عدوه من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتشدد متحركا وهذا ما ارادوه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا ان جوهرا لا يكون اشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية تتعلق بوجود الشيء والاشدية تتعلق بماهيته

بحث وتحقيق ولاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان ههنا نظر حكمي وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للتشخص الطبيعي في مراتب الاستحالات الذاتية والاطوار الوجودية وبوحدة ابهامية قابلية للمادة المحفوظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات فاذن يصح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمام والكمال او في مراتب الانتقاص لكن الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قهر القاسر او قصور القابل كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا بل منيا الى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجريها حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا قريب من البديهيات وأما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فسد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري المادة عن الصورتين بينهما وهو ايضا محال بل الحق ان الجوهر المائي تنقص جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بصورة ما بل هي مع صورة ما الا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فانما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوها عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها الا في الوجود ولا في الوهم ايضا فاذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحالة التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه وايضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون آخر الافراد المائية وابتداء الافراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية اي الاشتداد والتضعف

تنبيه ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية فان تفويض احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعة فان مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله وأيضا لا شك ان للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدا لصورته فمن اين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الاولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا تقتضي الا حفظ صورتها والتوجه الى غايتها وكمالها بامداد من القوى العالية فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال ليستحفظ وحدة الاتصال بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الاحوال والاتصال ايضا

من الوحدة التشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العا
لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا ثم من نظر في اطوار الانسان وعجائب نشآته وعوالمه ودانه
كيف تعرج تارة الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك في ان له اشتدادا وتضعفا بحسب جوهر
ذاته واني لا ابالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد
الذي هو مسقط رؤسهم وارض ولادتهم واولى منزل وجودهم وانما يسافر منهم ويهاجر الآحاد منهم دون الاعداد واما
الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول انه يلزم الانقلاب في المهيات والذاتيات فهو انك ان تحققت
اذعنت بما اسلفنا من ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع والمهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان انحاء
بالذات الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض لعلمت ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في
الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته والمشاؤن قائلون بان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها
عند الاشتداد ليست متمائزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من اكوان آنية غير متناهية وهو مح وانكشف لك ان
ان انحفاظ المهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل مهية من المهيات
بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود لا نفسه الا ان لحقيقة الوجود انحاء واطوار كثيرة في شئون ذاتها
ودرجات لا بجعل جاعل وتأثير فاعل وهذا لشديد الغموض ليس ههنا موضع كشفه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول
من خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قيل انها امتداد لا ترخصية او عقلية الى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالاشارة
لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فمحسوسية الاعراض انما هي بامور تابعة للمواد والاجرام فالاشارة اليها تابعة
للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا تتناول الاعراض التشخصية الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا
يكون العلم بها الا كليا فلا يكون اشارة اذ الاشارة الى الشيء لا يحتمل الشركة كما قلنا ومن ههنا يعلم ان كليات الجواهر ايضا
لا يمكن الاشارة اليها ككليات الاعراض فقد اخطا من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني
غير قابل للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار اليه باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها
وعللها ومنهم من زعم ان العرض قابل للاشارة العقلية لانها لا تعقل من حيث طبيعته دون الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق
فرق بين الجوهر والعرض في قبولها اذ الكلي من كل منهما مقصود بالاشارة الحسية الا ان من عرف معنى كون الشيء مقصودا با
لاشارة وانه ضرب من نحو من الوجود الحضوري ولا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الامر فان مهية
العرض ما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فانه لا حاجة الى المحل كالذي يتوهم فيه الحاجة الى المحل من الصور المادية لعل كما
توهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم تشخصيتها كما سيجيء فمهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني
التي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعينها العقلي الذهني وان لم يقبلها
من حيث ابهامها الخارجي بخلاف مهية العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا فليست مقصودة الا بالعرض كما يظهر
بالوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان يقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا فالمشاؤن ينكرونها
الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون اثبتوها والحق في ذلك مع الرواقيين كما سيجيء في مباحث علم الله
ومن خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه يختص بما لا محل له من الجواهر فان الصور المادية
وكذا كليات الجواهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قولها بذاتها اصلا وانما قلنا على راي المشائين لما عرفت من
مذهب الاقدمين من وجود الكليات الطبيعية في علم المفارقات قائمة بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية
لها فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة وانما الحاجة الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها بخصوصها
لبقاء المادة دونها فاما اصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره ما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية
فقد عرفت انها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل و
الجوهر محمول عليها الا بالحمل الشايع الصناعي فلم يتضح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصة للجوهر لكنا نجيب عن الاول

بان

بان الجوهر الصوري وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه لما كانت مهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود
اتحادا بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده التشخصي لغيره وعن الثاني ايضا بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان
واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها مما يوجد مفتقرا الى موضوع عقلي فانما يكون
عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها التشخصية التي
يحمل عليها معنى الجوهرية او يشتمل في ذواتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة
كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف للنفس فان قلت الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا وهو نوع من العلم
القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض فالكيف ايضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف قلت المراد تبدل تلك الصفات
المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق اذا كذب كان
لتغير الامر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير
الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها وعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدد ولوحه محفوظ عن الفسخ والمحو و
الاثبات وانما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كعالم النفس السماوي فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق
الفسخ والتبديل في النفوس لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يتوهم ان الكلي من الجوهر الذي هم عندهم
من الجواهر الثانية او الثالثة مما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود اخرى لان ذلك لمطابقته للمختلفات
لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص وليس يجوز ان كل شخص منه ابيض وكل شخص منه اسود
فلا يتغير الجواهر الثواني والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث اعني الانواع والاجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل ولا
يتوهم ان هذه الخاصية توجد في الاعراض بواسطة ان يتخيل ان اللون المطلق يجوز كونه سوادا وبياضا فيتغير من السواد الى
البياض وذلك لان البياض اذا بطل فصله بطلت لونيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لون زال بتمامه وحصل
لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي
نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا
بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسائط انه مما يقبل الفصول
فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا فينسبه الى اي الفصلين شاء كالقابضية للبصر والمفرقة
له على ان ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لامرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو ان الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان
كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة
لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا متقابلين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه
بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية **فصل** في استحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم مما يعرف
صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون احدهما بمنزلة سلب الآخر والشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بعينه
فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود
بالموضوع ولا بالعرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما اي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل عليه هذان المفهومان
وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان
الحكماء يقولون كثيرا من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ
عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يقال في نفي كون فصول الجواهر
اعراضا ان الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده
عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل متحد مع الجنس في الوجود
لانه يحمل عليه حمل هو هو واما التحليل العقلي واعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل الى الجنس ح نسبة
الصورة الى المادة لا نسبة العرض الى موضوعه فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجوده

وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها في الخارج ايضا تعددا في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا وكانت في الجسم المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كل على ما قررده ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها مطلقا وثالثها ان الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب ان الحرارة ان اريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من ان وجودها في الجسم الناري اعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة اعني الصورة وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه شبهة نشات من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي العرض والعرضي فان الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولان امران حقيقيان فكما ان الجوهر جوهر دائما في ذاته لا بتغير جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى موضوع اصلا فكذا العرض عرض في نفسه لا بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على احد هذين الاعتبارين واحدهما اعني النسبتين اعني الدخول في شيء والخروج عنه فبهذا الاحتمال فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا لشيء وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا لشيء او جوهرا في نفسه وعرضيا لاخر كالانسان بالقياس الى الضاحك ويحتمل ايضا ان يكون شيئا واحدا عرضا في نفسه وجوهريا وعرضيا لشيئين اخرين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي بالقياس الى اخرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد انكشف ان مجرد كون الشيء في المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزء للمركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان يكون المركب ذا طبيعة واحدة لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطة في فاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه فمن اراد فليرجع الى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب الذي غرضه مجرد السلوك الى مطلوبه وتحصيلها لا لهم الواجب من مطلوبه الابد وازالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين والملاعنة مع قطاع الطريق والمضلين لا الاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب الابحاث عقدة وحل ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه وشرحه لكلام الحكماء رجع وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في شيء كانه يكون لذلك الحال اعتباران في محل واعتبار انه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرضية ان لا يكون جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخ اما ان يعقل محل يقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول بط لوجهين احدهما ان الحال محتاج في وجوده الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور بط الثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ان نفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة في لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فنتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي وبين العرض والعرضي اعني الخارج عن الذات فاستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا له الا انه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا

في نفسه

في نفسه بل كونه جوهريا فلا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرا في نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثانيا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لان جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة والمحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة والصورة وليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور دورا باطلا لاشتراك مستحيلا انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لان البرهان انما اقيم على هذا الاعلى غيره وان اطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفا واما رابعا فلما سيجيء من اثبات ان المادة مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور اي نوع كان وليست مفتقرة اصلا الى شيء بنحو من الافتقار وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة وبين كونه عرضا فالعرض طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصور الجوهرية فحاجتها الى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض تشخصها ولوازم وجودها الخارجي فليكن هذا اخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية والعرضية

واما المطالب فالمطلب الاول في احكام الجواهر وفيها فنون

الفن الاول في جوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول

فصل في ماهية الجسم الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الاكوان وهويات الاعيان وان الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالته كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدما ومتاخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واقوى واشد واعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون اخس وادون وانزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب في النشآت ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور الى حيث لا حضور له لذاته عند ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتشابك وحدته في كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب عن بعض اخر وكذا حكم بعض البعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية ولا بد ان نصل نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدأ اثر واثره ايضا نحو من الوجود انقص منه وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمنا لحيثية عدمه يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهيولى التي هي محض بالقوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعني الصورة الجسمية وان كان امرا خلاما انيا الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدم شر من عدم ايجاده بخلا وامساكا من مبدعه وهو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا ومعلوليا فينسد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات وايضا لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم والكيف والاين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الا مع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم لانه من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك على معنى اخر من مقولة الكم كما سنقف على الفرق بينهما وقد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشيخ انه

حرر بعضهم ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له وابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا
له اما الاول فلوجوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في الماهيات فلا
يكون جزءا لانواع الجوهر ولا في موضوع امر سلبي والسلوب خارجة عن الحقائق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى
فصل وفصله ان كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتاج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما
الثاني فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لا تحقق لها في الخارج والا لقام
بمحل قابل لها ضرورة انها من المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويعود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل
في المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة
امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الاول فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود
لا في موضوع حد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه يبتني اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا
ان لا حد للاجناس العالية لكونها بسيطة ولا حد للبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح رسما له وعدم جنسية
رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته واما عن الثاني فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد
لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في التعاريف معانيها
البسيطة وح الفرق بينها وبين مباديها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالبياض و
الفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول وان اخذ اعم من ذلك بلا اشتراط غيره كان عرضيا محمولا
وكذا الحكم في جزء الحد كالناطق من جهة كونه جزءا غير محمول بالاعتبار الاول وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق
بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير سديد بل الحري بالجواب ان يقال المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود هي ملزومات لها
التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه
ادراك الكليات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر
بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس مدركة
متحركة بالارادة وليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك انتهى
ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها
في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوي فكما مثل الكرة و
الحلقة المفرغة واشباههما واما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكالعدسي والاهليلجي واما عن المستديرين منهما فكما
مثل المكعبات واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم
مهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما وشيئا آخر وهو كونه غير منته الى سطح فمن
تصور في خياله جسما منبسطا في الجهات الثلث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصور جسما ولم يعوزه
شيء من تصور حقيقة الجسم وان لم يدرك تناهيه ومن تصور جسما غير متناه لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق ولكن
قال ان الجسم غير متناه فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مما له مقوما لحقيقة
الجسم لم يكن الانسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها هف واما مغايرة الجسم بهذا المعنى
للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سنجيء من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاك
لا انفكاك فقد ثبت انه لا يجوز تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله اياها بالفعل بحث وتحقيق وربما احتج القائل
بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم لا يخلو عن صحة فرض الابعاد والخطوط وهذه الخطوط المفروضة اما ان تكون مفروضة
في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم والا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال والمتصل بنفسه
هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون ذلك متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان

ما لا اتصال له ولا بعد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال وجب كونه موجودا قبل
الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون حصول
الاتصال موقوفا على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو مح فثبت ان الاتصال
في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة والجواب ان للجسم اتصالا واحدا في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط
المتقاطعة فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم
متباينة موجودة بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين احدهما انه لو كان تعدد الجهات بالفعل
بحسب الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وثانيهما ان الجهة ليست
الا منتهى الاشارة كما ستعرف ولا تتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان لتلك الجهات من حيث انها تلك
الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الآن ان حكم عليه بانه هذه الجهة وليس يحق انه وجد
قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة كما انه اذا احدث خط فيه فانه لم يكن هذا الخط موجودا
قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا قبل هذا الخط لقائل ان يقول الاتصالات
البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله
بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل هف والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير الغضبي
مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك فنقول الاتصالات الخطية موجودة
في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لمهية الجسم المطلق فقد
تقرر ان قابل الابعاد ليس معناه القبول الاضافي المتاخر عن وجود القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل والا لم يكن
الكرة جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع طريقة
اخرى ان رهطا من المتاخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بانه غيروا القول الموروث من القدماء
الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق
تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا او لاعظم الابعاد المتقاطعة خطا
كان او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين
السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولانقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواصل بين
اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة ولثالث البعدين المفروضين طولا وعرضا اذا كان مقاطعا
لهما ولما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى يسمى الماخوذ عكسه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون
فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتحركة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم ينفك عنه في الوجود ولا انه
يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيضي والشلجمي ولا ان السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما
يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت
زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات
وان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محددا او في محدد فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني
المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازما من لوازم مهيته ولا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا
ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجوه المفهومة منها بل يجب الرجوع في تاويل هذا الرسم الى ما
وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فمعنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع
اولا فيسمى طولا وخطا آخر مقاطعا له على نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم فيسمى هذا
الثاني عرضا وخطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع
القائمي للخطوط الثلثة نقطة واحدة واستوى ان وجد بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلثة الموصوفة فالمراد ما ذكر

في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومر ذكر نظائرها واشباهها من سائر الابعاد والسطوح
والتعليميات الموجودة او الموهومة في الجسم ليست داخلة في مفهوم الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه
كما يستعمل لفظ الاتصال بما يطلق تارة على الجسم صورة وتارة على المقادير التعليمية وغير التعليمية بحسب الاشتراك كما يستعمله
انشاء الله تعالى تتمة استبصارية قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له وتعريفا بها اياه وهو كونه
بالصفة المذكورة ولما لم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ نرى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي
اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس بواجب في الجسم لانها ليست مقومة لماهيته ولا لازمة لوجوده فلو لم يقيد با
لامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يغاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد
ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخل عن امكانها
ونقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده
حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء
منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للعدم
الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد
او ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث اما اولا فلان
فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمي يمكن على انحاء شتى ووجوه غير متناهية كلما اخرج منها الى الفعل
بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية فكل نقطة من النقاط الغير المتناهية المفروضة
في الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع ابعاد ثلثة في الجسم بالصفة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة
لعدم ما هي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلثة على الصفة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد
مطلق الابعاد الثلثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب دفعه رفع مطلق الاستعداد اذ الامكان بهذا المعنى
صفة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما للجانب او الجانبين كما سلف بيانه فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته
بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبي الصادق لتحقق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان طبيعة ذلك السلب والا ترى ان
طبيعة رفع حركة ما في هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الافراد
لها وذلك لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا
التعريف على الوجه الذي قرره الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال يمكنك ان تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوة
عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للفارض فبعد تسليم ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل
طبيعته بوجود فرد ما من طبيعة ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق
البعد في الجسم واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان ينعدم بثبوت ما هو امكان له
باي وجه كان فهو انما يلزم ان ينعدم بوجود فرض الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم
الامكان العام والاستعدادي بل له معنى آخر يجوز ان يراد هيهنا وهو الامكان الوقوعي بحسب نفس الامر اعم من ان يكون معه
استعداد ام لا فزيادة قيد الفرض لادخال الفلك فظهر فائدة قيد الفرض ايضا وهو لا يغني عن قيد الامكان اذ لا يتحقق بالفعل
ولا وقتا ما في جسم من الاجسام فيلزم حينئذ ان يبطل جسميته لعدم ذلك الفرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية
التي قد تجري في المستحيلات بل التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يحتمل طرده بالجواهر المجردة واما تقييد الابعاد
النحو المذكور فلاخراج السطوح فانها مما يمكن فيها الخطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها الا بين
خطين لا اكثر منهما وذلك لانه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على انها لا يمكن ان يكون الا اعراضا والتعريف الاسمي لاجل
يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وان يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والاتحاد

ان يكتفوا

ان يكتفوا في تعريف الجسم ببعد واحد فان الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الاختصاص انما يحصل بعد اقامة البرهان على نحو
وجوده وهو مطلب ما الحقيقية فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من تألف الاجسام
عن السطوح الجوهرية واما ايفاء بتمام تصور ماهية الجسم واشعار بان المعتبر في جسمية الجسم قبوله للابعاد على الوجه المذكور وان كان
قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فقد وضح هيهنا ايضا ان جسمية المكعب في غيره ليس بحسب ما وجد فيها من الابعاد حتى تبطل
الجسمية ببطلانها ولا بحسب امكان وقوع ابعاد مخصوصة متشخصة على الوجه المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل
ببطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم والمأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لاحد ان يفرض في داخل ثخنه بعدا وبعدا آخر عمودا عليه
وبعدا ثالثا عمودا عليهما وهذا المعنى لا ينفك عن الجسم ابدا سواء وجدت فيه الابعاد ام لا وسواء وجد الفارض ام لا وسواء تحقق
منه الفرض ام لا **عقد وحل** وربما قال قائل ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه اما اولا فلصدقه على الهيولى الاولى لانها جوهر
يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصورة الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقا ومتى
تحقق الخاص تحقق العام بالضرورة واما ثانيا فلان الرسم ما يصح فيه فرض الابعاد الثلثة كذلك المقادير الموجودة فيه و
التعليميات مع ان الرسم ليس جسما طبيعيا واما ثالثا فلان الصور والامكان ونظائرهما امور عدمية واوصاف لا ثبوت لها في
العين والتعريف بالعدميات لو جاز لجاز في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فماهية مركبة لوقوعها تحت
جنس الجوهر فلها فصل يتركب هي منه ومن الجنس وتركيبها من الهيولى والصورة والتركيب في الوجود يستلزم التركيب في الماهية فيحق
في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهيولى الاولى وجود في ذاتها مستقل
حتى يقبل شيئا شأنه ان لا يكون عارضا الا لامر الا بعد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله سواء كان بواسطة او بدون واسطة
بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها ويحصلها موجودا بالفعل ويقومها ماهية نوعية خارجية نعم لو اريد بالواسطة
الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحا ان يقال ان الهيولى يقبل الابعاد بالواسطة
مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاسناد الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من
التجوز ليس كالاسناد الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا اسناد بالحقيقة
دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقا بالذات وعدم صدقها على غيرها كذلك فلا ينتقض
صحة التعريفات بان يصدق صدقا بالعرض على غير افراد المعرف وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان
المعلم الاول حد المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء بينها حد مشترك ورسمه بانه القابل لانقسامات غير متناهية
وحد الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع هذه
الحدود ونظائرها وبما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع ولك ان تقول ان ماهية الجسم مركبة بحسب الوجود الخارجي من
الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذي
به يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي الهيولى فقط فالقابل للابعاد في الحقيقة
هي الهيولى لا الصورة فينتقض التعريف طردا وعكسا لصدقه على الهيولى وان كان بشرط الجسمية وعدم صدقه على المجموع
المركب منهما اي الجسم لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بشرط المذكور ولكنا ان
نجيب عنه بان القبول هيهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان على وجه الانفعال والتأثر التجددي الذي يلزمه الاستعداد
او لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في المفارقات من غير
انفعال هناك فقبول الابعاد الثلثة بحسب الفرض لا يحتاج الى انفعال مادة اصلا او لا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية
من غير هيولى لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الاولى او نقول
ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القبول فلا ينافي هذا كون القبول من جهة احد جزئيه او لا ترى ان امكان الانسان
صفة للمني وليس المني انسانا فامكان قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد وان كان القبول
بالفعل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير وانفعال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيرا واما الجواب عن الشك الثاني

فلان المراد من قبول الابعاد وصحة فرضها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجي في النشأة التي نحن نتكلم فيها مع احد او
نقبله او نستفيد منه والوهم وان قبل اشياء كثيرة وابعادا واجراما عظيمة الا ان قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا
العالم وابعاد هذا العالم وهي التي يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ابعاده واجرامه واشخاصه
وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته واليه الاشارة في قوله جل ذكره يوم تبدل الارض
غير الارض واما اذا قلنا في تعريف الرطب ما يكون قابلا للاشكال بسهولة لم يفهم الا ما يكون قابلا لها في وجوده الخارجي وكونه
الدنياوي واما في غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة اما ترى ان القبر ههنا قبر
واعداده متشابهة وفي البرزخ اما روضة او نيران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجماد ههنا جماد وهناك نور
والدار ههنا جماد وفي الآخرة حيوان ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوة من الصمم عن استماع مثله والاعين
عمى عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين امنوا بها وعملوا بموجبها واما الجواب عن الشك الثالث
فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا
لا يليق بالتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص ونحو من الوجود وهو الجوهر الذي يكون بحيث يصلح لان يفرض
فيه الابعاد والجوهر الذي يوجد فيه بحسب الفرض كذا وكذا فان مفاد الذي ما يرادف الوجود اوليا وقد والتعريف بالشيء بنحو
من الكون والوجود ليس تعريفا بامر اعتباري لا تحقق له كيف ووجود كل شيء هو المتحقق بالذات لا مهيته الكلية وكذلك الحال
في اكثر التعريفات الحقيقية للاشياء كتعريف الحيوان بانه الجسم الذي من شانه ان يحس ويتحرك وتعريف الانسان بانه الحيوان
الذي من شانه ان يدرك الكليات اي يعقل المعاني الكلية ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف
الحقائق الموجودة بنفس السلوب والاعدام غير جائز سواء كانت بسيطة او مركبة لان الغرض من التعريف تحصيل امر في الذهن
والعدم والعدمي مفهوم بما زاد الشيء لا تحصيله **فصل** في ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني ونحو وجوده الذي
يخصه اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصح الطول والعرض والعمق مطلقا فهذا امر ضروري لا نزاع فيه
لاحد من العقلاء واما انه متصل بنفسه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض فليس بضروري ولهذا وقع الاختلاف
بين الناس في نحو وجوده فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلا لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا
وهؤلاء ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تناهي الجواهر الفردة في كل جسم حتى الخردلة وهو النظام من المعتزلة واصحابه وقائل الى تناهيها
وهم جمهور المتكلمين ومن قائل انه متصل في نفسه فمن هؤلاء من ذهب الى انه يقبل الانقسام باقسامه لا الى نهاية وهم جمهور
الحكماء ومنهم من ذهب الى انه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدي الى ما لا ينقسم اصلا وهو صاحب كتاب الملل والنحل ومنهم من ذهب الى
انه لا يقبل من الانقسام الا ما سوى الخارجي اعني الفك والقطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره
وصلابته وهو ذي مقراطيس من الفلاسفة المتقدمين والقائل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افترقوا ثلث فرق ففرقة ذهبت
الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه انما لا امتداد له جوهريا قائما بذاته وهو راي افلاطون الالهي كما هو المشهور
ومذهب شيعة المشهورين بالرواقيين ومن يحذو حذوهم وسالك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السعيد شهاب الدين
يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما صورة الاتصال والآخر الجوهر القابل لها
وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحذو حذوهم من حكماء الاسلام كالشيخين ابي نصر وابي علي وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل
وعرض هو الاتصال المقداري وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية وقد شنع عليه
بعض الناظرين في كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احدهما
واختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين
مخالفة بحسب الظاهر لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزوري صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة
الشيرازي شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى
تفاوت اصطلاحيه فيهما ويتحقق ذلك بان في التلويحات بدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص وزائد

الاشكال

الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب هو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو الهيولى
على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات و
الانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين وحكمه بتركب الجسم وعرضية المقدار
في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرء من اشتراك اللفظ **بحث واشارة**
ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الاتصال والامتداد
سوى ما هو من عوارض الكم وفصوله ويبطل الاتصال الذي هو مقوم للجسم وما ذكر في التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه
هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التي هي عند المشائين ابعاد من مهية
الجسم بما هو جسم اعني ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة والمركبة اذ صرح فيه بان في الجسم ما يقبل الاتصال والانفصال
جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منهما فالقابل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر في تعقلها
الى تعقله او لانه جزؤه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم وهذا صريح في ان رايه ههنا في الهيولى موافق لراي جمهور
الحكماء في حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه في جوهرية المقدار و
عرضيته بلا مخلص وكذا في بساطة الجسم وتركبه فان ما سماه هيولى في احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما راى من
كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كل الجسم لا بهذا المعنى او بما يلازمه واما الهيولى التي اثبتها في كتابه الآخر فانها
لا تصلح الا جزء الجسم لان الجسمية لا تتم ولا تتصور الا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية الا مجرد القابل له فقط وسيظهر لك
الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو وبين ما هي نوع من الكمية عارض للجسم عندهم
ومجرد الجسمية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول ط فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس في حقيقة الجسم
المطلق ونحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري ان شاء الله العزيز الحكيم
فصل في شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه ويتوارد عليه آحاده مع بقائه الاول ان اول ما يجب عليك ههنا
ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمتصل بالمعنى الذي هو حقيقي لا بالقياس الى شيء آخر وبالمعنى الذي هو مقيس الى الآخر اما ما هو
صفة حقيقية فهو ايضا معنيان احدهما كون الشيء في مرتبة ذاته وحد مهيته صالحا لان ينتزع منه الامتدادات الثلاثة
المتقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين متصل ومتصل ولا مساواة اي مماثلة في القدر
فلا يكون متصل بهذا المعنى جزء من متصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا جذرا ولا مجذورا ولا مباينا ايضا ولا
اقل ولا اكثر وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه كما سنبرهن عليه ان شاء الله تع اذ هو بعد ما
حقق امره في عدم كونه مؤلفا من غير المنقسمات الجوهرية الوضعية في مرتبة ذاته مصداق لحمل المتصل والممتد عليه مع قطع
النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصليته وممتديته لا امر آخر يقوم به فيصير منشأ لصدق
المتصل عليه وموضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجردا الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل
له على اختلاف راي الحكيمين العظيمين المتقدمين فان قلت لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون
شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكم لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته
قلنا ليس هذا القدر اي مجرد كون الشيء متصلا وممتدا اصلا وقابلا للقسمة المقدارية بل انما يتم ذلك بعد تعيين
الكمية وتحصيل قدر الاتصال اذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادي والانبساط الا الى حد معين من الحدود والنهايات و
مبلغ خاص من المبالغ والغايات او اللانهايات فيها لم يصح فيه فرض جزء معين دون معين ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء
عيني لا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك او القطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين كالبلقة او غير قارين
كحاذاتين او موازاتين اذ المصحح والمهيئ لجميع هذه الانحاء في القسمة هو تعين المقدار سواء كان معروض القسمة والاثنينية
نفس المقدار او معنى آخر كالهيولى او الجسم وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعين الانبساط
وتحديد الذهاب والاتصال وانما يعرض كمية الاتصال وتقديره بعد نفس الاتصال والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال

ان مهية الجسم متصورة في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية نعم لابد له في الوجود الخارجي من تعين مقداري
وعددي فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات واللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه في التعليقات اذا
قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلا ومثاله في العقل اذا قلنا جسمان من جملة
خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير وقال في الشفاء فالجسمية بالحقيقة
صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان
هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك له
او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها
وثانيهما كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه المتخالفة الاوضاع الموهومة حدود مشتركة يكون كل حد منها نهاية لبعض وبداية
لآخر ومن خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهاية وهو فصل من فصول الكم ويتقوم به ما سوى العدد من الكميات
كلها قارة كانت او غير قارة منقسمة في الجهات كلها او بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان والدليل على
اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم والآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره
في فصل من الهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير اعراض بقوله واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة فهذه العبارة نص منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف
كان وعلى اي قدر ومبلغ كان هو مقوم للجسم وجزء حده واما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم
بالاشتراك وربما يقيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبيعي والذي هو عرض فيه بالتعليمي اذ يبحث عن الاول في الحكمة التي تسمى
بالطبيعيات وعن الثاني في التي تسمى بالتعليميات واما ما هو صفة اضافية فهو ايضا يطلق على معنيين احدهما كون المقدار
او الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله سواء كانا موجودين باثنين او موهومين فيقال لاحدهما انه متصل بالثاني بهذا المعنى
والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركته جسم آخر فيقال لهذا انه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الاول من عوارض الكم المتصل وهذا
المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال الخطين الزاوية او من جهة ما هو في مادة كاتصال الاعضاء بعضها ببعض
واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل مماس يكون عسر القبول للتفاصل المماسة **تلخيص وتوضيح**
قد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق البيان ان للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا وانبساطا في الجهات الثلث
مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته لانه من مقومات مهيته وليس له تلك المرتبة ان يتعين تماديه بالنهاية واللانهاية انما ان
امكنت بل احدهما من عوارض الوجود له لا من لوازم المهية كما مر فالجسم بهذه الحيثية في هذه المرتبة لا يساوي جسما آخر ولا يفاوته
بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له امكان افتراض الاجزاء المشتركة في الحدود المشتركة وعرض له الاتصال
بالمعنى الذي هو مبدء فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا يتوهمن احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات
جوهريا وعرضيا بل انما الممتد بالذات موجود واحد ان اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة
ان يكون ممسوحا وان اعتبر متعينا في تماديه فصح ان يمسح بكذا او كذا مرة او مرات متناهية او لا متناهية ان جاز وجوده فكان
جسما من باب التعليميات وكذلك السطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس من الكميات وان كان عرضا خارجا
عن حقيقة الجسم وبالآخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعا خاصا من المقادير القارة وكذا القياس في الخط والذي يكشف
الامر في جوهر الجسم المتصل باحد المعنيين وعرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل تشخصيات الآخر عند تبدل
اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكعيب كالشمعة الواحدة فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار الذي
بحيث يمسح بكذا وكذا باق وهو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها
او تحتها وتبدل الاشكال مع انحفاظ المساحة توجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم لان التساوي يوجب التماثل في الكم
فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود انما المفتقر الى المادة في الوجودين الوهمي
والعيني تغيرات كل منهما وانفعالاتهما التخصصية وسيظهر لك حقيقة هذه المعاني فضل ظهور وانكشاف في

الفصول التالية من بعد ان شاء الله الحكيم **فصل** في ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر
المتصل ان العقل بغريزته التي فطر الناس عليها يحيل ان يعرض العدد والكمية الاتصالية لما ليس ممتدا في نفسه متصلا
في ذاته كما قال الرئيس بلغه الله في كتاب دانشنامه الموصوف بالحكمة العلائية جسم دو جز ذات بود مشارك كر اكر نيست
بودى قابل ابعاد نبودى فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف وجودها على متصل بنفسه مجرد عن التعين الابعادي
والتحدد الانبساطي حيث لم يكن ذاته ذا امتداد مقداري اذ لو كانت في حد نفسها امورا منفصلة لكانت بعد عروض المقدار
المتصل لها اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل منفصلا اذ تعدد المعروض يوجب
تعدد العارض فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة في الحدود المشتركة كان العارض كذلك فلم يكن متصلا وهو
خرق الفرض واما الهيئة العارضة للعسكر ونظائره فليست عارضة لها في الخارج من حيث ذواتها المتعددة بل انما عرضت
لها في الذهن عند اعتبار العقل اياها امرا واحدا فثبت ان المقادير القارة عارضة للجوهر المتصل اما بلا واسطة كالجسم
التعليمي او بواسطة كالسطح وبعده الخط وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة وبحسب انقسامها المسافة صالحة لان يتكلم بالزمان
ويتقدر به فان جملة الكميات المتصلة مما يصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات وان سئلت الحق فالكمية
المنفصلة والكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجوهر الاتصالي لان تكثر النوع الوحداني
لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امرا ذاتيا له او لازما لطبيعته النوعية لكان
كل فرد منه افرادا كثيرة فلم يتحقق منه فرد واحد فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير ايضا فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا
الوحدة لازمة والا لكان منحصرا نوعه في شخصه لا يوجد الا في شخص والمفروض خلافه فلابد ان يكون مثل هذا النوع صالحا في وجوده
للاتصال والانفصال وقد علمت ان المصحح للانفصال امر خارج عن حقيقة الجسم الطبيعي من حيث الجوهر الاتصالي وسيظهر لك
عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم به حاجة الجزء الصوري واعداده اياه لقبول الفصل فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع
اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال الجوهري فليكن هذا عندك محفوظا **فصل** في انحاء التقسيم الى الاجزاء
المقدارية وهي ثلثة احدها انفكاكية خارجية توجب كثرة بالفعل في الخارج وثانيها وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم
ولا يخرج فيها الى الفعل في الوهم الا جزئيات متناهية العدد بالفعل مع امكان احاد اخرى لا الى نهاية وثالثها عقلية فرضية
محيطة بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض مجملة على ما هو شأن العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المهية العقلية ورابعها
ما بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين فالاول مبدأ الافتراق الخارجي والثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق
بحسب حال الموصوف في الواقع والقسمة باقسامها اذا طرأ الجسم انما ترد على الصورة الاتصالية في درجة مقدارها التعليمي
الا ان الانفكاكية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة وهي التي تقبلها وينحفظ معها كما ستعرف فهي من عوارضها بالحقيقة وان
كان المهيئ لقبولها الانفكاك مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية واما الوهمية فهي من عوارض التعليميات بما هي
تعليميات من غير استعداد خاص للمادة واما العقلية فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الاول من
الاولين ومما يجب ان يعلم ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء وعلى ما ينحل اليه وعلى الجزء المقداري بضرب من الاشتراك
او على سبيل المسامحة والتجوز فان الاجزاء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الانفصال والانحلال اليها الا بالحقيقة بل انما
بان يقدر ويفرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اي بحسب تشخصه ووضعه لا بمهيته لكان اشبه الاشياء اليها
بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها انما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة
بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية التشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا
تكون متوافقة وموافقة للكل في الحد والاسم والعام والجسم فاحتفظ به لكي ينفعك في اندفاع ما ذهب اليه ذيمقراطيس
فصل في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود الصورة الجسمية اعلم ان المتكفل لتحقيق المهيات واثبات
نحو وجودها انما هو العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا يتصور الا من العقول
الفعالة دون القوى الجسمانية المنفعلة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات اذ العلم صورة للمعلوم وحقيقته

واقول اذا اشتدت معرفة الانسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا الباري جل اسمه
بحسب قوة تاثيره في الاشياء وسراية نوره النافذ اليها فامر مطلوب لا ويتكفل باثبات وجوده العلم بالله عز اسمه ومن عرف
الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعم معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه باي شيء كلي او جزئي من مسائل العلم الالهي
لان علوم حصلت من النظر في حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها وهكذا الى ان ينتهي الى التشخصيات
وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة
عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعلية البعيدة عن الجزئيات النازلة في هوى سفل الثانية عن الحق الاول في هاوية
البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيرة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم
واخذوا مبادي العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى فشغلهم شان من شان واما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم
بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آله ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله واليه الاشارة اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وبالجملة فان الاشياء
ذوي الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعللها وهي اربعة فاعل وغاية وصورة ومادة فمن الاشياء
ما له جميع هذه الاسباب ومنها ما لا يكون لها الا الاوليين والعلوم المختصة بمثله يسمى علوم المفارقات وما يختص بما له جميع
الاسباب هو العلم الطبيعي اذا كانت امرا مخصوصا والا فهو الرياضي فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق واثبات المادة و
والصورة وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي اذ لا مادة من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء ولا صورة ولما كان
اتصال الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية مساوقا لامتناع تالفه من غير المنقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود
الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسألة الجزء في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية اللهم الا ما
يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله المتصلة فان شيئا واحدا يكون مسألة
لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين كبحث استدارة الفلك فانه ثبت في الرياضي بالبرهان الاني والبيان التعليمي
وفي الطبيعي بالبرهان اللمي والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الاثار وكذا شيء واحد قد يثبت نحو
وجوده من مباديه المخصوصة ثم يجعل وجوده موضوعا لاحكام واحوال خاصة ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام
مسائل لانكشاف حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى وهذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهة اذا تقرر هذا
فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصص بحيز بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى ما يقابله فينقسم
ولو وهما وكذا له وجهان الى الشرق والغرب فينقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم
فيتكثر اجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا او وهما او عقلا فان قلت يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات
ونسب الى امور خارجة بلا استيجاب تكثر في جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد اطرافه ونهاياته وعوارضه وتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات مطلقا قلت اما تحقق المحاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه من الوجوه
اصلا وهذا مما يحكم بشريعة العقل ويجزم ببديهة العاقل ببطلانه والذي يوجب التنبيه عليه ان الشيء الذي له محاذاة
الى امور مختلفة بعينها اذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من اجزائه مختصا بملاقاة امر واحد من تلك الامور المختلفة
دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك فقد علم من ذلك ان تخالف النسبة لو
وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب المنسوب اليه جميعا ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكثرة والمكثرة بذاتها
لان طبيعته تقتضي التغاير ولو وهما فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز
ان يكون له امور واحد نسب مختلفة او متعددة الى اشياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة وتعدد في ذاته
يصحح ثبوت هذه النسب الكثيرة واما تجويز تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه
بحسبها كثرة واثنينية لا في الخارج ولا في الوهم فهذا اشد سخافة واوغل نزولا في الباطل وابعد بعدا عن الحق
اعلم ان للحكماء في باب اتصال الجسم ونفي تركيبها عن الجواهر الفردة حججا قوية ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل

الجوهري

الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ومنها بانه يوجب الانقسام ومنها ما
يبتني على الاشكال الهندسية ومنها ما يبتني على الحركات والمسامتات ومنها ما يبتني على الظلال اما الطريق الاول
فالمشهور منها في الكتب حجتان خفيفتا المؤنة لعدم ابتنائهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على
الحركة والزمان واشباهها ففي الاول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فان كان يحجز عن المماسة بين الطرفين فينقسم
اذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر وان لم يكن حاجزا فاستوى وجود الوسط وعدمه وهكذا الحكم في كل وسط فلم يتو حجم
في العالم ولا تعدد وحجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما فان لقي بكله او ببعضه
كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم وانقسما
جميعا والاحتمالات تبلغ العشرة كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق ومن الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء
فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم او لا بالكلية بل الشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة اخف مؤنة من السابقتين في نفي التركب
من تلك الجواهر واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا فلا اخف مما ذكر ولا اقبل لهما ومنها انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى لها الطول و
العرض دون العمق فاذا اشرقت عليها الشمس او وقعت في شعاع بصر حتى يكون وجهها المضيء والمرئي غير الوجه الآخر فينقسم
واما الطريق الثاني المبتني على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة كما يظهر على المتامل في كتاب اقليدس
الصوري ونحن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا صالحا من البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال
الجسم وقبوله للانقسامات بلا نهاية من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه **عقدة وحل** قال شارح المقاصد ان برهان
هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى
اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى
موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع
الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي اديره ولا نعني بالدائرة الا ذلك
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم
فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى ومع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديتها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات
الكرة انتهى كلامه والحل بان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض وقد
نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء ومانعه الفرجار ليس الا دائرة عرفية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا
في الحركة على الوجه المذكور بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء اولا فان الرئيس قدس سره اثبت في الشفاء والنجاة
الكرة اولا بطريق لمي مبناه على اثبات الطبيعة في الاجسام وكون مقتضاه في البسائط الجسمانية سيما ليس من جملة الاشكال الا
الاستدارة لتشابهها بل الكروية على الخصوص لان شان ما لا زاوية له من الاشكال البيضية والشلجمية والمفرطحة ان يكون فيها
اختلاف امتداد عن المركز واختلاف تعدد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا اثبت الكرة بهذا الطريق
فيثبت وجود الدائرة بسبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة الحقيقية ثم قال واصحاب الجزء يلزمهم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض
الشكل المربع مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطبق طرف خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى
نقطة في المحيط استوى عليه في موضع كان اطول ثم اذا طبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يخفض من المحيط كان اقصر امكن ان يتمم
قصره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص عنه باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة
فليسد بها الفرجة هذا السد بعينه فاذا ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا على مذهبهم انتهى
فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالها ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء انكروها فان
وجودها يؤدي الى نفي وجودها اما الدائرة فلانها لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فاما ان يكون ظواهر الاجزاء متلاقية
او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم او لا فيساوي مساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب

وهو بط فان كنت متوقفا فى بطلانه فانظر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بها والمحاطة بها وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحدب الاقصى والمحاطة بالمحاطة الى ان ينتهى الى المحيطة بالمركز وبطلانه ضرورى واللزوم واضح لان التقدير تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى الثانى وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقى غير الملاقى ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الظواهر ضعف البواطن والحس يكذبه واما الكرة فحكمها يعرف بالمقايسة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بها لكن التالى بط فالمقدم كذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقايق اما البرهان والحكمة واما المجادلة بالتى هى احسن فتحا لاول الغرض اثباتها مطلقا تحصيلا لليقين ما هو كمال النفس سواء صدقه غيره ام لا وفى الثانى اصلاح المدينة ومصلحة الناس فى هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل فى العقايد وكثير من الباحثين اهملوا شرايط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة الحجة على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة وتركبها من الاجزاء يلزم الانقسام فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة لاداء بها الى انقسام الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول فلسفية مبتنية على اثبات الطبايع فى الاجسام وايجابها للاشكال المستديرة فى القوابل البسيطة فذلك وان كان تماما فى نفسه لكن لا ينفعنا فى حجهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفى الفاعل المختار على زعمهم وهذا ايضا نوع من الاختلال فى المباحثة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق اذ قد ثبت فى الميزان مقدمة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ فى الاستدلال اخذ مقدمة لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى وان كانت صحيحة برهانية فى نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلالات التى وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذى لا يتجزى مما يبتنى على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوى الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذى هو يحصل من قطر المربع من الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا اما عدم كونه برهانيا فلانه لقائل ان يمنع لزوم المح والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا فى الواقع الا ان محاليته على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض الوجوه التى ذكرها العلامة الخفرى فى رسالة له فى نفى الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الذى عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل ومنطقة البروج المنتهيين اليها الآخذين من نقطة التقاطع الربيعى او الخريفى وانا لا انفراج بين الساقين يتصاعد الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم انقسام الاول فيما لا ينقسم وكما فى الدليل الذى ذكره حسين بن اسحق من انه لو تركب الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى بيان اللزوم ان نفرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطانى قطرا للمحدد واحد جانبيه خط اب والآخر جد فاذا وصلنا بين نقطتى اد بخط اد لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع انه مار بثلثة خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المط وفساده يعلم مما ذكرناه فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان ممتنعا فى نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ثم وبناءه على اثبات اصل الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالفة من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطر المربع سطحى ولا مارا على الخطوط الجوهرية الا اذا كانت اجزاء الاضلاع والقطر متساوية وكذا يجب ان يكون هيهنا اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد المرور بها من الخطوط المتلاصقة متساوية ثم العجب ان بعض الاعلام ذكر فى بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمة والهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مساويا للضلع ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر فى الهيات الشفاء اصلا فضلا عن هذا او غيره وما يتى يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وفيها ليس الا انه فرض سطحا متالفا من اربعة خطوط جوهرية تركب كل منها من اربعة

اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن فى الزام القائلين به لا غبار عليه واما الطريق الثالث المبنى على الحركات وتفاوتها التى ليس بتخلل السكنات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفى خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الآخر يكون حركتاهما متساويتين فى السرعة والبطوء والاخذ فيلتقيان لا محالة عند مقطع وهو ملتقى الثانى والثالث او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفى مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما وكما احتجوا بعدم لحوق السريع البطى عند كونهما اخذين فى الحركة معا كالسريع يخلف البطى بمقدار من المسافة بينهما بيانه ان السريع اذا قطع جزء فلو قطع البطى اقل منه لزم الانقسام وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع ابدا والمشاهد خلافه هف وكما احتجوا من جهة المسامتة بقولهم ان العلو ان للشمس سمتا بواسطة ذى الظل مع احد المشترك بين الظل والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان ما سامته الشمس دائرة مساوية لمدارها على جسم صغير وكما احتجوا من جهة المماسة بانا اذا وضعنا خشبا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاوية كان الخط المذكور وترا لها وفرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة خمسة اذرع مثلا فلا محالة يكون السلم جذر خمسين لقوة شكل العروس فاذا اجرينا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما يتحرك منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان ذراعا صار ذلك الضلع اربعة والضلع الثانى ستة فيصير مربع الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جذر خمسين وذلك مح فثبت انه تحرك اقل من ذراع وانت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لا يتجزى فاذا انحط الوتر من اعلاه جزء وجب ان يتحرك من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام واما الطريق الرابع المبنى على الاظلال فكقولهم اذا غرزنا خشبة فى الارض عند كون الشمس فى الافق الشرقى لا بد وان يقع لها ظل ثم لا شك ان ذلك الظل لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزء واحدا لا بد ان ينقص من الظل شئ فاما ان يكون جزء واحدا فيلزم ان يكون طول الظل مساويا للربع الفلك وانه مح او اقل فيلزم الانقسام **اوهام وازاحات** من الناس من استدل على اتصال الجسم بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا يتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله ويكون بين الثبوت غير مفتقرة الى البيان ولا ينكرها كثير من العقلاء وبطلان التوالى باسرها يدل على بطلان المقدم والجواب ان هذه مغالطة نشات من الخلط بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الخارجية وجعل صفات احديهما للاخرى فان الصفات المذكورة انما هى فى الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون الماهية متعقلة بالكنه وهو مم واما الجزء الخارجى فربما يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عند الحكماء وكذا العقلى اذا لم يتصور الماهية بحقيقتها كالجوهرية للنفس عند من يقول بجنسيتها لها ولغيرها من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان متشكلا كرة او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظ واما الكرة فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل فرجة اقل من الكرة والجواب بان الشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء ليس له امتداد اصلا فى جهة والا لكان خطا فكيف فى الجهات والا لكان جسما ولو سلم فذلك فى الاجسام دون الاجزاء ومنهم من تخيل ان ظل كل جسم يصير مثليه فى وقت ما وح يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذى طوله اجزاء وتر يكون شفعا لان نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينتصف الجسم وينقسم الجزء والجواب بمنع الحكم المذكور وانما ذلك فيما له نصف فالاشتباه فى هذا الاخير كمثلوه انما وقع من جهة اجراء صفة الشئ على جزئيه الغير المنقسم **فصل** فى ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلى اعلم انه وافق الحكماء فى قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الا انه وغيره من المعتزلة لا يفرق بين القوة والفعل فيأخذ هو تلك الانقسام حاصلة بالفعل فمذهبه هنا يلزم عليه اى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود المؤلف من اجزاء متناهية ولو فى ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا اخذ منها آحاد متناهية امكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباينة فى الوضع ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهى الاجزاء فى جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ساير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها ليلزم المط اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيجئ فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى غير المتناهى واعترض عليه

يمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور ويجوز كون النسبتين المختلفتين مع أن الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستندا بأن ازدياد
الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبة بينهما ليست على نهج واحد فإن نسبة الزاوية الحادة في المثلث
المتساوي الساقين القائم الزاوية إلى القائمة بالنصف وليست نسبة وترها إلى وتر القائمة كذلك بالشكل الحماري بل يجوز أن يكون نسبة
الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله في الأعداد لأن نسبتها عددية قطعا ورد هذا
بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
فلا يكون صمية فإن التفرقة بين الأعداد والمقادير إنما هي بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير
كالأعداد في تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات في أحدهما وضعية وفي الآخر عقلية وأما الجواب عما ذكره أولا
بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج بل مع ازدياد تباعد الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها
وعند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة وهذا وإن كان بحثا على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد
هذا التصوير ومما يختص أيضا بمذهبه من المفاسد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين وذلك لأن قطع كل قسم من المسافة
كالنصف موقوف على قطع قسمه وقسم قسمه إلى غير النهاية وهي أمور مترتبة والموقوف على أمور مترتبة غير متناهية محال فقطع
المسافة يكون محالا على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور
فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه وجزء المسافة وإن قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست إلا قطع المسافة
لا تركها أصلا واعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحة ملساء وبمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا ولو كانت
نسبة المقطوع إلى المطفور نسبة المتناهي إلى غير المتناهي لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس ولا بالأسود إلا على هذه النسبة
فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الإشكال
بأن قطع المسافة المعينة إنما توقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا
لا يستلزم عدم تناهي الزمان لأن المحدود من الحركة والزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم أن
هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان
أيضا كذلك وذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمة وغزا أن ما يوجد
شيئا فشيئا من بداية إلى نهاية فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير
متناه فالقول به فرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق وصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المذهب
من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافة وإن كان عدم التناهي فيها لامتداد واحد أظهر وأجلى ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ثم العجب أن المصحح لرأي النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء في اتصال الأجسام عند جماعة بأعيانهم

فصل في الإشارة إلى مفاسد مترتبة على نفي الاتصال في الجسم يشهد الحس ببطلانها وقد ألزمها مثبتو الجزء الذي
لا يتجزى وهي تفكك أجزاء الرحى وسكون المتحرك والطفرة والتداخل وعدم لحوق السريع البطيء ولقوة هذه المفاسد
انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين منهم الإمام الرازي وغيره وتوقف بعضهم
قال في كتاب نهاية العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة فإن إمام الحرمين صرح
في كتاب التلخيص في الأصول أن هذه المسألة من مجازات العقول وكذا أبو الحسين البصري وهو أحذق المعتزلة فنحن أيضا
نختار هذا التوقف فإذن لا حاجة لنا إلى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله ونقل في التاريخ أنه وقعت مناظرة في
مجلس صاحب بن عباد بين جماعة من أصحاب تناهي الأجزاء وأصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فألزم أصحاب التناهي
أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لا يقطع مسافة محدودة إلا في زمان غير متناه لأنه لا بد عند
الحركة من خروج كل جزء من حيزه ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره إلى حيزه فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان
القطع غير متناه فارتكبوا في الجواب القول بالطفرة ثم ألزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يكون
حجمه غير متناه فالتزموا التداخل في الأجزاء ثم إن أصحاب النظام ألزم أصحاب تناهي الأجزاء تجزية الجزء القريب من قطب الرحى

عند

عند حركة البعيدة وقطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيد والتزموا أن البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع ولا يكون
ذلك إلا بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر ذفيته بعضها فوق بعض وشنعت كل من الطائفتين على الأخرى وأتم
التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء إذا تحركا على الوجه الذي مر بيانه
ومما يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك أن تفرد الأول فيما يفوق العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه
كالفلك الدوار وقد وصف تعالى الأفلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا أو في جسم لو تفككت أجزاؤه لتناثرت
كالفرجار أو كان له شعور بذلك بل يبطل جوهره وحركته كالإنسان إذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضعاف
أضعاف حركة البطيء كحركة القمر والشمس فيما إذا كان نقطة محاذاة القمر من الفلك الرابع عند ابتداء حركتهما منطبقة على مركز
الشمس يقيد قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الأول إلى الاعتذار بالفاعل المختار وتعلق إرادته بتفكيك أجزاء
الرحى تارة وإلصاقها أخرى جهلا بأن إرادة الباري جل شأنه إنما تتعلق بما تصوروه ثم من العجائب أن يتفطن أجزاء الدوارة والرحى وهما
جسمان جمادان من الفطنة والإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغي أن يقف حتى تزول سمته عن الأسرع وعلم مقدار الوقفة
من الزمان بحسب نسبة المتفاوت بين المسافتين الأسرع والأبطأ وكيفية انضباط هذه النسب في أزمنة السكنات في كل جزء جزء
من الأجزاء الدوارات على حوالي الدوائر ولا يتيسر للصوفية الرقاصين عشر من أعشار هذه الفطنة مع دعواهم الكشف
والكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر وأرادا أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع
بتماسير بهادفة إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته ولا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغي أن يسرع حتى يكون وصول
كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني بأن عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطافة أزمنة السكون جهلا بأنه إذا كانت
نسبة زمان السكون إلى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم أن يكون زمان الحركة ألطف بكثير من
زمان السكون فينبغي أن لا يحس بالحركة أصلا ولا أقل من أن يرى تارة متحركا وأخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود
المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون الظل ووجود العلة بدون المعلول فيما إذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا
وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل آخر طوله
خمسون ذراعا أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه فيكون ابتداء حركة
القلاب من الوسط والدلو من الأسفل معا وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين مع أن
حركة القلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة

فصل في تقرير شبه المثبتين للجزء ومبنى خيالاتهم وكشف الغشاوة عن وجه المقصود بإزالتها اعلم أن مبنى خيال القائلين بالجواهر
الفردة أن الجسمين لو لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الأصغر كالخردلة والأكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية
القسمة ويلزم أن يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة أن مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا إنما يندفع بأن الجسم
المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات والألوف الغير المتناهيين وبينهما من
التفاوت ما لا يخفى والحاصل أنه ليس لأحدهما أقسام ما لم ينقسم وإذا قسما متساويا كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الأقسام
التي للخردلة أصغر والتي للجبل أكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا إلى نهاية نعم من ذهب إلى أن قسمة الجسم إلى الأجزاء الغير المتناهية حاصلة
بالفعل كالنظام فهذا تمام الدليل على إبطال مذهبه وأما ما قال بعض الأفاضل في هذا المقام من أن المقادير الغير المتناهية
إذا كانت متساوية أو متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة وأما إذا كانت متناقصة فلا ألا ترى أن أنصاف الذراع المتداخلة
الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها إلا الذراع والجسم إنما يقبل الانقسام إلى أجزاء غير متناهية
متناقصة فمدفوع بما قيل إذا كان هناك أقسام غير متناهية بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلى بعض متناه آخر يزيد
مقدار المجموع على مقدار أحدهما لا محالة فإذا انضم إليه بعض بعد بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا و
المنع مكابرة وأما أن أنصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها إلا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانقسامات
بالقوة وأما وجودها بالفعل فأمر محال والمحال إذا فرض وقوعه قد يستلزم محالا آخر وههنا من هذا القبيل على أن المقادير

اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر لكون احدهما مضايفا للآخر فيكون المجموع المركب منهما غير متناه في
المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب اللاتناهي او من جانب التناهي ويقال بلزوم عدم
تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا تحكم محض بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين
المفروضتين متزايدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية على ذلك الوجه مما ابطله برهان التطبيق والتضايف
وغيرهما لكونها مترتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكروه هي لزوم تعتب وجه الارض مجيبة اذا قسمت باجزاء ولا يخفى وهنها
وسخافتها فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان تنقسم الى اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة
تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة محتاجا الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون
الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه الشبهة مما ذكروه مرة مقبولة لتصحيح مذهب النظام وتارة
لزعمه مردودة لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما او
فرضا لا وجودا او فصلا وكذا الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها او الكلام وارد على النظام كما مر شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان
البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس وهي انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير
نهاية ان لا يدرك متحرك متحركا في سمت واحد وان كان المتقدم منهما ابطأ بكثير كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض
وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اذا سار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اصغر وكذلك الى
ما لا نهاية له على انا نراه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس ان هذه الشبهة مما اورده الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب وهو
مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السفسطة
والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بتجزية الجسم بلا نهاية انه يتجزى ابدا بالفعل بل يعني بها ان كل جزء منه
لم في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين يحدهما الطرف والواسطة وبعضها لا تقبل الصغر
الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه
منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة لم يلزم
شيء لان الحركة انما يأتي على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة والحق ان يقال ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد
آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود بل حد نوعي فكذلك
البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا متخصصا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة وبينهما
مقدار معين منها وكما ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار
مخصوص بينهما نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض الحدود متحصلا بالفعل لا بمجرد الفرض
لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او مواضع هي غاية التباعد بين
الدائرتين وغاية التباعد بينهما ليست الا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحداني الذات والصفة غير منقسم الا
بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا دحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم من
البسيط بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها ورفضا بان مماسة الكرة البسيطة وان كانت في حال
الثبات والسكون بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما
في كل آن فرض وجوده بنقطة الا ان الآنات حالها في التحقق والوجود حال النقط المفروضة في ان وجود الجميع بالوهم والفرض
لا بالفعل والفصل فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ المنازع فيها كالمنازع
في النقط من جهة ان الحركات والازمنة كالاجرام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه
سبيل النقط الموهومة من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة والراسمة للخط الى
الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة فتارة يقولون ان حدبة الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهرهما ضروري
وتارة يقولون ان توالي الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي زمانية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ثم ازدواج الانطبا

في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق بنقطة اخرى في آن بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون الانطباق الاول
فلم يلزم محذور وتارة بان المحقق ليس الا نقطة واحدة فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي
الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في
آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح أبينهما تلاق ام تفارق والتفارق
بينهما بين البطلان وان شئت فافرض الكرة من الحديد او حجر في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه
واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي
النقطي لا يكون الا في آن فننقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وبين هذا الآن ويعود الشقوق بعينها
من رأس والكل محال وكذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق مخلص الا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما
الثاني فلان تجاور النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفي في الاستحالة وان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل
لا يستلزم انتهاء قسمة المقدار الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سبق في ما احسب ما قام عليه البرهان
من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان وما معه وفيه فيكون النقاط التي
كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التجاور ولان تجاور الآنات اللازمة لها على اي وجه امر مستحيل في ذاته لانطباقها على
الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحداني لا بد وان يكون متصلا وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا
من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر
الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل
ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا وان كان يمكن الخروج
الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه وان كانت القسمة
الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان و
الحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدده متناه وكذا كل ما يحصل
من ايام الزمان وساعاتها مقدارها متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث
آخر ويوم آخر وساعة اخرى فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصحح العرف
اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى
عدم النهاية في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجوهر الفرد او ما في حكمه والا لكان
انقسام المحل يوجب انقسامه وهو محال والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا اللهم الا ان يكون المحل محلا
من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما
حل فيه او لا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم فالاول عندما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة
وذلك كمحاذاة الجسم لجسم آخر وانطباقه له فينقسم المحاذاة والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم ذي
المحاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والربع وذلك لان مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث
مماسة كله وهكذا والثاني عندما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالابوة فانها لا تعرض للانسان الاب من اجل تقدره و
جسميته فقط بل لاجل فعله الانفصال الشهوي واخراجه فضلا من بدنه يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها تعرض للابن
بواسطة انفعال الجسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن شخص آخر مثله انفعالا
مثل قبول الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسميتهما فقط حتى يتزايد
بتزايد الجسمين ويتناقص بتناقصهما وينقسما حسب انقسام البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة بالقياس الى
جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون الابوة التي في اليد بعض الابوة التي في الكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من
الابوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو حيوان اي ذو نفس مقيسا الى مماثله وكون الشيء ذا جوهر ونفس ليس مما يوجب

في مراتب

الانقسام فكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض من الحيوانية فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة و
الضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الا ان تفاوتهما اي الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم والصغر
حتى يكون الكامل في الحجم كاملا في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الابل والفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة
فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته بل باعتبار نهايته وعدمه ولهذا ذهب جمع الى ان نهاية
فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلثة
فلاجرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لا بالذات لانه من هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام
الجسم فيها لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين
الباقيتين بالذات وبالعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند ورود
القطع على الجهة الثالثة له واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته
بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخرين والا لكان خطا او نقطة فلاجرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الاخرين واما الخط
فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم
انقسام النقطة في جهة اصلا فاعرف وتدبر شبهة اخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهي عقدة عسرة الانحلال واشكال صعب
الزوال ابتناها على وجوب الاتصال في المقادير وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريرها ان الزاوية المسطحة مقدار
سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها
وعلى اي تقدير لا خلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتهما
او مستديرتهما سواء وقع تحدبهما وتقعرهما من جهة واحدة او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للاخر وهو اعم من ان يكون
جانب التحدب منهما موضع الملاقاة او جانب التقعر بشرط ان لا يصير في شيء من هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق
عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد تكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون بحيث وقع حدبة خطها المستدير
الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة ومحيطها فالاولى مما
برهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيم الخطين والثانية اعظم من
جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا نقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس متحركا الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس
منه حركة ما فاي قدر يتحرك يحصل زاوية الخطين مستقيمة اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة
بعينها في الحركة وكذا اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير اولا مثل القائمة
لازدياد ما هو ازيد مما انقصت هي به عن القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه الاول يلزم المحذور
المذكور واستصعب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة
الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين
وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين
لا فيما بين الراس والقاعدة والسطح في الجميع وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده
الشريف وعزه الجليل واضاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفي العليل ويروي
الغليل بحمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره تبركا بافادته وتيمنا باضاءته وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران
اعتبار انها سطح واعتبار انها محيط بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار
الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه اذا طبق
الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا
يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة
اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا ولما كانت الحركة امرا

متصلا

متصلا اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المخالفة بالنوع لا يكون بينها اتصال واحد اي موجود بوجود واحد فما يقع في طريق
الحركة لابد وان يكون افراده ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالمهية لا يقع في مسافة الحركة وسلكها
الا ترى ان المتزايد بحسب المقدار خطيا لا يصل ولا يبلغ بحركة في شيء من المراتب مقدارا ما سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا
يبلغ بالحركة في حدوده الى مساواة جسم ما وبالعكس وكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في العدد بين المبدا والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسافة تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في مسافة تلك الحركة اصلا فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة و
الخط المماس في التعاظم الى زاوية مساوية لمستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في التعاظم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط
المماس والقطر العمود عليه في التصاغر الى مساواة ما هي اعظم الحواد **بحث وتتميم** وللباحث ان يقول اذا قيست زاوية
الى زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد او انقص فلابد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى
الامر لابد وان يشتمل على مثل ذلك الامر وشيء زائد عليه فالمماثلة بين المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان
وجوابه بان الازيدية كقابليها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك
ويقال لهما المتشاركان والنسبة بينهما لا محالة عددية وسميت بانها انية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يقال هذا
المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون
احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يتم لواحد منهما اي شيء هو من صاحبه وهو
لا يقتضي كونهما من نوع واحد او جنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع
ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحدب بالفصول المنوعة واما المساواة
فلا معنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلابد ان يكون المتساويين متحدين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف
الدور فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتا ما مساوية له فاعرف هذا واما ما لزم من كون سدس
المحيط من الدائرة مساويا للوتر الذي يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في البرهان الرسمي فالوتر
يكون ستين جزءا كنصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزءا مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون ايضا سدس
ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست
اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات وانما اجزاؤه
الحقيقية هي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم
غير محذور وفي القدماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصميتين لا بالمساواة
فهي تتصف بالمفاوتة بين المختلفين بوجه الصم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التجانس في النسب مطلقا على
ما اشتهر بين المتاخرين تقييدهما اذا كانت عددية لا مقدارية اي صمية وههنا شبهات اخرى كثيرة متفقة الماخذ مشتركة
الاصل في الجواب تركنا ذكرها على وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيجيء
حيث يجيء حينه فانتظره منقحا ان شاء الله وهي كاستلزام حضور شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائهما
من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا اثناء الحياد غير منقسمة وكاقتضاء عدم الان في آن يليه تتالي
الانات المستلزمة لتركب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول تجاور الانين وكذا
اللاانطباق واللامحاذات وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الانات والحركة من الاكوان الدفعية بكون الحاضر من الزمان امرا
غير منقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بعده فاذا عدم وجد ان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر وبكون الحركة لا اول لحدوثها
لعدم حدوثها في آن هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا في الآن ولا في آن آخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض
مبدأ مبدأ بل في آن يلي الان الاول الذي هو آخر زمان السكون فيكون معناها الكون الاول في الآن الثاني وكاستلزام نقضا

الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطء اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين
فاين كل واحدة منهما مساوية لاين الاخرى واللازم بط وكذا الملزوم وقد يرتسبه هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة
للجبل **فصل** في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما
يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليس ببسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وبهذا وبتسميتها اجساما امتاز هذا المذهب عن مذهب
القائلين بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات
وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد
مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مجسمات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل في بطلان هذا
المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة
الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه
مبنيا على تساوي تلك الاجسام في المهية ولا يجدي اعترافهم بكونها متساوية بالطبع اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم
يكن البيان برهانيا وللقائل ان يدعي انها متخالفة بالمهية ولا يوجد جزآن متوافقان في المهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة
الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يعم واما ثانيا فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي
الاجسام المحسوسة ومباديها التي يتركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة
متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد
من المجموع العدد الحاصل من الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الحاصلة للكل فليس لها حقيقة متاصلة لها وحدة طبيعية
حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها في الحقيقة ام لا وكانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية
في المقسوم يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده
ظل غربي مع نور شرقي ويكتفي في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح واتمام فالطباع معنا
مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب
الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
او ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الاقسام والدليل على انحصار القسمة في هذه الانواع ان
الانقسام ان تادى الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وربما قيدنا الوهم بالمجرد صيانة
هذا بقسميه قسما ثالثا والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي شيئا ما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد اشرنا سابقا الى الفرق
بين قسميه بان احدهما وهي منشا الانتزاع في الخارج والاخر ذهني عرض لقسميه اتصال اضافي بالمعنى الذي يعرض الاعضاء
الحيوان واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من
غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين ضعيف كما لا يخفى لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة وقد ظهر من
نفي الانواع المتباعدة في معنى واحد عن الشيء نفي النوع المتوسط عن ذلك الشيء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه تحت
او وقع عليه الضوء او لاقى ببعضه جسما اخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التحت او الضوء
او الملاقاة عاد جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساما لانهاية لها في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها
ثم تعود في ذاتها متصلة واحدة في نفسها عند انقطاع الحركة فان ترويج سلب الوقوع في الخارج عن التي باختلاف عرضين
قارين بانضمامها مع التي صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم غير محل
البياض منه وان ارتفع الوهم والفرض وخصوصا اذا اتفق الغراب باطنه وبان السطح الاسود غير السطح الابيض وبان الماء الحار غير
الماء البارد ثم من الذي قال ان موافاة المتحرك للحدود متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهي العدد ومن

الذي قال ان المسافة المتصلة تحدث حدودا في الواقع وهل هذا الا من اغاليط المتاخرين ان الموجود من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم
وستطلع اشراق العرفان على تحقيق الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا الهذيان حسبما وعدناه ان شاء الله تعالى ومما
يؤكد تصريح الشيخ في منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وما ذكره ايضا في شرح الاشارات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين
انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق بنور ما قررناه فنقول كلما ان كل متحيز مما يوجد او يفرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة
يتميز كل واحد منهما عن الاخر اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الاخر وطباع المجموع المنحل اليهما وذلك لان
الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود بل هو نحو من الوجود الوحداني والوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في المهية المحصلة
التامة المستغني كل منها في تمام مهيته عن الاخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لنقصانه
وابهامه فاذن لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الديمقراطيسية يساوي بالاخر ولا اقل واحد منها الواحد آخر او يكون
الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التحام النصفين اعني اتصالهما
وافتراق الجسمين اعني انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعه او لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام
وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارق فان كان الثاني فكذلك لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولى
كما سيظهر وهو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او مفارق كالصغر والصلابة في بعض
الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس وبازائه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو
المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كما
للنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهما الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول
فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه واما على الشق الثاني فنقول تلك الاجسام وان تخالفت بحسب الطبايع
والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية متحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها
بامور منضافة اليها من خارج وقد مر في مباحث المهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى
الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومتممات داخلية مضمونة بالقياس الى المعنى
الثاني فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما
آخر مباينا له في النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصورة الامتدادية
وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الاجسام امر واحد نوعي محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها في بعض
الافراد يجوز ويمتنع في الكل فحينئذ لو كان الالتحام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون
الاجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة
متصلا واحدا بل لم يتحقق لا في العين ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان والجواهر الفردة مع استحالة وجودها ليست من
افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وشرحه فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا يقف عند حد في شيء من الاجسام
من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه في الاجسام سواء كانت الدعوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما في الادلة
الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة والاجسام الديمقراطيسية والفلكية وجعل المانع عن الانفصال
في الفلك لا نمائه ونفيها زائلا او جعل المانع في القبيلتين خارجا عن طباع المشترك وان كان المانع في الفلك داخلا في جوهره
بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكلما لزم المانع او دخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم
مخلص آخر لو قطع النظر عن تشابه الاجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمي يوجب
ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان
اجزائها المقدارية جزئيتها فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة وتشخص فيجوز بحسب المهية المشتركة ان
يعرض لاحدهما ما يعرض للاخر وبالعكس فليجز ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا فيصير جزء الجسم يلزم ان يصح كون
مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء والكل وكلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل

كلا

كلا الجزء جزء والا لتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة ثم انا نقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيثا منع الفصل على اجزائه لا على المجموع نعم ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره امر روحاني غير سار في الجسم فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكية كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته وههنا شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها هي ان مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الذي يمقراطيسية واجزاؤها التي لا انفصال فطريا وانما الاخلفيا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفصال الاجزاء صفتان طاريتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم وفي الاخرين بمعنى الاستعداد المقيد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز الانفصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب الفطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولي بل لا بد من التوسل فيه الى امكان طريان الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولي في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي الجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم ان شاء الله وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعاظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل اذ لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشاؤه اختلاف عرضين **بحث وكشف**
هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي اذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر ثم اذا اقام البرهان ظهر خلافه ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجي لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذلك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا من العقل ثم ان لابطال هذا المطلب دليلان اخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الراس لجذابة للماء بعد المص الصباحة في النار بعد السد مع كون الخلا محالا وثانيهما ان كلا من الاجسام تلك لو كان بسيطا ذا طبيعة واحدة كانت كرية الاشكال لما سيجئ فيحصل بينها فرج خالية والخلا محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا هف

الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهية وحقيقة وفيه فصول

فصل في الاشارة الى ماهية الهيولى من جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق انيتها بحسب ما انكر احد له ادنى تمييز ان في الاجسام سنخا يتوارد عليه الصور والهيئات ولها خبرة بختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود لما يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها فان كل من له استيهال المخاطبة عليه يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير دما او فحما واذا قيل انه خلق من الماء بشرا ومن الطين حيوانا لا يخ اما ان يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ومع هذا هو بشر وحيوان حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حدث حيوان او انسان فح ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء اخر حصل جديد بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليستا مما يعتقد بهما العامة ولذلك كل من زرع بذرا لنبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذره وعلى الفرخ بانه من بيضته ولا يرى انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان ومن الفرس الا غير المحض الفرس ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت

العاقل الفطن بل يكفيه مجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحيي عن نفسه ومن لا يستحيي عن نفسه لا يستحيي عن الله لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل ذلك مع الاتفاق من العقلاء مع اتفاقهم في الاراء على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن تبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم جوهر ابسط يتقوم بجوهر اخر يحل فيه يسمى صورة يتحصل من تركيبهما جوهر وحداني الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم مركب في حقيقته من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذي مقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل وعند قوم اخرين من المتكلمين على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التاليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحاله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محاله الذي هو الهيولى نعم من زعم ان الامتداد الجسماني عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهبه من مذهب المشائين ويبقى الفرق بينهما بان يقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما يسمى صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب المهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذي مقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها وقبولها للانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ومفترقان وكون الاقسام جميعها حاصلة بالفعل او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه وستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مبادي الاجسام عند النظام واصحابه هي الوان وطعوم وروايح ونحو ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كلها جوهرا قلت نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتاثيرات والآراء والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة محلها تلك الاعراض وقد وجد قريبا من زماننا هذا شخص من المشتغلين بالبحث كان مصرا على ان الماء رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر الاعراض وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب وربما يوجه كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض لا بجواهر بل اجساما فهو يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى لا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه ولا ينطبق على راي النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة للجواهر الاخر كالحلاوة او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فيجدي لا بناء على مذهب المانعين حتى لو قصد الالزام لم يتم المرام بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين لان ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام وما اشتهر في كلام صاحب المواقف تاييد المذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده ولن يصلح العطار ما افسد الدهر من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف عائدا اليها

وكانه لم يفرق بين التمايز بحسب المفهوم والتركيب المنتهي بين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي والا تحاد
الجنسي فقد ثبت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون ماهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت مع
سائر الجواهر في الجوهرية نهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود بكون كل منها جزء
عقليا لا اناصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض اتحادا نوعيا او كان كل منهما
مركبا من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على اختلاف الحكماء والمتكلمين حتى يكون التركيب خارجيا وجنسية الامر المشترك جنسا كان
او جوهرا ذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي اشرنا اليه من تصيير المادة الخارجية جنسا مع كونهما متحدة الحقيقة خارجا وعقلا
باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الانواع بما هي انواع كما هو مذهب الاشراقيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب
النظام فان مذهبه انها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا في حقيقة الجسم بما هو جسم ثم العجب كيف غفل عما ذهل في توجيه مذهبه
واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض لعدم بقائها
باعراضه وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو تركون الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة
محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض وعلى هذا الاشارة في الكلام

فصل

في الاشارة الى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض
بالنفس لانها جوهر قابل للصور فالاولى ان يقيد الصورة بالحسية ومنهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية
وفيه خلل لا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره بل لان في النفس جوهرا هيولانيا لا معنى له الا القابلية لانه
استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما ستعرفه وليس نفس النفس لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون
استعدادا نحو الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان بالقياس الى شيئين ولا ان يكون صورة
لامر ومادة لامر وان كان الامران متغايرين وذلك لان اتصاف الشيء بمتخالفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن تلك
الشيء حقيقته محض حقيقة احد المتخالفين وفيما نحن فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين واما
النفوس والصور فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها
وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوائل الطبيعيات كتابه ان القابلية
واستعداد القبول ليست امورا جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امرا آخر ويضاف اليه انه قابل لامر
آخر وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد لشيء لم في نفسه حقيقة بل لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل
للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الاضافات اجزاء المفهوم
الاسم لا للحقيقة الجوهرية ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى
فكما دل البرهان على ان سلسلة التاثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والا هاولها ليست الهية وتاثيره بصفة زائدة والا
لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر يضم اليه والى الهية سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لانجراره الى لزوم الدور
او التسلسل الباطلين بالذات كما سيحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة والافتقار الاستعدادي ينتهي الى شيء ذاته
محض الفاقة والافتقار وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الاول جل اسمه ليس الا المفهومات الاضافية التي لا وجود لها
الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ الحكاية لتلك الصفات ومنبعا
لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء
وقصورها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات وقصورات المهيات بحسب تقدمهما في مرتبة
الذات والمهية ولا يذهب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات
لان المضافين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذ كان بعضها مستحيل
الانفكاك عن الآخر والا لكان جميع الوجودات داخلة في جنس المضاف وليس كذلك بيان ذلك ان الجاعل بنفس ذاته جاعل
والمجعول بنفس جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسية فياض للاشياء ومع ذلك تعالى

عن ان تكون واقعة تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو اضعف الاعراض واما النفس في نفسيتها فان كانت بجوهرها
متعلقة الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان
كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس
بلا جامع واما قوله قدس سره بعد ذلك ولا يجوز ان يبقى الامر الجوهري حقيقة نفسه متقومة بالقوة والاستعداد وهو نفس
الاستعداد فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا والا لم يكن الشيء جوهرا محضا بل المجموع جوهر وعرض فالجواب
ان كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية بلوازمها العرضية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى والفواعل
الذاتية بالقوة الفاعلة يعرف بفعلها الخاص والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها والحق ان تعريف العقل بادراك
المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود
وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الامور التي هي علاماتها
ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية
في الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان ذا الحد المنطقي المركب من
الجنس والفصل ليس الا المهية الكلية النوعية وربما يكون الوجود نحوا بسيطا والمهية اللازمة له مركبا احدهما من جزئين كل
منهما داخل في المهية خارج عن ذلك الوجود لا انها جزئية حكاية عن حقيقة ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبته فيضطر
الانسان الى ذكرهما عند الاشارة اليه فيتوهم احد ذلك الوجود واضطرار مع ان الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في
الحكمة المشرقية وقريب منه ما اورده شرف الله نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا اشكال
وهو انه ان كان فصل الهيولى هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد ابطل هذا
وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لا تم فقد كان قبل الامكان ممكنا لانها لا تنفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل
الهيولى لا يعرف لان الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان
فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه اذ غرضه ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسائط
الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عندنا بتصورها في الذهن ولا يجب التعبير والحمو
ليست حقيقتها الا قوة الحقائق وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها فهذا الامكان تمام ذاتها وكمال حقيقتها
من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها واما ما اعترض ثانيا
والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى هي
الاستعداد او جزؤها الاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما ستحقق
وحدة مبهمة لان لها في ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم
يكن الهيولى استعدادا له بل لغيرها ولهذا قيل ان وحدة الهيولى جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى
عالم العناصر واحدة بالتشخص بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة الفائضة من الصور والاعراض جملة ولا شك
في ان مجموع الجواهر والاعراض متشخص واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات
المشتركة بين الحقائق المتكثرة النوعية في الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى في وحدتها التشخص العقلي كحال الا
في وحدتها الذهني الاشتراكي وكثيرا ما يصرح الشيخ واتباعه ان للجنس الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول ومع ذلك
اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول وذلك لان وحدته مبهمة بجامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم
والاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فانها ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة يقترن بصورة تصلح مستعدة
لصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة
يكون على الضدين بالسوية فان كل انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن
وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الانفعالات ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة يتفاوت شدة

وضعفاً والاستعداد لا يكون الا واحداً هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهيولى الاولى هي القوة لكل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفعل عنها فان الشجرة مثلاً ليست بالقوة بل يحتاج الى ان يلقاها اولاً قوة فالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك ينتهي الان ينفعل من ملاقات القوة الفاعلية المناحية فيصير مفتاحاً فظهر ان الهيولى ليست استعداداً واحداً نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست وحدتها وحدة بالعدد بل بالعموم وليست ايضاً جوهراً مستقلاً في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود ويقيمها مقيم عقلي متشخص وان اردت ايضاح ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزم مادة اعضاء هذه النشأة نفس بحسبه قوة مستمرة نحو الاستكمال طوراً بعد طور وحالاً بعد حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للاعضاء والاشباح ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة الهيولى التي هي قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء فصل ايضاح في مباحث التلازم ان شاء الله تعالى ومن هنا يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج ولو عكسوا الامر لكان اشبه ان يكون اولى فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعدداً والتابع بما هو تابع واحداً شخصياً وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقاً متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل متقدم عليه وايضاً البيضة في القوة الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بغير واسطة او بواسطة ترددها من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى المركب فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات والقبض والبسط للصوفي واما النقض على التعريف الذي ذكرناه للهيولى اي الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امراً مدركاً باحد الحواس الظاهرة والاطلاق الحسي على ما يقابل العقلي شايع كثير ولاحد ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شأنه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر

فصل

في اثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلاً جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعاً للعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او عرضية كما عليه النظام والفرد والنجار او لا تقبل الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة عن اتصاله متصل في نفسه كما هو عند الحس قابلاً للانفصال وليس انفصاله واتصاله بتباعد الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي نحو اتصالها وتصلبها كما ان وحدة العدد وتشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها وكما ان بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا طرأ على الجسم اتصاله وتحقق قبوله الانفصال وتحقق ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال لكان اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده او عدمه واما ان يكون الفصل اعداماً للهوية الاتصالية بالتمام وايجاداً لهويتين اتصاليتين لا اخريين من كتم

العدم من غير رباط يصحب الذات بين هاتين وتلك وكذا عند التحام الهويتين متصلاً واحداً اذ لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه او يكون الوصل اعداماً للهويتين وايجاداً لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكليته وايجاد جسمين آخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين وايجاد جسم ثالث كماء الجرة يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في الجرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية يمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية يمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجودة الاتحادية والانفصالية الذين لا جامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه ولاجزاء ذاته وان الوجود الانفصالي لما كان نازلاً وبعيداً مرتبة في الخسة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الاربعة انزل من ان يصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استحالة تجوهر الافراد الانفصالية وبطل كون المنفصلات والآحاد الوضعية موجوداً مستقلاً والموجود من الموجود العددي ليس الا اعراضاً قائماً بغيره وانما المتألف من الوحدات لا يستحق الا نحواً عرضياً من الوجود وكذا الغير القادر من القادر لا يسع الا الوجود العرضي كما سيحقق فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقص من ذلك الشيء كيف نسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العلل الاربع فاعلمك ما لم يكن مادة يكون صورتها اضعف الصور فهل الا قابل محض لا حظ لها من الفعلية فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعل ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين ما اي تعين كان نحو انها تنقسم هويتها بالفصل كما تنقسم بالوصل ومتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة وتبقى مع الفساد كما تبقى مع الكون وتقبل الخير كما يقبل الشر وانما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المحفوظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قدسي بيديهم بعنايته عالم الاجسام وصورها وتوابعها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها وتبقى وجوداتها وحرائفها ويجبر نقصاناتها وشرورها وآفاتها ونقائصها بتعقيب امثالها واشباحها

ابحاث وتحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضاً على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل والا لكان في العدم قوابل موجودة غير متناهية قبل وجود الاشياء ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلاً حتى يكون العقل منفصلاً والنقطة منفصلة بل لا بد مع ذلك من اضافة الى محل من شأنه ان يقبل معه ولاستعداد ما يقابله فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو يتصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرتسم الالوان فكذلك العمى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعاً او شخصاً وكما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتهيأ بها لورود الاشياء عليه لغاية غريبة في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال بعد زواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المقومة اياها الموجبة لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تأثير من مؤثر قوي لينفعل به وينتقل من احد المتقابلين الى الآخر بل ربما ينفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الآخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها وكالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضد لها ولا ند ولا فساد يعتريها الا على نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس حال الهيولى الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل والفصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل

بحث آخر

قالوا سلمنا ان الانفصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى لا غير وجوابه انا بينا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كالابعاد الشمعية واستعداداتها فانها اعراض لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية واما الاتصال المقوم للجسمية فمتى زال لم يبق جسم كان اولاً حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية فثبت ان الاتصال الذي بنفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثاني الاشكال ان الجسم قابل للانفصال وليس الاتصال بنفسه قابلاً

للانفصال

للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه نعم قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال وكل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا
عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول القياس انه ليس كل حقيقة فكل ما ليس
خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقة فهو جزؤه فالاتصال يكون نحو الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه
محال ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فتركب حقيقة الجسم عن الاتصال وما يقبله فيكون
للاتصال الصورة جوهرية وهذا هو المرام بحث آخر ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال
الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ونحن لا نم ان في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي ثبت من نفي
الجواهر الفردة ليس الا حوهر اشانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت
وما قيل من انه اذا تشكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال
لا يخ عن تفرق اتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت
مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح وبوجه
آخر ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال
والاتصال عليه باق بعينه ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وبوجه
آخر انكم اثبتم في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هيئة
الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم
من حيث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن
الجسم فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لا انكار الهيولى وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر
قابل وامتداد عرضي هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسمي من جوهر وعرض قائم به ولكن يجاب عن
اشكالاته من قبل المشائين اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا
احد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية وحاصلها ان
نفس ذات الجسمية بما هي هي لو لم تكن متصلة واحدة في حد جوهريتها بل كان اتصالها انما من قبل العارض لكانت بحسب
وجود ذاتها اما مؤتلفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها
الاتصال وقابلية الانفصال اولجهتها التعلق بالابعاد والجهات وكلا الشقين باطل فبقي ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته
فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزء
وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا وللقائل ان يقول ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان
بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه من الهيولى وعن امتداد عرضي يقوم
بها فقد ثبت الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه من البين انه لا يتم تجويز الكلام الى جزئية الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا
في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد الذي لا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم
متصلة بالاتصال الوارد عليها من قبل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحدا
يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية والتجرد له عن الاحياز والامكنة فهو مما يشاركه الوارد
والجواب عن الموضعين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المتفاصلات لا افرادا ولا يستلزم فيه التجرد له عن
الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير و
الابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل للاتصال لا ينفك عن لزوم اتصال ما وانفصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده
عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا توجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه هذا ولكنا نجيب عن ذلك بان هذا الذي ذكرتم من كون
كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجرد انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له
بنفسه ولا في مرتبة نفسه بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان ويكون ذاته استعدادا محضا محضا انما يقترن متصلا بالاتصال

منفصلا بالانفصال وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا منفصلا هيولى متقومة باتصال واحد
وانفصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال الجوهر الصوري يقوم الهيولى بوحدته
عند الاتصال الواحد ويكثره عند الانفصال المتعدد حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم والتحيز ولا كونها مع قطع النظر
عن الصور اما جوهرا فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة ما
فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى بها يوجب ان لا يكون للهيولى مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد
واما لو كانت الهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات
فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذي حدانا الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرا
ويندفع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهري في الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة والمقادير القارة وغير
القارة وجود اصلا فكر على بصيرة في هذا الامر واما الجواب عن الاشكال الثاني فبان بقاء جسم واحد شخصي بشخصيته عند
تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوعه لا ينافي جوهرية الاتصال قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما
هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر الى ما يبينه والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء مع بقائه بحاله التشخصية ولا يجب
ذاته وهويته فهو من عوارض حقيقته واما اذا تبدل بتبدله التشخص الى تشخص آخر فهذا مما يحتمل كونه من الذاتيات والجسم اذا طرء
عليه الانفصال لم يبق هويته التشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث بدلها هويتان اخريان او لا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية
مع توارد اشخاصها وانحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا نعم ما ذكرناه انما يدل على
الاشخاص والمتخصصات امور عرضية للطبيعة فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرض بمعنى محمول خارجي لا انه عرض بمعنى
المفتقر في تقومه الى الموضوع فرب عرضي لشيء يكون جوهرا في نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات التشخصية عرضي لماهية الجسم
ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال ماهية والهيولى متقومة بها وجودا وهذا شأن الجواهر الصورية كما سيجيء واما الجواب عن
الاشكال الثالث فهو من جهتين الاول انا لا نسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم مقسم لجنس الجوهر واخرى على مفهوم عرضي هو بمنزلة فصل مقسم
لجنس الكم والثاني ان الامتداد وان كان مفهوما واحدا الا انه قد يؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بحد معين ومساحة معينة
وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب المعنى ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحة كذا
وكذا متناهية او غير متناهية لو صح غير المتناهي في المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير ويتغير
شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لست اقول مرتبة
ممسوحيتها الا انها امر كلي محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة بالتداخل والتكاثف الحقيقيين و
تحقيق الكلام في هذا المرام بحيث لا يزل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهونة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم
بمعنى التعليمي بالمعنى الذي هو من عوارض الجسم وكيانها وامتيازها عن الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث القوام اعلم انهم
اختلفوا وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون
اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما
كما والآخر متكمما به واحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في
ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان في الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساده لورود ثالث الاشكالات عليه
وثانيها انه متصل بالذات ويكون به متعددية الجسم الطبيعي بالعرض وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة ماهيته متصل وفصله
الذي يمتاز به عن الجواهر الغير الجسمية ليس الا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة وعلمت بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في
الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا بالذات ولا بالعرض
وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بنعت الكثرة موجودة في الجسم
والجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورابعها انه في الجسم ايضا لا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى

مقدارها التعليمي بالعرض ثم اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكور وحيثية الحيثية المذكورة فكان له اتصال بالذات لا باعتبار خارج
عن ذاته بل من جهة اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفا
والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد
في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا في النفس وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا
فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا وان اعتبر من حيث هو متعين تعينا ما فمقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض
هو تعين الامتداد وقد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل
اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف
العرض فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض فان الهيولى وان لم تكن
بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا
لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض
ام لا بل العمدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخلا في بعض وههنا يلزم ان يكون مهية واحدة مركبة من مقولتين
مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية **مخلص عرشي** الحق ان معنى
الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا وكذا الذراع مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون
الممتد جوهرا داخلا في هذا المفهوم اصلا كما ليس داخلا في شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم
تكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا
للهيولى واذا اخذ متقدرا ومتعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزءا للجسم او صورة للهيولى لان كون الشيء جزءا لشيء امر اضافي
خارج عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابل بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا عن
هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط عن اعتبار دخوله
في الجسم وتقويمه للهيولى وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض ونظير ذلك
ان الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرح به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بمعنى
الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن
الخصوصيات التي هي غير البياض ووجوده ايضا ليس الا وجود ما ينفعل عنه الحاسة البصرية بتفريق نورها سواء كان معه جسم
ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى مقارنة اسباب مقتضيات وامور معدات ومقدمات في عالم الحركات مما يوجب
ان يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسمي لكان بياضا وابيض بذاته
كما ان البياض المفتقر في وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض وابيض بنفسه لا بذلك الجسم فبياضية البياض وابيضيته ليست
بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر الى حامل يحله لكونه بخواص ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا
داخل في مقولة الجوهر بلا شك واما اذا اسقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة
الكيف فهكذا قياس كيفية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر واذا اخذ مجرد
امتداد متعين في الجهات ممسوح بعاد مشترك خطي في طوله وعرضه وعمقه او بعاد مشترك على هيئة المكعب فهو من مقولة
الكم وهكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي
مقدار محاط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية
القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقومها الجوهرية ولا في تحصلها الجسمانية
الطبيعية كونها متعينة الشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واكثر

تحقيق تاييدي لدفع هذا الاشكال **بحث آخر** هب ان الجسم لا يخرج عن اتصال جوهري لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل
سواه وهو القابل للانفصال لا ما سميتموه مادة ولا يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا
اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري على اصطلاحهم وقد يطلق على المعنى الاضافي المتعارف بين
الجمهور الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين متصل ومتصل به سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث ويتوهم بينهما اتصال
او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال انها على انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضيين
فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان
يكون جزءا لامر جوهري محض فللقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما يتعاقبان على الموضوع مع بقائه بعينه في الحالين واما ما يقال ان الممتد شيء ذو امتداد وما له
امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبدأ
الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبتني الحقائق العلمية على احكام الالفاظ
اولا ترى انه يقال بعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما اشتق منه على
ما يحمل عليه فان قيل تواردت المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين يوجب
عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى واثباتهما يتوقف
على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يجوز زيادة المقدار ونقصانا من غير ورود زيادة
عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بعينه نقصانها فيرجع التخلخل و
التكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد
تخصه في المقدار الى حد زائد على ما كان عليه او حد ناقص عنه فانهما غير ثابتين بالبرهان وانما البرهان هو المتبع في الاحكام
العقلية واما اثباتهما بالقارورة المصوصة اذا كبت على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار فهو في غاية
الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان الماص لم يبق من الهواء بقدر
ما ياخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك
في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار
للجسم فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكهما في الجسمية بعينه اشتراكهما في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير
والكبير واختلافهما في المقادير هو بعينه اختلافهما في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير
ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقدار
يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس مهية
الشيء على ما هو راي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتاتى باحد
امرين احدهما باثبات المغايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقداري وبين الاتصال بالمعنى الذي
هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة طرق احدها ان عند طريان الانفصال ينعدم امر جوهري عن الجسم اما تماما او احد
جزئيه وذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فاذا طرء عليه الانفصال وحصل متصلان احدهما
ساكن في المشرق والاخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والاخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل
انعدم وحدث شخصان اخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين في شخص واحد
لكن البديهة تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول وفي ذين المتصلين الحادثين وما هي الا ما ادعيناه
وعنيناه بالهيولى واذا ثبت وجود جوهر استعدادي يجامع مع المتصل العظيم والصغير ولا يخرج عن متصل ما على سبيل
البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اي امتداد كان والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محالة يكون جوهرا

كما سيتضح بيانه ان شاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير لا مدخل لها في تقويم الهيولى فثبت عرضيتها وقد مر الفرق المحصل الذي فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى وثانيهما اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في اصل الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الكمالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود للشيء كالعدد والمقدار ونظائرهما لا انها مخصوصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شيء اليه به يحصل التميز والتعين والتفاوت بين افراده وانحائه ولكن انكار الحركة في الكم بحسب التزيد والتنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يخرج عن مكابرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ومقابله مع ملاحظة امتناع الخلاء كانكسار القمقمة الصياح ودخول اللحم في المحجمة بعد المص وبقائه فيه ما دام راسه مسدودا وغير ذلك من الامور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان ان جسما واحدا يزيد وينقص مقداره وسنعيد القول اليه في موضعه **زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح** قد ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم كالشيخين فارابي وابي علي ومن يقتفي آثارهم يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناها الممتد على الاطلاق والاخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد وفي معناه الممتد المتعين الامتداد في الجهات وظهر ايضا ان الاول مقوم للجسم والاخر عرض فيه وان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم وممتد في الجوانب عن ممتد في الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا او كلا ولا عادا او معدودا ولا مماسا او ممسوحا ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثاني ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعين في الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا اخذ على التعين الامتدادي المقداري متناهيا كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ويظهر الفرق بينهما بما مر منا وباثبات التخلخل والتكاثف في الجسم لا بتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب انبساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية واما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جايز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جايز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك ممتنع لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف في جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضها عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل الجسم وفي جزئه وما في الكل اعظم مما في الجزء فيكون قابلا للتجزية فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ان بقي الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار لا شك فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو ايضا ما ارتبط الامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض فالجوهر يكون عرضا قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ان اراد الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم قوله وان كان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداده بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا المفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المفهوم اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والقصور اما اولا فلان ماهية المقدار على ما سبق من مختار المحققين ليست مجرد تعين الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة واما ثانيا فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا نحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات

الشيخ الرئيس وعند الاخرين من المحصلين اما بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتألهين واما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين واما الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخلة في افادة التشخص والمتشخص عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم وانما هي لوازم وامارات للتشخص كما مر سابقا في مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج له فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات فلو كان عين المقدار وقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا تعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن الممتد العرضي فهو اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين والتداخل والتعطل في وجود احدهما فالصواب ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد الجرمي له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق ومفهوم كونه خاصا متعينا في الحدود والمسافة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه وكثيرا ما يكون مفهومات متعددة ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا فانه بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحداني في اي حد كان مقوم للجسم ومن حيث ان له صفة الكمية والمقدارية عارض والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا الابهام فيه غير مستلزم للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الاخر فيها وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية والامتداد الجوهري اي الممتد بنفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي امر متعين الذات مبهم المقادير التي كل منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا اخر غيره في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في مفهوم صار موجبا لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي واما الجواب عما ذكره ثانيا ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شانا من ان يذهلوا عن ان القابل للجزئية والكلية والمساواة وعدمها والعظم ومقابله ليس الا من مقولة الكم فيكون الممتد الجوهري ذا جزء مقداري او لهذه المسألة واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم والازدياد فيه ان يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد ينضم اليه وضم اليه اخر مثله او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة واجزائه الفرضية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذي كان للموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص او يبقى بحاله بل الباقي في زمان الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الآنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب ان هذا العظيم الشان والبحث جليل القدر ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صنف الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف تبع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال حاشاه عن ان يتمنع في ذلك **بحث آخر** معه ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال والامتداد العرضي فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم

تمام

العيني

العين في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وتفرد في العيني غيره لم يكن الا
مقومة للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية وان كان الجرم امتدادا عينيا باق والاخر زايل فذلك ممنوع لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان
فالجواب عن هذا البحث فيتله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء واقول ههنا فرق دقيق
يجب التنبيه عليه وهو انه فرق ما بين نحو تركب الشي كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين وبين تركبه من موضوع وعرض
عند صاحب التلويحات وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المذهبين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المقوم من جوهرين
يتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المتقوم من
جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من معيناته ومنوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه
ببقاء احد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء الاخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوع بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية
المتعلقة به باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور ولكن ايضا
لقائل ان يقول ان هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتاتى له الاستدلال على نفيه
لانا نقول ذلك الامتداد معنى اخر مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان هذا المقدار عرض عندهم
وجوهر عنده وقد مر ان للممتد معنيين احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين والاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم
لازم لها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى الثاني وذهب الى جوهريته وعينيته للجسم
في حكمة الاشراق والى عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا الهيولى ومحصل هذا الكلام
ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع
فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار الجوهري عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب
وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص معنى مبهما وياخذها على وجه لا يابى عن الصدق على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة
اطلاق وتعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسب اعتبارين فاذا حلله العقل الى هذين الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار
المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رأيه
واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امتدادات الطول والعرض والعمق وليس شي منها مقدار الجسم بل هي عوارض
للمقدار الجرمي وعرضيتها لا يوجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل الحركة في المقدار
مطلقا فلا ابقاء على الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير هذا توجيه كلامه على ما يوافق رأيه واما
الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند حكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم
من جهة المقدارية والتعين الشخصي بحسب جوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم
في حد نفسه متشخص جوهري معين وقابل للحركات والاستحالات الكمية والكيفية والمتحيزة مادام كونه متحركا لا يتعين له فرد
من المقولة التي يقع فيها الحركة وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا فليتدبر **بحث اخر** على نمط اخر سلمنا ان في الجسم باعتبار
الامتداد امورا ثلاثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والاخيران عرضان فيه زايدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم
بالتخلخل والتكاثف والاخر يتوارد عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة
الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية
فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وتلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد او
السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تالفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض في الجسمية لا تساوق الا
الوحداني بل اللازم كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته
ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله الذاتي في الاحداث يقول طريان الانفصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما
ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بتشخصه والزوال والتبدل
انما هو لعارضه اعني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شي ليس الا عبارة عن نفس تحصله

وتشخصه سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته
يوجب تعدد الاخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك ما لم يكن موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه
الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات
بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب الانتشار
الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال
مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد بعينه ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر وبعد وبينهما فاما ان يكون
وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين
والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد
بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود اخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشي
فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات واما ان لا يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة
حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة
لهما ومتلبسة بهما وليس تلك المادة هي نفس ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل لهما ولهما مغايرا جوهرا
اخر وهو المطلوب **بحث وتعقيب** لنا القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين
توحد التشخص او مستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ونحن ساعدناه كيف ومن
اصولنا المقررة ان الوجود ليس الا نحو وجود كل شي والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهذية والهوية الا ان ههنا فرقا بين
المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فان كون الجسم وان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية
الى الكثرة الشخصية وبطلان موجود واحد وحدوث موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعدده المقداري
ليس الا ما سميتموه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية عند الوهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني
مرارا ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شي والماخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او
كثيرا شي اخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة الجسمية بصرافة اطلاقه موجود في الخارج وجزء للجسم بل
كما انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية
للجوهر المتصل لعينه غير الوحدة المقدارية فكما انه فرق بين معنيي المتصل اعني ما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التي بازائها
اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود واحد تارة وبوجود متعدد اخرى واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بنفسه
على الاطلاق في اي امتداد كان وفي اية وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من وجود
حقيقته وهذا النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل نقول القابل
للابعاد حقيقة منحصرة في شخص واحد له مقدار مساحي واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك
اعني كرة العالم وهو شخص واحد سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا المتصل المتشخص
واحد مستمر وله ايضا تشخصات وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا او انفصالا او تعينات احواله وصوره
واعراضه المتبدلة وهذا كما ان هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور
الجسمية وتوحدها عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصور النوعية وسائر الاستحالات
فان قلت الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل كون ذات الهيولى
امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح ثبوته وجريانه في الجسم غير بين ولا مبين بعد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور
ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال في الجوهر الممتد
من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري يتبدل على نحو ما قالوه في الهيولى
بحسب ما هو المشهور عند الجمهور **مخلص عرشي** والقوم لا احداث يقول في التفصي عن هذا الاشكال ويتم دليل اثبات

الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال هو انه لا ريب لاحد من العقلاء في انه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني عن الجسم المفرد امر كان موجودا للشيء لو وقع عند الانفصال كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال فنقول ذلك الامر الذي زال عن المتصل الواحد الماخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعينه او بمثله عند طريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فهي لا تخ اما ان تكون وحدة ذاتية و اتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشاة اخرى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية بين متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام واصحابه القائلين من جهة قبول الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال **شك وهداية** قد وقع هنا اشكال لبعض المقلدين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التي لا تنقسم في المقدار ولا تحتاج في وجودها وتعقلها الى المادة فكيف تتعلق بالمادة وتقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة وتتعدد الهوية ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فهي في الموضوعات ولو كانت هذه الامور غير حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب عنه الشيخ في بعض مراسلاته اليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي في المعنى الجنسي الى قوله انها هذه لوازم واعراض فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا او الانفصال بطلان بالانفصال ويبقى متصلا بفرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وهمية وضعية ذهنية هذا كلامه وفيه تصريح بان الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال ان الانفصال فيه لعين التعدد وجوده وتكرر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه بحسب ما حققنا وبسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هو عين الوجود له فليكن هذا عندك من الحق الثابت الذي لا يعتريه وصمة ريب ولا شائبة غيب وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المعاني كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة الاتصالية وهي بهذا الاعتبار لا تقبل القسمة الا باقسام مقدارية وضعية متشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كله بحسب حقيقتها بريئة عن الهيئة والمادة مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها واعلاها وارفع شانها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم ترق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله ومعيته لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر في شمول مبدا الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة بل بنحو ارفع واجل من ذلك وممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام والمعاني العقلية هي الصور ليس انما يمنع ان يكون فيها قسمة منعا كيفما كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثيرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام واما هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا الضرب من القسمة ولا يبعد ان يكون الواحد بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وعين ذلك

انتهى كلامه فافهم واغتنم **بحث آخر** على جهة اخرى ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد ذا احياز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة متشخصا واحدا تارة واشخاصا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك فهو ينافي المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب اصل الفطرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدة تلك المواد غير متناهية بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفي المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر هف والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وتشخصيتها لكن لا بنفسها القبول للاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتهيا لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل اياها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها كما نبهناك عليه ولا ايضا منافقة من غير المتقسمات متناهية وغيرها لما مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخ من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجرمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم وستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الانفصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فمادة الجزئين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة بتعدد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع مراتب باقية الذات في حالتي الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منهما لئلا يلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال لئلا يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضي في ذاتها شيئا منهما ولا ايضا مما ينافي عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما في المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقبلهما ولها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد وكما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع التغير والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات والوجود فيهما فحصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة في الموجودة بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الاين والاحياز والجهات بوحدتها الشخصية لا ينافي كثرتها الانفصالية ووحدتها وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازمه نفي الكثرة فيها لست نقول يشبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هو مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة ووحدة الصور الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال وينعدم عن المادة بحدوث الانفصال

فصل في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود لنفسه وصورة نوعية وهو لا محالة متعين بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية الى الحصول حقيقة لشيء والشيء الواحد من الجهة الواحدة

لا يكون مصحح لهاتين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث
هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان
فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا
كان المقابل الآخر ممتنعا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل
او لازما له الاتصال حتى يكون التشبث ضروريا له لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة ففيه قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف
عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فان الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنده القوة ومما عنده الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب
تذكرة قياسية ان سبيل البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته
لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود
بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود بهيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد منه امور كثيرة فتلك القوة اما
ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى
يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرأ للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا
وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى امر اعتباري عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا
لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل
يجب وجوده مع المقبول لسنا نقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت
القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل
بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد وهو الهيولى وهذه الحجة
والحجة السابقة متقاربتا المأخذ **وفيها ابحاث** من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان
قولكم الجسم او الاتصال في نفسه ليس قوة على امر فسلم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان
يكون هي هو فان قلتم لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هو بعينه عود الى
الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهو شيء متحصل بالفعل فيلزم ان يكون
شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا واما
امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم لامتناع الثاني فالفعل والقوة
يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا منافاة بين
وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشأ
الانتزاع لشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه منشأ تلك القوة او حيثية ثبوتها **محاكمة عرشية**
اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون وجود الموصوف بحيثية
يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلابد لها من مبدأ قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم
علته التامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي ثم لا يجوز ان يكون صفة من الصفات الوجودية او العدمية
تكون ماخوذة منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم
لا يجوز ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
ولا مما يتصف بها المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنهما او المنتزع عنهما معنى مادي يكون نفس الابهام و
القصور وكانك مما قد قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها الكف تستغني
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلابد لها
من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت عدما او عدمية لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها حظ من الثبات

فانها

فانها عدم شيء عما من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه فوجود ذلك الشيء ولكن ليس بالفعل حاصلا كما بين في علم الميزان فلابد لهذا
العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير
قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال
قوة على ذاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه موقوف على الحجة الاولى في كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون
رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم حظا من الوجود وان له قابلا وموصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له
بالذات ولنعمد الى بيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد له من ارتباطه با
هذه الاسباب فهو اما نعت المادة او الصورة او الفاعل او الغاية ولننظر في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس
يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشئان للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة
للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو
قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى
صوري له قابل فنقول ان معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصور
الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي هي بالفعل
والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لا بان يكون
القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويتسلسل بل بان يكون لا تمامية القابل
من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات كما في خطرات الاوهام المتكررة فقد
ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال القابل له ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى
في المأخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر
فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد منه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى
الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التنزل عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتي الا وقد افاده القيوم الجواد وبذلك
يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو
اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف ما يتصور من النظام واتم ما يمكن من الفضل والتمام البحث الثاني
ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا
او سماويا لانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات وسنوح الارادات والتصورات فيجري
القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة تكون منتوجة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب عنه
ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب
الماهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية
كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من افاعيلها وآثارها الموقوفة
على تهيؤ المادة التي هي آلة لصدور تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف نفسها مع بدنها
حيثيتان عقليتان نسبتها اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صادرة من المبدأ الفياض الذي هو ما
بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال في اول
نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر الى مادة تحمل قوة حصولها وتجددها ثم لجهة الانفعال الى الكمال الحالي
قوة الاستعداد لهي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض فقد وضح من هيهنا
ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى الصادرة
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والنقص ومنبعها الامكان الذاتي

المبدء

المنبع فى كل وجود امكانى لاجل نزول مرتبة عن الوجود التام القيومى جل مجده وعظمت كبرياؤه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخير والشر والنفع والضر فى هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس والاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التى تجمعها الخير والشر والله تعالى نور محض لا يشوبه شوب ظلمة ووجوب محض بلا امكان وجود محض بلا ماهية وفعل بلا قوة وجود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فتكون مركبة من امرين باحدهما تفعل وبالآخر تنفعل والجواب ان انفعالها عما فوقها لا يقتضى وجود انها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشأ التركيب الخارجى بخلاف الآخر فهى بنفس وجودها الفائض عليها من عللها تفعل فيما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فانها فى نفسها جوهر موجود بالفعل وهى ايضا مستعدة لما فوقه قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ينتقل الكلام الى مادة المادة وهيولى الهيولى والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره فى كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقية من الحقائق المتأصلة ولا يستوجب ثبات الجهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالآخر يكون بالقوة اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين احدهما بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما فى الخارج لكان الكلام عائدا الى ما هو بمنزلة القابل ولادى ذلك الى التسلسل فى وجود القابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر فى الواقع الا بمجرد الذهن والثانى بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعى الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل الكلام فى مباحث المادة والصورة فى المرحلة التى تذكر فيها احوال الماهية فليتذكر فاذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاى شئ لا لشئ مخصوص والا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التى بها قابل اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر واردة عليها من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية وتخصصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة العقلية المنتظم تخصص كل من تلك المبادى ووحدة الجمعية من وحدة شخصية للمفارق القدسى المقيم لواحدة منها ووحدة نوعية للصورة الطبيعية التى يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم اما بورود تشخص من تلك الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصى ايضا او بورود امثالها ان لم تقبل كما فى العناصر على ما سيجئ تفصيله وتوضيحه فى بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى للجسم الطبيعى فى ذاتها هى بما هى بالقوة يكون بالفعل وبما هى بالفعل يكون بالقوة لكل شئ او للاشياء مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا جوهرية لانها حال الشئ بالمقايسة الى الخارج اذ الاستعداد انما يكون استعدادا لشئ لشئ آخر لم فى حد نفسه حقيقة ومحصل فينبغى ان يحصل ذلك الشئ بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات فى مفهومات اسامى الاشياء لا فى حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولى الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة فى شرح اسمه ومفهوم وصفه لا فى ذاته بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا و ايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا فى حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها فى تحقيق ماهية الهيولى مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما اعدنا السؤال بضرب آخر من البيان فى المقال لتكثير الفوائد بما فيه من الزوائد فليعلم ان ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون فى فصول الانواع الجوهرية

امورا اضافية كالناطق فى فصل الانسان والمتحرك بالارادة فى فصل الحيوان وغرضهم منها المبادى التى يترتب عليها تلك الامور حتى انه يصح تسمية هذه المبادى بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية فكذا المراد بالاستعداد والمستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافى بل المبدأ القابلى له وقد علمت ان محلية لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادى بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية الا امرا غير متحصل كما ان مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الا ذو حاصر فالاشياء له ذاتية عارضة او لازمة فانظر هذا البتة ولا تغفل عنه فان فى الغفلة عنه والاهمال فيه ذهاب حصر اعظم مما فى تحقيق الحقائق ولهذا مما قد كررنا ذكره ولنحمل هذه المعانى المصدرية مرآة لملاحظة الحقائق الخارجية ومقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل الا بهذه المرآة والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هى قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشئ فصحيح ان اراد القوة الخاصة لشئ خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل لو حصل جميع تلك الاشياء وهو ممتنع واذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها اليه فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن لا نم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد سبق الكلام فى ان فصول الجواهر البسيطة باى معنى يكون جوهرا على ان الحقائق الغير المتناهية يصح عدم اندراجها فى مقولة الجوهر ولا فى مقولة الاعراض هذا ما يمكن ان يقرر من قبل المشائين المحصلين والله الهادى الى طريق الحق واليقين **فصل** فى الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل وجنسها مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق وكل ماهية لها حد اى جنس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم فى الخارج فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان لا محة جنسها وفصلها متحدا بان جزئين خارجيين هما مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما عن الخارج اعنى مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقلية باعتبار اخذها لا بشرط لا بشرط شئ وصورة خارجية يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا بشرط شئ لكن الجسم ماهية بالصفة المذكورة اى يمكن ان يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هى الهيولى الاولى وصورة هى الصورة الجسمية وهو المطلوب وهذه الحجة ايضا قريبة المأخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التى سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات اخرى غيرها لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيفاء الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولى الحق وملهم الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل فى المركبات واحدا لانهما من الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الانفصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه الحجة لان مبناها على زوال الاتصال وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث الماهية وذكرنا هناك ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكنه لا يستلزم زواله من حيث هو مادة حتى انه من زعم ان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبدأ فصل النامى والحساس وحدث لجنس كل منهما جسمية اخرى بالكلية وبنية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالفعل غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيوانى الباقى بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقله وحسه جميعا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة فى الحركة والتفكك فى الرحى وغيرهما مجازفات المتأخرين بل الحق فى هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلا ووجودا لكونهما من الاجزاء المحمولة الحقيقية الموجودة من الفرق بين استمرار ذاته او استمراره من حيث هو جزء لمركب محمول عليه او لا ترى ان انهدام البيت يبقى اللبنات بانفسها وقد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفى لانعدامها انعدام ما انضاف هى اليه **فصل** فى ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهانا خاصا وتحريره

بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجبت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق التي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه
من الوجوه ومن جملة الموجودات الممكنة هي المبدعات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها
ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول
التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى
اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها ناسبت ان توجد من المبدء المفارق ومن جهة قبولها للامتداد تصير واسطة لصدور الممتد
عنه **بحث واشارة** كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت
ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث الماهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل متقدمة
على المادة وان الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن يصرح بكون الصورة
الجرمية اصلا في الجسم والهيولى متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر
يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى وسينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية
والعقل المفارق مسلم الا ان عدم المناسبة بين الهيولى وبينه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة
من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراق والوجود الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار
ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين
المفارقات والهيوليات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور
هي الوجودات المتوسطة التي غلب فيها جهة الامكان وتضاعف فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة
لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجود حتى انتهى الى صورة متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي
ليس شانها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها فرع
استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويبقيها على الوحدة والاتصال شخصا كما في الافلاك او نوعا كما
في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال
الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كما مر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال
والانفصال فظهر ان الهيولى هي من جهة الامكان والقوة وذاتها مهية تعلقية بامر له نحو من الوجود والفعلية لان حقيقتها
كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية تتحد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت جوهريتها
نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يقتضي ان مصداق الجوهر **فصل** في حجة اخرى افادها صاحب المباحث المشرقية هي
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما النفس
الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لاشتراكها في الجسمية وليس هكذا هف او لامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها
او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما
عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل وهو مح او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور والمذكور من انه يجب ان يكون
كل جسم كذا واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة
فيه او امرا مفارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسميته وجب ان يكون كل جسم كذلك
ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد
الجسمية بل لقوة زائدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في
المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم او لا فان عدمت عدمت الملازمة
لزوال ما يقتضيها وذلك مح وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غنية في وجودها عن المحل فكلما كان كذلك لم يكن
لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذن قوة غنية عن المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع الاجسام
تاثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق

ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضي تخصيص بعضها بالفلكية الا
برابط مخصوص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فبقي من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء حلت فيه
الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم انه صارت مقارنتهما واجبة
فاذن الجسمية الفلكية محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لسائر الهيوليات والا عادت المحالات
المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلك محتاجة الى محل يحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرها
قال وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك
الجسمية في جميع الاجسام مستندا بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفا لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل
والمقدار المعينين في الفلك الى جسميته اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع
بما لا فائدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية اي مصحح فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب انه
مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث كيف اعتقد ان هذه الحجة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى
ما ذكره من الشك على ان ما ذكره في غاية الوهن والضعف وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في ان الجسمية مشتركة في جميع
الاجسام كيف وهو اصل محقق يبتني عليه كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك و
اثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباحثة في العلم
الطبيعي واما الذي يقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فابحاث الاول النقض بتوجه ذلك السؤال بعينه في بيان لزوم القطبية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة
في كل ذلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الفلك والدائرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية
التي هي علمه تع بالنظام الافضل او الارادة التي ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها
اليها وبالجملة كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن
ان يستند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومعنى القبول الصرف والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لا بد من ان يكون
للفلكية ولوازمها مقتض خارجي يقبلها الهيولى التي شانها قبول الصور والهيئات لا ايجاب شيء من الاشياء الثالث
ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال واندفع وزال اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة
هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة انها مغلطة وكان قد بكى على ذلك
مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقتضي للزوم المقدار والشكل المعينين للافلاك ان ذلك السبب
هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية
قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل
هو نفس ذات الحال فالحال في الحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان
الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان في جميع الصور
النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم
انفكاك احدهما عن الاخر فاذا استل عن سبب لزوم النطق للانسان امران كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها
ناطقة لاشتراك الكل في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانيته مخصوصة والكلام في تخصيصه عائد وان لم يكن حالا في
حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان محلا امكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما لها
كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للحيوانية المشتركة
كان مقتضاه مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر
عن الفصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان الامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصيص المحل به ولا يمكن تعيينه بالقول
بان المخصص هو الهيولى لان الهيولى في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الفصل

مقدم في الوجود على حصة الجنس فلزوم بحس الفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للمهية لا يحتاج

بسبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوعا لافتقر لزومه الى مخصص

خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير مجد ويجوز اسناد

اللازم الواحد الى ملزومات متخالفة وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره

من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الافتقار لتخصص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان لم يصح في المخصصات

الكلية كالابداعيات ومبادي الفصول للانواع الثابتة كما بينا لكنه اذا اجري الاشكال في تخصص الاشخاص بلوازمها التشخصية

بانه هل هو للمهية او لامر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين التشخص المعين

ولوازمه التشخصية لعدم استغناء التشخص ووجود الشخص ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغني عن ذلك الحال وان كان

الحال من اشخاص المهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة لحالة فيه لا التشخص المعين منها

بحسب هويته فلا يمكن تقدمه من حيث التشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا انتقل الكلام الى المخصصة

بالتخصيص مع تماثل لسائر المحال ينجر الكلام الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجي كشفها وتوضيحها ان شاء الله تعالى

تتميم ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شي منهما في مطلب لم

بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شي منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشي

بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للمهية

غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا بحسب الثبوت للشي ولا بحسب الاثبات له انما هي المقومات

بحسب الماهية من حيث هي هي واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشي بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها

بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب

بلم كما ان مقومات الماهية كما لوحنا اليه سابقا فاذن تركب الجسم من الهيولى والصورة لم يستوجب الاستغناء عن

البرهان بل يعرف ولا يجوم بانها المحمولة فيطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فا

لقبول المأخوذة في حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اي الجوهر الممتد بالذات **الفن**

الثالث في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول **فصل** في ان الجسمية من حيث هي

لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل انه لا شي من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم

الا وفيه شوب قوة الكمال او قصور في اوضاع وانفعال وتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان في ابعد غرض واسهل معنى

نعلي وانفعالي فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه وابنه وتوضعه في نفسه وجميع هيئاته الفارة الا

ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين سائر الاوضاع وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شي

هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا تنفك عن ذي القوة وذو

القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما

هو جسم وبرهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه

طريق آخر ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بيانه ان جسمية اذا خالفت اخرى في ان

احديهما حارة والاخرى او ان احديهما لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان لتعدد تحصيل

ذاتها او نوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شي من هذه المعاني وهذا بخلاف المقادير حيث لا يحمل مهية الابعاد تعين

ان كثيرة الانصال القارة منقسمة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون جسما

تعليميا فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس

افتقاره الى معنى وصورة اليه كافتقار فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي

لها ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية

والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو

حصلت له صورة اخرى صار اكمل مما كان اولا فكذلك الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام بها ليس من جهة

ان تحصل الجسمية مهية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس بتام التحصل والحصول لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق

فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار ماهية عقلية

محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور

والهيئات وجدنا انها اذا حذف العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد

وجوز العقل لها ان يكون بصرافتها موجودة في الخارج نعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة

والهيئات المتفاوتة اما حقائق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة غير متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات

او حقيقة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح

فبقي كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فيبتني عليها

كثير من المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى ولها طريقان ذكرهما الشيخ في الاشارات لتعميم وجود

الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك

او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول فلان الطبيعة

الامتدادية اما ان تكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم تكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان الحلول دليل الافتقار

اليه والغني عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت في

بعض الاجسام وهو بناء في كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم تكن غنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها

في المحل اينما تحققت سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في غيرها **وهم وازاحة** قد توهم بعض

الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة واحدة حالة في

جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو مندفع لانا نختار عند الترديد ان

الطبيعة المطلقة لا يفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض الافتقار

الخاص لها الى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي عن المحل المخصوص

لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي الزوايا

القائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وليس شي من خصوصيات

التساوي مقتضاها لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص ان كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث

هذا التساوي لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولازمه المعين

فالحق فيه ان طبيعة المثلث مطلقا لا يقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة تقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق

والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل

المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما ان نقل الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاولى فليس لا

ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل

ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم تكن مفتقرة الى المحل كانت في

ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي بنحو

الوجود الذاتي لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المختص بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف

الخارجة عنها وعن مقوماتها نعم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض

للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس

بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه آلة لا بسا للبدن وجوده لشأن المختص به وهذا هو

الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين اي جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى
المحل بعد ان لم يكن بسبب امر اخر فهو ممتنع لما مر من ان الحلول عبارة عن نحو وجود مهية الحال وكذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقارها
اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج
يقتضي المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لمهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه
من قابل متاثر وقد علمت ان جهة الانفعال يجب ان تكون من الهيولى الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت منفكة عن المحل
هف واما الطريق الثاني وهو ما يبتني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
النوعية وهو الذي تقدم بيانه في ابطال مذهب ذي مقراطيس ونحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه لا اشتباه
فيها ظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك في
الطبيعة الامتدادية يكفي في الافتقار الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام
الذيمقراطيسية وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جائزا فامكان
قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل تنحصر في شخصه مراده على ما سنح لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث
هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد
شخصاه لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق الى ذي مقراطيس مع وجود المانع هف ثم يثبت
بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة
العالية وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مط واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة
فيجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم تقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمة
الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام **تحقيق وبحث**
لما كانت طبايع الافلاك اي صورها النوعية كما سيجيء مانعة عن قبول الفك والفصل تعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع
من الفلك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين
الجزئين الموهومين لواحد منهما او بين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتهما
من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها ولذا حكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة
الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها فاذا كان هذا
هكذا فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد له في الخارج جزآن منفصلان من فلك
واحد كجنبتي الكوكب والتدوير والخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممين وذلك لان البيان
الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين
ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه
عندهم فان اعتذروا عن هذا باصل الفطرة فههنا يعارض بمثله في تشخص نوع واحد من الامتداد فهناك مخلص عن شكوكهم
هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والكاشف المدقق في كتاب المطارحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا
ولكن انا من الله علي فلو وجه التفصي عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك
لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها موجودة ليست صورة تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة
هي مبدء صفاتها واوضاعها وفاعلها وحركاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية محضة او
خارجية ليست اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته وجسميته فتوارد الفصل والوصل على جسمية الفلك من حيث ذاتها
الامتدادية غير مستحيل انما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث هما جزآن للفلك لا من حيث
هما جزآن لجسمية الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا وان كانا من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة

لم يذكروها

لم يذكروها من جملة اعداد الافلاك **فصل** في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة
الشيء ليست داخلة في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم
قد حصل لنا معناه وهو الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور وشككنا في انه هل له مادة تحمل معناه ام لا
الى ان جاء البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال ومحل فتبين من هذا ان المادة
غير داخلة في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض اخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم
النوعي بين الذي انكشف لنا مقارنته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجودها له فبهذا ايضا يتاكد ما قلنا من عدم حاجة
الشيء الى المادة في حقيقته وان احتاج اليها في قوام وجوده وكما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها الى المادة
فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبايع النوعية كما مر وقد تاكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما
الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بان يقتضي بنضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون محصلا في انفسنا الا مادة واتصال فقط ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس
لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه وقرنه به بل بحجة اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس انه لا يوجد
الشيء بالفعل موجودا امر ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنوع ضعفا انه تخصيصه
الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها الا ان يجعل
بالضرورة خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا وقال
ايضا واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى
المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان
الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء
ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة والافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه
القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يفتقر
عنه وهو المحل المستغني عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار ساير الافراد له اليه فيلزم ان لا
يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادي العالية هف ثم انك لما علمت من طريقتنا المختارة عند القدماء تجويز
كون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في
الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا الراي فلا بد من المصير الى احد
المسلكين الاخرين في بيان هذا المطلب **فصل** في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن مطلق الصورة هذا المقصد
مما يمكن فهمه من احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصور لكانت لم
بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والا لم يكن هيولى فتتركب ذاته من جهة بها يكون بالفعل ومن
جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل
ذكروا لمقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك
انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها
وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون فردا لا يتجزى وقد مر بطلانه اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موجودة مفارقة و
وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول فكانت
من الجواهر العقلية بالفعل فتكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخلو
اما ان يحل فيها البعد المحصل لها دفعة او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها

وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة وان لم تكن محسوسة وهو ممنوع وان لم يكن صادفها في حيز مخصوص
فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما
جميع الاحياز او في بعضها دون بعض فالاول ممتنع لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح
من غير مرجح فعلم من هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به تلبست الصورة المدرية واذا تلبست
تلك فليس يصح ان تختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض لا بجهة مخصصة توجب لها نسبة الى ذلك الحيز وتلبست
تلك الجهة الا علاقة ونسبة اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس
كونها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوضاع الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة الى صورة معينة شخصية
دون غيرها فلا تاثير لها الا بمناسبة وضعية واما على الشق الثاني اي كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل
تدرج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة الجهات والاطراف الست الفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما وقد فرض لا كذلك طريق آخر انما
عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للاشياء لان لوازم الماهيات لا ينفك عنها وهذا هو التحقيق الا
انا نقول مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل
وهو ممتنع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تعدد وتكثر فلا يكون ذا اجزاء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة
ولا بالفعل ثم اذا عرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الفعل عند الكثرة فيكون
عرض امر لازم ما يغير حقيقته عما كانت عليه ويبطل ذاتها ونحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشيء تقوم بانه لا جزء له اصلا
بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع ولا كذلك الحد
بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان يتوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كا
لجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه الحدي فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطا
لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك
الاجزاء لا تتبدل في الحد والمحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوا ادراك كان
من غير تفاوت في هيئة المدرك ففي المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار
عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر
المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المحذور المذكور وهو التبدل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا
المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق آخر ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهيولى صورة لا تقبل الانقسام لكانت
ضدا للصورة الجسمية وليس للجسمية ضد وان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا بالفعل فان كانت في نفسها قابلة للاشارة فكانت
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها قابلة الاشارة لزم من المحال لانه ما ذكرناه طريق آخر لما تقرر عندهم
ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها **تفريع** قد صح واستنتج من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة
الجسمية ليست بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له نحو من انحاء الوجود اي وجود كان سواء كان ذلك
اللازم بحيث يتحصل به الملزوم تقوم ثانوي وله وجود طبيعي آخر كجسمية الفلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث
ومساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه
لا يؤثر في الملزوم وجودا وكما لا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل وينفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما
الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احد هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى
ما شانها قوة الوجود بما هي قوة الوجود في الخارج فيتعدد قوة الوجود بمخرج الملزوم بالقياس الى اللازم الماهية ويعيد الحيثية
بمخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبايع الصورية وبعيد الخارج بمخرج الامكان والماهية طريق آخر
لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى لهيولى اخرى

وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم يبطل بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بنصفين فيعرض هيولى
كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجرد كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون
كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا محالة ح يكون هيولى ذلك الجسم يخالف هيولى كل واحد من النصفين
وهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية وكذا
المقدار وهو مسلوب عنهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا واما باتحاد الهيوليين بعد التجريد بهيولى واحدة كما كانت
قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء هو بعينه حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل
جهة حكما واحدا واما بفناء احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص
احديهما به دون الاخرى وان كان باعتبار جملتهما شيئا واحدا وهو ايضا ممتنع في عدم المقدار فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما
جزءا للاخرى وليس جزء محمولا عليها فيكون لا محالة جزءا مقداريا لها مع انهما مجردتان عن المقدار هف **تفريع آخر**
يحقق من هيهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا جسمانيا وليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب
ماهيتها محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في الذهن بنحو وجه مباين لهيئتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير
والفرض فقولنا الهيولى امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لا ان كل ما يلتفت اليه
العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم بحت فهو امر معقول القوام بالفعل وليس امرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور
الناقصة التحصل والوجود كالعدد والزمان والحركة والجهة واللانهاية والناقص وامثالها **تفريع آخر** لما ثبت ان
كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفصليته نحو جوهره مما يابى عن قبول القسمة والتعدد والا لكان
ما كان وجوده وجودا وحدانيا غير انقسامي مما يقبل وجودا منقسما في ذاته فيه بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل
عند العقلاء ولهذا يحكم كل من له فطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر المفارق او الجوهر الفرد من ذوات الاوضاع
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلا تحت جنس المقدار والتجسم فلو تشكك متشكك انا ننقل
الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا
نعني بحقيقة الجسم الا جوهرا متصلا بنفسه فبهذا يتم تلك الحقيقة بلا افتقار فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير انها بجهتها
او يكون جوهرا عقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته فهذا هو الباعث الكلي لمن
انكر وجود الهيولى الاولى على ذلك قلنا قدم سابقا ما هي يدفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة
وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة متممة لنحو كل منهما الى الشيء بعد تمام
حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها
وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب التشخص دون نقصان الماهية الخارجية وقصور كل شيء من توابع
حقيقته المطلقة وقد مر ان الصورة في غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها
وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا لنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه
ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له في نفسه تصور نوعه مع قطع النظر عن لحوق صورة اخرى نوعية
خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض وباعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل
الثانوي والنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عارية في ذاتها عن
جميع مراتب التحصل والنوع الا ما ضم اليها من صورة الجسمية او لا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيجيء اثباتها **فصل**
في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على
هيولاها اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها
الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو اما ان تلك
العلاقة علاقة التضايف او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير

سفقوله بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهيولية بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس
الى ما هي قوة او ذات قوة له او استعداد او ذات استعداد له وكذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم ويكمل
بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يحتج في استلزام كل منهما للاخر الى برهان لان
المتضايفين يعقلان معا واما الثانية فهي وان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والاخر ان لا يكونا
كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للاخر يندفع بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى
كلفة الاستدلال وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الاخر او عدمه عدمه وبين كون كل منهما
سببا للاخر وجودا او عدما فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا
عن وقوع ما هو سبب له اولا ثم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولي علة واحدة والاخر ان يكون احدهما
بخصوصه علة والاخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما اخرى والا لم يلزم
التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتيهما بدون صاحبها فلو لم
يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحذور الذي قد لزم من كون
شيئين كل واحد منهما سببا للاخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال للعود الى
جواز تحقق احدهما في مقام لم يكن الثانية بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه اخر سيظهر ثم الاقرب المتوسط
لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود
ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك الشيء المستعد له دائما من غير استعداد وايضا لو كانت المادة
سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور وهذا هو معنى التقدم العلي والمعدوم لا يكون علة
للوجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة **فروع** من هيهنا ينكشف لك العاقل البصير ان الجسم لا يكون سببا
لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة
فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فالاولى ان يستغني عنها في وجودها في نفسها اذ
الايجاد يتقوم بالوجود والتالي مح كما علمت فكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء
وهو مح فقد علم من هيهنا ان الاجسام كلها في انفسها متكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وانما قيدنا الكلام
بقولنا في نفسها لانها قد توجد التلازم والتعلق بينها من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثابتة فان الاجسام المستقيمة
الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون
المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الاجسام واعراضها بالكلية لتناهي
الاجسام قدرا وعددا واستحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني وهذا احد الطرائق لاثبات
وجود الواجب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب ان يكون اولا سببا لوجود
جزئيه اللذين هما اقدم منه وهذا مح لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة لا اختلاف
في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفة للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك مف **شك وازالة** ليس لقائل
ان يقول لاختلاف الصور يكون لاختلاف المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه يكون تلك الاحوال لها اصلا لا لي احوال
في المادة والكلام فيها عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى يكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول
فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور يكون متخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين
الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فذلك ان صح كان حديثا اخر خارجا عن مقصودنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك
غير منصوص عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان وجودها في نفسها لا يحصل ولا يتخصص الا بسبب المادة
فكذا ايجادها لشيء اخر لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده فنقول اذا لم يكن المادة
هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة

مستقلة او آلة مستقلة اذ فسادهما بعينه كفسادها اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة انما
يؤثر بها الفاعل في منفعله القريب والواسطة معلول يقاس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما اذ انه المعلول المطلق والاخر علة
بعيدة ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها
لانها اذا كانت علة متوسطة للمادة التي تقدم عنها لكانت تقدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى مستأنفة
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا
مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا ننقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل
في المواد المجتمعة ولان العلة يجب ان تكون موجودة متخصصة قبل وجود المع والتخصص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون
بحسب الماهية ولوازمها والا لانحصرت الماهية في شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست
من اللوازم يحتاج وجوده الى جهة انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون
موجودة هذا مح فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعلة متخصصة في افادة وجود المادة فيكون
المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الابدية وصورة اخرى يفعل بمثل ما عمل
من المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطي دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي
سنصف حاله من ذي قبل ان شاء الله ويلزم ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود
الكلام الى جوهر قدسي **تبجيل** لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان
ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ فيقوم الهيولى بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم
من وجود الهيولى والصورة الجسمية بما هي فعلية وتحصل للجسم وتمام له دون قوة وجودها وجهة نقصها وامكانها في المادة ولما
بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها
مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضهما ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من
الصورة التي يلزم الهيولى ابدا لعدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الانقطاع والانفصال والانفعال الا ما شاء الله فهي
وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك
بالبرهان وذلك لان تخصص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تخصص
افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة والا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصور
قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقتها بالوجود والقوام بنفسها وبعللها
المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت
ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون بهيئات انفعالية متجددة الحصول
غير منفكة عن التغير والحدثان بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة متفقة الحصول في تلك الخصوصيات
لازمة التحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الانفعال والاقتضاء الا ان الهيولى الا انها بعينها غير منفكة عن تجدد الامثال والحالية
عن توارد الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود ما يفتقر
اليه تخصصه والتخصص متقدم على الايجاد لانها اما عين الوجود كما هو المذهب المنصور او ما وقع له فلو كانت الصورة سببا
للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها والمتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى متقدمة
على نفسها بمرتبتين هذا مح ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وهما من عوارض المادة اذ لو كانا
من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحو واحد من الشكل وليس كذلك فالتناهي والتشكل
اللذان من العوارض المسببة بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية او سابقا عليها والسابق على السابق على
الشيء سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة سابقة
على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مراتب او بمرتبتين وكلاهما بين الاستحالة واستحالة

الثاني يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة ولزم ان يكون شريكة
للعلة الفاعلية وجزءا للعلة التامة **فصل** في تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود اولا للصورة بحسب
الذات وثانيا للمادة وقد ثبت ان العلية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول
فيكون وجودها في الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما لا ينافي كون الصورة متقدمة والهيولى مستفيدة بل كما ان العلة
اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله والا لا
يستلزم الثاني فكذا الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها والمفيد لوجود شيء منه ما يفيده وهو مباين
ومنه ما يفيده وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صحة القسمين والوجود يصدقه فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين
وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقومه في ذاته بالفعل **فصل**
في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولى في درجة واحدة
بل لها درجة من السبق لم يكن للهيولى في تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا
محالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نوري الهي وعقل قدسي سبحاني لاستحالة كونه جوهرا انفسانيا
فضلا عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا
النور العقلاني يهب الصورة الجرمية باذن رب الصور المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس
بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها
الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي
على الاقامة ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة من وجه واسطة بين
العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقومة بالعلة ومستقلة تقدما بالذات فهي اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى وهي فعل وقوة
تحملها في الهيولى التي هي قوة محضة ولعلك تقول كيف يجوز في شريعة العقل كون طبيعة مطلقة مبدءا لوجود شخصي ووحدة
عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحصلا واقوى تعينا من المعلول فيجاب عما ذكرت بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدته
عمومه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق وبالحقيقة
الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا بعينه فذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطة بين المفارق المحض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ما
هو في ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى من غير ان يدخل في سببيتها شيء من خصوصيات
الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التأثير
باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد
علة لما هو كذلك وثانيهما ما خطر بالبال بعون الله وهو ان الهيولى ليست شخصا متعين الذات كما توهم حتى يحكم عليها
استحالة استنادها الى مبهم الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التعين لان تعينها قد حصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة فاشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسي اذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع
النظر الى الفصول وغيرها فالوحدة الشخصية التي للهيولى ليست وحدة شخصية ابت في ذاتها ان تكون مستندة الى وحدة
نوعية للصورة بل هذه انما هي متعينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان
رتبة تحصل الهيولى ونحو تشخصها يستدعي الاستناد الى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لان الصورة في كونها سببا
مفتقر اليه لتكون محفوظة الوجود به وبواحد من افرادها الشخصية كما مر وهاهنا بحث وهو ان ذلك انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من
الهيولى والصورة الى الاخرى في التشخص على وجه غير دائر دون استحالة ان الهيولى سابقة المهية والتشخصية على تشخصية الخصو
القائمة فيها الاحدة واما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بمهيتها لا بتشخصيتها

اقدم من تشخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر الى هيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة
لا من تعين الصورة فكن على بصيرة **بحث وتحصيل** لك ان تقول من راس لما تقرر بالبيان البرهاني ان كل طبيعة نوعية
يحمل اشخاصا كثيرة في العين فهي انما تتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلسل المواد الى لا نهاية
وان كان بالصورة فيلزم الدور فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول
انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص ولما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هي القابلية والاستعداد
وليست فاعلة للتشخص وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل التشخصية والقابل
كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المبدأ القريب للتشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومتى
وامثالها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اي تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا
يلزم الدور ولا التسلسل **بحث وتحصيل** ولقائل ان يقول ان تشخص كل من المادة والصورة بذات الاخرى على اي
وجه كان غير صحيح لانه موقوف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى موقوف على
تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام
الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها
بديهية واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما
بحسب التحليل العقلي في الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهي ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة
الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق عن القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اي بلا ملاحظة شيء منهما
لا بملاحظة عدم شيء منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هي بعين وجود اشخاصها
فالحاصل ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين الاعتبارين فرق واضح
فهي المأخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالاخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني
فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي وذكر الاخر الامام الرازي
ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع في الخارج **تذنيب** كل واحد من المادة والصورة وان كانت ترتفع برفع
الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالاخر في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك لان احدهما
وهي العلة اذا رفعت رفع المعلول واما الاخر وهو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه
قبلية بالذات فالامر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متأخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا في زمان واحد كحركتي اليد
والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معا في الزمان واما بحسب الحضور فكلا الوجهين من التقدم والتأخر
الذاتيين جاريان فيهما كما في برهاني اللم والان وقد مر هذا في مباحث العدم **الفن الرابع** في اثبات الطبايع الخاصة
للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يلتصق بها وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى معناها ذهب الحكماء
المشاؤون الى ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا
سميت صورة نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الانواع الجسمانية
وهي بعينها عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولية
يحصل بها الانواع مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لاحد ان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الامر
من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا موصلا اليه **فصل** في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار لا ريب
في ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا
نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكواكب
والسماء وكاختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او
المجبول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه

ويعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها
او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته فتلك المبادي لا يمكن ان يكون هي
الجسمية المتفقة والا لاتفقت الآثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي ولانها واحدة في العنصرين
فيعود مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في اجسام هذه الذوات ولا العقل المفارق لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاشياء
منها متفاوتة وانه اقدم من ان يتغير صدورا وفيضانا وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل
اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص
وهو المسمى بالصورة النوعية نعم انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات المحسوسة بل المحسوسة ايضا
عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات
ولم يبق مجال للتامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا يامن الانسان ان يخلق فيه امور يرى بها الشكل المستقيم معوجا
والعظيم صغيرا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلتزمون هذا لاعراضهم عن الحكمة عافانا الله بها لسبق
اعمال قبيحة واخلاق رديئة وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وساير امراض نفسانية استحكمت في نفوسهم فصارت
سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لئلا يتشوش احد عليهم اصولا فاسدة اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقفا من غير
بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض والعادات والاعراض عن العلوم الحقة والحكميات شغفا بما عندهم
من قشور الافكار والانظار الى القول بما سموه الفاعل المختار وقى الله السالكين شرهم وضررهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق
الآخرة على السالكين وهؤلاء المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف
المتدبر قال بعض المحققين ان لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا
الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم
ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري مبدء ما للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء لحرق
الجسم والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للآثار فليكن
ما سميتموه صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا
فيما سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للصفات والآثار
الحاصلة فيها دونها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال ذلك
لان مصدر الفعل الجسماني قوام وجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت
القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها
والفعل الذي واسطته جسمها اشترط في تمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط كونها
فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال قطعا بل معنى
قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع انما استعد بحدوث الطبيعة

بتلك الطبيعة

لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم
بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام
يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك
او مبدء لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرطا
لوجود المتاخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط
الاستعداد التام فبهذا الوجه يطلق عليه انه سبب للآخر وكذلك نسبة النفوس الى قواها وصفاتها الشبيهة بالطبيعة الى ما قلنا انتهى وفي
صريح في ان هذه الامور معدات للآثار وايضا فنقول فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض

ليلزم امتيازنا لتلك الاجسام فليجز مثله للتسخن والحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وفي البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة
الماء وكذا في ساير الآثار كالاحالة الى شبه جوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فانهم يثبتونها صورا ليثبت الاكثر
من الشرايط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند
المشائين اعراض مع انهم يثبتون لها فعالة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون مبادي الآثار المختلفة في الاجسام يجب ان تكون جواهر ليس
موقوفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها علاماتها فان للآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات
ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى يكون الاجسام بها مختلفة الحقائق فتكون جواهر لاتحاد مقوم الجوهر جوهر
عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينتقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل
الى غير النهاية او يدور او ينتهي المخصصات الى ليست آثارا للاجسام بل صورا مقومة منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعا مختلفة والاولان
مستحيلان فتعين الثالث وهو المط واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فاعلة له
فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون منزها الذات عن علاقة المواد وهم قد صرحوا بان المسمى
فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها وليس هذا مما يخفى الا على الناقصين في الحكمة
كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم الوجه الثاني انا لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز
ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه
الكمالات المختلفة الفايضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة
خاصة او ما شئت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالقوة امر عدمي منشاؤه صفة
خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية مخصوصة وانما الكلام في خصوصية
ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد
ان يكون الخصوصية بالاخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يقول اذا كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاجسام بالعوارض والآثار فينقل
الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية
وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهويتها مقومات للانواع بهوياتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان
الحيوان من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل اولى بطلب اللمية
فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة من جنسه يطلبها فيهما الوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة
بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية
او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه
مثل سقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة والخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمطارحات
وكتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل
مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في
النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيما عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة
في ريش الطواويس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى سبب وقانون مضبوط ومدبر عقلي

ورب نوع حافظ له هؤلاء الاعاظم من اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيآتها الى تلك الارباب ويقولون ان
هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها اظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة
لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس لضرورة
عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جذابة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ
لصورتيهما ولغيرها وهو الذي سماه الفرس ارديبهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس
واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم
الروحانية وخلعهم ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون المنجمين كابرخس وبطلميوس فيما حكموا
عن مشاهداتهم الحسية بالآلات الرصدية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب
الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم من تلامذتهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فليعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة فيما شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم ورياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيرة وهيآتها
ونسبها النورية وهي عندنا افلاك نورية هذه الافلاك اظلال لانوارها وهيآتها الوضعية وغيرها اظلال لهيآتها العقلية
ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس كما قال الذاب عنهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر العقول في
عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان ياخذ الافلاك في الترتيب حيث ياخذ العقول
في الترتيب بل يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من
الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان تتألم
بتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم اصلا لتألم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان للنوع
والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا
[illegible]
لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي
لنقص جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله وكمال المفارق الاشبه
بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية نقص له والذي بنوع الجسم ويحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقة عرضية ذلك الخط
لمن له ادنى حدس والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات هذه الصور العقلية المقتضية لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا
في مباحث وقد بينا في اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه الا انا لا نعلم مع ذلك ضرورة ان
[illegible]
تلك الآثار انما تصل من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواسطة مبدء قريب مقارن لها مباشر لحركاتها وآثارها فان الحرارة
يكون من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى والصورة
الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة
الفاعلية كنفس المعلم التي تتحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما
لا بد لها من مباد عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبائع مزاولة لتحريكها على سبيل
التجدد والانفعال لئلا يفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وليحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض
فلا بد ايضا في الاجسام من امور تنفعل من تلك المبادي المفارقة وتفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية و
النفوس النباتية او الحيوانية وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت **فصل** في اثبات الصور الطبيعية
من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع
مستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يتقوم الا بما يتقوم بنفسه فمثل هذا المقوم يكون
صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة متعرية عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها الا ان تتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نجد

ان نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم
للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الخاص والسبب اولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود ينتقل من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم
المطلق نوعا جوهريا قطعا فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولانتقاله الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة
في الحالين على ضرب من البقاء فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقيين من وجوه من الابحاث
البحث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها بعد ان يسلم ان لها ماهية وانية حتى ينازع في انها اهي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل منتج غير لان استحالة الخلو
لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها في التقوم الوجودي اليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم
بعرضيتها ولا يخلو عن وحدة وكثرة والتزمتم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود
مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الا مجرد انه
لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله
ومقدار وبدله
وكذا غير تام ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومة لوجوده لوجب كون
مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل هيهنا اقوى فالمحتاج
اليه في تخصيص النوع وهو اتم تحصيلا اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فلا
سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يصح تفرقه دونها وههنا ابحاث مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها صاحب المطارحات
تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا باس بان نذكرها ولا حتى يحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال
سؤال مخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص بها جواب فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة
للماهية الجسمية وتخصيصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع س الماهية النوعية في نفسها تامة ج فكذا نقول في الجسمية فان استدل
على عدم تمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة س لو فرض الانسان نوعه منحصرا
في شخصه ما احتاج الى مميز ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص لجسم ما احتاج الى مميز س كان لا بد للجسم من ان
يكون في مكان او وضع او حيز ج اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمي لا بد له ايضا ضرورة من كونه على وضع وجهة و
مقدار ثم اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع في انحصار الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام
في نوع كالانسان والشجر س لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان بمنعه
مانع فهو خارجي ج فكذا نقول في الجسم بعينه بما هو جسم س الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة وامور يتفق ولا يتقوم بها
حقيقة النوع ج ما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام او الهيولانيات باسباب خارجة فان الهيولى لا يقتضي ان يكون ما فرضتموه
صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها س هي مقومة لوجود حاملها
بخلاف مخصصات النوع ج كل الكلام في انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص
فكذا نقول في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود
انه يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان المميز فصلي او خارجي له هيهنا كلامه ملخصا وعندي
ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يبتنى عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منهما ما هي كمالات يستكمل
بها المادة وتتوجه اليها الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية
الارضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما يترتب على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي
والمقدار والوضع وغيرهما وكذا صورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم
الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله جسما ناميا امرا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه
ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية
خصوصا من النمو والتغذي والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها وهلم
[illegible]

الى كمال لا يكون فوقه كمال اخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا
يوجد في غيره والضرب الآخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم
الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير امر مخصصا
فهي مكثرات العدد لا محصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثيرها لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان
فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية
والاول لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تحتها هي يكون لا محالة جواهر لان
علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهرها يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها
الاضافية يكون اعراضا لكون محالها غير محصلة القوام بها فقط **قاعدة عرشية** اذا تركب امر تركيبا طبيعيا له وحدة
طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية واردت ان تعلم حال الاخر اهو جوهر ام عرض فانظر في درجة
وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فان كان وجوده اقوى من وجود ما تحقق
جوهريته لما ترى اي من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية و
التقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق
عندك ان لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط اما بالتقدم والتاخر او العلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا
ولا صنفا الا بمجرد التعمل الوهمي وان كان وجود الامر الاخر الذي لم يتضح عندك بعد انه جوهر او عرض اضعف من وجود ذلك
الامر الجوهري ورتبته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا
اليه معلولا له فيكون اما مادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن
بينهما ارتباط وايتلاف طبيعي او غيره وان كان عرضا قائما بغيره فكان على خلاف المفروض جدا **فصل** في ايراد منهج
ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية وهو من جهة كونها اجزاء لمهيات الاجسام الطبيعية المحصلة تقريره ان الصور اذا تبدلت
في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو وليست الصور اعراضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها مهية الشيء فما يتبدل بتبدله
جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرا لا عرضا اذ لا لكان الجوهر متحصل الحقيقة من عرض والبحث عليه نيابة عن القدماء
الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا
سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او قطعة حديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه
سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني منها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه
بيت ولم يحدث فيه الا اجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا
ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن الفطرة ولا ان مجموع الاعراض يصير جوهرا بعد الانضمام وهل كان
الثوب الذي اتخذ من القطن الا قطنا احدثت فيه هيئات بالفتل والنسج فاذا سئل بعد صيرورته ثوبا انه ما هو لا يتاتى ان يقال
انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظايره فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا
مدخل له في كون المتبدل فيه جوهرا او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق **بحث اخر** ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر
والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر
متقوما بما حل فيه ولزوم كون ما حل في الموضوع المستغني عن ذلك الحال عرضا وما حل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرا فلا
يوجب ذلك المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب المهية بخلاف ما ذكر ههنا فان الحال لا يجوز ان يكون مقوم
حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزءا مما يحله والمعقول من مهية المحل غير المعقول من ما هو من احواله فليس كون المحل مفتقرا الى ما
يحل فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود لا الحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يحله واستغنائه
عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص او عدم الخلو واللزوم او بان مهية المحل ناقصة الوجود محتاج الى مكمل جوهري رجوع الى ما
الذي سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا هذا ما للذاب عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا

الموقف ولنا اخر ما عندنا من الجواب الى ان يقرر مسلكا اخر في هذا المطلب ترتيب الماخذ الى هذا المسلك استدلالا او بحثا وجوابا و
لنذكر البحث الذي يرد عليه من شيعة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية ثم نرجع الى ما اراناه الله من برهانه
وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهره لاهله ولا نستحيي من قول الحق وان كان فيه حيد عن المشهور
فصل في ايراد منهج رابع في هذا المرام وهو ان هذه الامور اجزاء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست
مجرد الجسمية بل هي بعينها مركبة من جسم وامر اخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والحجر والشجر والدواب وغيرها
وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر او جزء الشيء الذي باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر والاول هو المسلم والثاني غير
مسلم فان الابيض او الجسم الحار من حيث هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الابيض جوهر او هذا الحار جوهر لانهما من جهة
واحدة جوهر لا من جميع الجهات فكذا ان قول الماء يحمل عليه انه جوهر باعتبار انه جسم وباعتبار انه صورة والماء ليس من جميع الوجوه
جوهرا بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لاجل احد الجزئين لا لاجل انه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهرية على الابيض
المذكور وعلى الحار المذكور ثم لا يخفى انك اذا عرفت الماء لا تعرفه الا باجزائه ولا يمكنك ان تحكم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان
اجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهرية اجزائه على الحكم بان الماء من جميع الوجوه جوهر لا انه مركب من جوهر وعرض فاذا عرفت هذا
فيكون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت اجزاؤه فكما لا يعقل
الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء
وقد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا يصح ان يعقل الماء الا ان يعقل اجزاؤه ولا يعقل اجزاؤه الا بانها جواهر فيلزم ان يكون اذا عقل
جوهرية الماء عقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت بعد هذا بالحجة ان شيئا من اجزائه جوهر وفي الجملة لا يصح للذي يثبت
ان جزء الماء جوهر الا بان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم ان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر
وانما يمكنك ان يثبت ان الماء من جميع وجوهه جوهر اذا ثبت جوهرية احاد الاجزاء فقد اثبت في هذه الحجة الشيء بما لا يثبت الا
به هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن الاقدمين ذكرناه بعبارته اذ لم اجد فائدة في تغيير العبارة اذا كان المقصود
تادية المعنى باي لفظ كان فلنذكر ما وعدناه في الجواب ان شاء الله تعالى **فصل** في دفع المناقضة التي ذكرت على الاستدلال
بالمنهجين الاخيرين اعلم اولا ان من الامور المقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة لها وحدة طبيعية لا اعتبارية
كالبسائط الاسطقسية والمركبات الطبيعية التي فاضت صورتها على مادتها من المبدأ الفياض باستعداداتها التي حصلت من
تغيرات المادة وتطوراتها بعلل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين لما تقرر ان الوحدة في جميع المقسمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما
جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر والكم فليس جوهرا ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل شيئين جوهرا
وكيفا واما مجموعهما فلا وجود لها حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذاك وغاية
هذا وغاية ذاك الا بمجرد تسمية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل تعملية
وغايات تصنعية لاغراض عرضية اعتبارية ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والزنجي
اشياء لا حظ لها من الوجود بالذات انما الوجود في نفس كل منها اثنان جسم وكيفية او جسم واضافة الى شيء لان الملتئم من ذاتيات
ما جوهرية وعرضية لم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله واستفرغوا عن تجويز ان يكون حقيقة
واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات اللهم الا بالعرض فان الانسان وان صدق عليه حيوان وابيض و
طويل وقائم وغيرها الا انه متقوم وجوده من جملة هذه المعاني بمعنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات وليس
واقعا تحت مقولة اخرى الا بالامر العارض فيكون قول الكم عليه لاجل الطول الذي له عرض لم قولا بالعرض فكذا قول الكيف
عليه لاجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وان كان مندرجا تحت الجميع بواسطة حصول افرادها فيه لكن
ليس اندراجه تحتها كاندراج نوع تحت جنسه الا الذي دخل في قوام مهيته الواحدة وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام
ذاته من حيث هي هي وانما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة
طبيعية اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الجسم الناري والهوائي والحجري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة

محصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة لانها مقومة من
جسمية مشتركة في جميع الاجسام ومن امر يتم بها نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة فهي تحتج
بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ابتلاف طبيعي وتاحد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا المجموع
اذا اعتبر او افترض امرا واحدا لا يكون نوعا من الجوهر ولا نوعا من الكيف ولا من احد المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية له
وجود فايض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للنار جزء
مختص جوهري غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى
الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس من حيث يكون نسبته اليه نسبة الكمال الى النقص فكما ان هوية المعنى الجنسي تكمل بالفصل
المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشي ينبغي ان يكون من جنسه لا خارجا عن جنسه
وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا للجوهرية ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا يجب ان يكون
نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم كما مر من
ان الجنس والفصل ماخوذان في الماهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظة الحقايق في
الذهن والخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من قال في احد المنهجين ان ما لا يتبدل
بتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض ماهية كالسواد
مركبة من جنس وفصل يكون كلا هما عرضيين كاللونية وقبض البصر فاذا سئل عن السواد فاجيب بانه لون قابض للبصر واذا سئل
عن غيره من الالوان فاجيب بجواب اخر يلزم كون المتبدل في الجواب جوهرا بل غرضه ان كل ماهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع
ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة
لم ننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو ام لا فان تبدل فهو جوهر لا محالة وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا
يعلم ان صفة النارية اي كونها بحيث تكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض
لست اقول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض داخلا فيه
ولا انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته نسبة الفصل بل اقول ان
الحيوان الواحد لحد نوعي يجاب به عن ماهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو بتبدل مثل البياض وما يجري مجراه عنه واما المناقضة
بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وكلامنا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات نعم الجبل
ماهية طبيعية والخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار
والهواء والارض والماء والدود والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية لكل منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان
منها مقومتا الوجود وهما الفاعل والغاية الخارجتان عن عالم التعمل والتصنع واثنتان منها مقومتا الماهية وهما داخلتان في ذاته
تلبست احديهما بالاخرى في الوجود من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي
المسماة بالصور فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا
نسب الى هذه الانواع شي يجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع
من الاجسام مدبر عقلي في دعاية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاية هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا
كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مبادي في المواد بل يفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات و
اللااستعدادات ليست امورا محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصصا اوليا ثانيا
شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشا اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون
اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها مفتقرة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلافها واختلاف
استعداداتها انما يصح لاختلاف المتخصصات وانحاء الحصوليات لا الحقايق اتقنها والحق ان مقتضى وجود الكل هو الحب الغيوري كما
علمت من اعلى وفوق علمه بالنظام الاتم الافضل والعقول والنفوس وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحصلة

والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعدادتها تبعا
كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان علم
مجملا ببرهان او حدس وفطرة انه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا لانه اقدم وجودا منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع
والعلم بكون الشي جوهرا اي بصدق الجوهرية لا يتوقف عليه على العلم بكنه حقيقته وتصور اجزائه بل ربما يحصل ذلك بدون تصور
الاجزاء تفصيلا كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه مركب من هيولى وصورة
هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشي لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير
صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا محصل له فان جوهرية الشي لا يكون من وجه
دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لماهيتها ومقوم الشي لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات
وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت معه وعلى اي وجه كان واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فحمل الجوهر على
الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف ومجموع المعروض والعارض
ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات
مقول عليه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية على اي وجه كان من وجوهه بعد ما انحفظت
ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اي الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهرا والا فيلزم
ان يكون المركب المعلول مستغني القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه وعلته واقدم وجودا منه بالطبع محتاجا اليه والعلة
يجب ان يكون اقوى واوكد وجودا من معلولها هذا هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب فعل
الطبيعة بالتركيب الانضمامي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتا جوهريا مستغني
القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية فلا يفتقر في وجوده الى ما يضمه وما يضمه انما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه وما
يضمه في مرتبة اخرى ذاتا واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع بمجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم والعرض متاخر
والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة معا كيف ولو كان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا
العرض وله جوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعند حصول جزئه الجوهري لم يوجد بعد وانما وجد بعد
وجود العرض فيكون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره جزء كان ذلك الغير او خارجا
وذلك قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من اي جوهر كان وكذا يلزم تركيب موجود وحداني من
مقولتين وقد مر فساده **تحصيل عرشي** قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض علي قلبنا بتاييده في مباحث الماهية
ما يتنور منه وينكشف ان الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك
لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه
التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرضي خارج عن فصولها وصورها الماخوذة عنها تلك
الفصول فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنها مفيد القوام للاجسام الجوهرية لكنه عرضي خارج اعلى انا من الاندراج
تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادي الاثار الخارجية بتحديس اللبيب لفطن بعد تذكر اصول سابقة
في اوائل هذا الكتاب بانها هي الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع وتميز بعضها من بعض وهي بنفسها محصلة
ومتميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطة والمركبة حيث انه يتمايز الآحاد والافراد متفاضل المراتب
والدرجات بنفسه لا بامر يلحقه وتمايز الماهيات وتفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات وافرادها وتفاضل مراتبها ودرجاتها
واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فهي ليست بحسب انفسها وانما يحوجها الى المادة ما يلحقها ويلزمها من العوارض المسماة
عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخصات وانما التشخص بنفس الوجود
لان تشخصه بنفسه وتشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه ووجود الاشياء به فهو متشخص ومشخص كما انه وجود

وموجود وموجد كل منهما باعتبار فانظر **فصل** في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البدل لما كانت الصور
الجسمية تتبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل
المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس ولما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية
يحصل معها مقدار اخر واستعدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهري اخر فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية يقوم
وجود الجسم على سبيل البدل كما ان الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور
الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري بتبدل الصور الطبيعية يتبدل
الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فليس الجسم كالهيولى التي يبقى نفسها ويقبل حدودا مختلفة يقومها على سبيل
البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك
يفتقر اليه في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعتية فالموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه والصورة بحقيقتها تقوم
وجود محلها الذي هو المادة حيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة
صغرا وكبرا فالهيولى تحفظ تشخصها باحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهيولى وتشخصاتها متقومة
بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم فاذا
تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى زالت الجسمية ايضا ولان الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في
تحصلها مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو متعين نوعيته يفتقر في تحصلها الى صورة مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب
زوالها ولا يوجب زوال خصوصيات الصورة ولا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور **تفريع** ومن هيهنا حكموا
بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم اخر بخلاف الهيولى
الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا كما
في مباحث المشائين ان الجنس والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشراقيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الاخر والزموا ذلك مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما ادعوا ان الشجر اذا قطع زال عنه
الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وهو الجسم وكذا في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام
هنالك فتذكر **فصل** في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول
ما يستفاد منه هذا المقصد الا انا نبينه تبيينا اخر فنقول انه من المحال ان يكون الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار
مطلقا امرا قائما بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم
امتناع لهما اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس يؤخذ الا الهيولى والصورة الامتدادية
هو مكان مطلق وشكل عام وحجم ومقدار كذلك وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة بالنوع وما يقتضيها من الصور المتخالفة
الحقيقة فلا يجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا سابقا عليها اذ ان لم يكن سبقا زمانيا
بل يكون سبقا بالطبع وما يضاهيه الا في العقل ومع وجود ما هذه صفته لا مقترنا باحدى خصوصيات الاحجام عنها ولا متقدما
عليها اصلا فيمتنع ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان تكونا متكافئتين من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى
اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا من المستحيلات لان المادة الواحدة
البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احديهما اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان
يقوم معنى واحد جنسي فصلان منطقيان وليس الحال في الحساس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد
عبر بهما عنه كما بين في موضعه فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة
والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد والمهية
وقد علمت الفرق بين المعنيين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متحد من هذه الامور

الى جسمية اخرى صح

ما

الثلث

الثلثة الهيولى والصورتين تتحد بالفعل لا بعرض فارض كما يتحد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة ليس كاتحاد
الجسم بالحرارة في الحار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال
الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد هيهنا بالذات وهناك بالعرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي
واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل
والخصوصية فلا يكون اتحادا نوعيا فانظر الى جعل الكتابة ما ينضاف اليه امرا يحتاج اليه الكتابة في تحصله نوعا بل تشخصا اذ نعم
ان الانسان ما لم يتحصل شخصا معينا لم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد ثبت ان الملتئم من الهيولى
والجوهر الامتدادي فقط وجوده كوجود الجنس في ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة
فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن ولا في العين والجوهر الممتد فقط وان كان المعنى تاما في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة
في الخارج بل ناقص الوجود يحتاج الى ما يحصله ويوجده نوعا كاملا يترتب عليه اثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تماما وكمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك يجب ان يحصله امر صوري هو احدى
الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما ومحصلا فالصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية
وعلى المركب من الثلثة تقدما بالطبع او بالمهية وهيهنا شك مشهور وهو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت ذاتها بصورة
طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مر ايضا شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشاؤه اختلاف الصور
فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتفاقها في الجسمية ونحن قد اشرنا الى ما يندفع به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية
الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الكل واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على
ساير الانواع الجسمانية فليس هو واحدا متفقا في الكل وانه يتحصل بفصول ماخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى اخر واما اختلافات
تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانهما معان بسيطة غير
ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتاخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشا
كل حقيقة ونعت ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا اعني اختلافا بالفصول والصور
كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا
على تلك الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص كما زعمه قوم فتتصور بصورة بعد
صورة فباستعدادات تلحقها وتختلف بها من اسباب علوية باعداد الحركات الدورية كما ينكشف في موضعه ان شاء الله **فصل**
في ان وجود الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في اطراف ونهايات للاجرام ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم بحد غير منقسم
منه كنقطة او سطح بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت محلها الجسم بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد
منه غير منقسم لا في الجسم كله لزم ان يكون لذلك الحد وجود متمايز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له هف ولان من الاجسام ما ليس له
حد خطي او نقطي كالكرة واشباهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود
القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركة بمرتبتين وهذا ممتنع فبقي ان وجودها الا في امر غير
منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر
لا يصح ان لا يوجد له المقدار والوضع وما يجري مجريهما والا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة معنى غير منقسم كالآن
وامثالها فيجب ان يعرض للطبايع والقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض وليست مقارنة القوى والصور للوضع والمقدار وما يجري
مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما تشابههما اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار والوضع بالقياس الى الجسم
وما يتقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم وما يتقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في
القوى والصور والاعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه اولا ترى انه
اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه او العرض الموجود فيه واذا عدم نصف المقدار
عدم نصف السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا انعدم السواد عدم الحركة فيه ولا اذا عدم [illegible] معه عدم نصفها

تكملة فيه عرشيّ ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام كالعدد او عين قبول الانقسام كا
لزمان والمقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لا امر يعرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الاشياء تنافي
الانقسام سواء نافيها او يجامعها من جهتين لا من جهة واحدة والا لكان عددا فالاول كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة
الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص كالفلك والحيوان مثلا فكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام
بالقوة او بالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية او عقلية بها لا تقبل الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل
وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث فلكيته التي بها تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اي نصير النفس ذا نفسين
والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعني ذا ابنين وانما صار جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان مجرد الجسمية
لا يصير الشيء في حقيقة تاما لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتمامها عين النقصان ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس
واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين
على الاخرى فكلما كانت انزل رتبة واشد التصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابعد وجودا عن وجود الفاعل الاول
فهي اقبل للكثرة والانقسام وابعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن
قبول التجزي والالتئام والصور بما هو الصور المجردة عن الابعاد والاجرام وكذا حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابعد من الوحدة
والتمامية من بعض فان السواد والبياض ليسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتمامية بحسب الواقع واما فيهما
فليس شيء من الوحدة والتمامية الا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه

وكلية الجسم

موجود في كلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض واما القوى
الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزائها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث
انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس من اجزائها في
الخسيس من اجزائه كالعقب والعجز هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن واما اذا اعتبر اجزاؤه المتشابهة المقدارية فليس باز انها
من النفس الا قوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه وكانها هي المسماة بالطبيعة التي عرفت بانها مبدأ اول لحركة ما
هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض او ما هو كالآلة للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام
ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدأ فصل اخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها
حكم سائر القوى والكيفيات واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه
او تدبيره فليست هي ذات تجزي من هذه الحيثية ولا لها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجزائها او قواها التي توجد في
الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد ومن حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من
مادة وصورة او حيوان مؤلف من بدن ونفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعية
والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فجهة الوحدة فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات
ودب حيوان كالحيات اذا جزي بقسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطعتي بعض
الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس **فصل** في الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكائنات قد علمت مما سبق بعض الاسباب
القريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة والجز البحث في تلازمهما الى اثبات السبب العقلي الفاعلي للاجسام
وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية ومباديها القاصيات لوجود الكائنات التي هي
تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من تينك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين
مفارقين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللائق في اول تكونها فكان اولها عين اخرها ولكن لما كان قوامها
من مادة وصورة وكانت مع ذلك متضادة الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة فان من شانها
ان يوجد لها هذه الصورة وضدها ما لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له

بحسب صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذي له والذي بحسب مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد للوجود الذي كان لها واذا كان لا يمكن ان يجمع
هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة في زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا
العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مرت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا وكان وجود

الاولى

الفاعل لا يقتضي تكميل المادة بوجود ما في هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض وكان ايجاد ما في المادة على سبيل
الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية بل متعصية لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية
زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة وذا الى مدة فيوجد هذه ويبقى مدة ما لحفظ
الوجود ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفنى وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود الاخر ولا بقاؤه
اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الاخر ويكون عنده
شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير لصاحبه فالعدل في هذا ان يؤخذ مادته فيعطى لذلك ولذا
ان يؤخذ مادته فيعطى لهذا وتتعاقب المادة بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد
دائما على انه واحد بالشخص كما قيل شعرا ازان سرد آمد اين كاخ دلاويز كه چون جا گرم كردي گويدت خيز فجعل بقاء الدهر على
انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة الاولى والزمان التي بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس
وكل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بعد اشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص
اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف فيقوم مقام الاشخاص السالفة اشخاص اخر ايضا مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله وان
فصل في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات منها ان من الصور ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة
عن اختلاطها ثم هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي اختلاط اقل تركيبا واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد
منها هو من خارجه فقط اذ كان لا ضد له في جملة جسميته واما الكائن عن امتزاج اقل تركيبا فان المضادات التي فيه يسيرة وقواها
منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التاثير لا يتلفه الا المفسد من خارج فصار المهلك له ايضا
من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج وعن اختلاط اكثر تركيبا فبكثرة المضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات
فيه اظهر واقوى المضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمتنع ان يكون منها تضاد وتفاسد
فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما
مثل الماء والحجارة فان هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرهما من النبات والحيوان فانهما تتحلل من اشياء
متضادة لها من داخل واشياء مضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطا
قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسم اخر يتصل به
فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصور لها قوى اخرى هي الغاذية
وما يخدمها ويعينها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فينسلخ عنه تلك الضدية ويقبله
بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة
ان يورد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها
فيه كقوة النشو في النبات بجزئها الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها
من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات
واما المنفصل فكالابنية وآلات الحروب للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء ما لا

ودوام

يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما يتلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي له قوة
اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالعدد ليحفظ بها وبامثالها
النوع وهي القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذا مقام تفاصيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل ان شاء الله الحكيم

[illegible]

الفن الخامس في ان نحو وجود الاجسام الطبيعية ليس على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الاستمراري من غير

دوام ولا بقاء وكأنا قد أحكمنا بنيان هذا المطلب وأوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا
في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل وأحكامهما وأحكام الحركة والسكون ونحو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة
للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية في فصل كيفية ربط المتغير بالثابت وفصل إثبات الحركة في الجوهر والذب عن
الاشتداد الجوهري في الجواهر المادية لكنا نريد أن نذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام فيه زيادة توضيح وتأكيد لهذا المرام إذ فيه
غرابة عما ارتكز في أذهان الجماهير وبعيد عن المشهور عند الناس من أن الفلسفة كأنها توجب القول بقدم الأجسام سيما الأفلاك
والكواكب وكليات العناصر ولأجل ذلك أساءوا الظن بأعاظم الحكماء السابقين فنسبوا إليهم القول بتأبيد الأفلاك ونحوها نعم
هذا الظن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وخواطرهم كل الصفاء فالذي وصل إلينا من مأثورات كلامهم
خلاف ما اشتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم وتأبيد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها في هذه
الفصول **فصل** في معنى حشرية (?) قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام أن إدارة الأفلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم
على ما هو به إنما الغرض فيه أن يكون العالم كله خيراً وسعادة وأن أصل الإبداع والإيجاد جود الباري وقدرته وإيصال كل شيء إلى
كماله ومنتهاه وتحريكه إلى غايته ومناه وإبلاغ السافل إلى العالي وتصوير كل مادة بصورتها اللائقة بها وتتميمها بأفضل
ما يتصور في حقها فكما أن بلوغ المتحرك الطبيعي الحيز سكونه وكذا بلوغ الطبيعة إلى القوة النفسانية غايتها فكذا بلوغ النفس إلى
درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما أن الباري نهاية العقل وما دونه فعنده تلك الراحة الدائمة والطمأنينة التامة
والخير العظيم وهذا هو الغرض الأقصى في بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والأجرام وسائر الاستحالات والانقلابات
وفي إنزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب والوحي والأنباء أعني أن الغرض كله أن يصير العالم كله خيراً نيراً ولا منه الشر
والنقص ويعود إلى ما بدئ منه فيصير لاحقاً آخره بأوله وعاطفاً نهايته دوره ببدايته فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون
والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيامة الكبرى ويمحق الشر وأهله ويندحض الكفر وحزبه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته فهذا
هو الغرض الأقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان أن الأجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للدثور والفناء ولا حظ لها
من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون **سر آخر** في تلاشي عالم الطبيعة
ودثوره وفنائه أن أصل اللذات الحسية والأنوار والألوان المبتهجة والروائح والطعوم اللذيذة والأصوات المطربة كلها الموجودة
في الطبيعة من إفاضة النفس عليها بإذن الله سبحانه فإليها مساقها ومعادها ولأجل ذلك ترى نفوسنا تنتزع تلك الصور عن موادها
إليها بقواها الحسية وتتصرف فيها كما تشاء بقوتها المتصرفة والمتخيلة فكل ما في الطبيعة فهو من النفس نزلت إليها غير أن الطبيعة
شوشتها وكدرتها لما مازجتها واختلطت بها إذ كانت في نهاية الرتبة وقد مر بيان أن الوجود الجسماني ممزوج بالأعدام ومختلط
لبه بالقشور وصفاؤه بالكدور فسميت تلك الشوائب المكدرة شراً ووبالاً لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من ذلك الأشياء
المتضادة المخالفة بعضها البعض من الشرور والنقائص والآفات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي وهو بجملته عالم
الكون والفساد وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الأفلاك أو على نعت الانفصال والانفكاك كعالم الأسطقسات
والمركبات وكل كمال ولذة في هذا العالم فأصله في عالم آخر وهو هناك على وجه أتم وأقوى وأشد وأعلى وألذ وأصفى وكيف
يتوهم متوهم أن اللذات والخيرات موجودة في المحل الناقص ومعدومة في المحل الفاضل وإذا كان الأمر كما وصفناه فكل شيء يعود
إلى أصله وكل ناقص يتوجه ويرجع إلى كماله وكل سعيد ينقلب إلى أهله مسروراً وكل شقي يتعذب مدة بشقاوته ويتبدل عليه
جلوده نضجاً بعد نضج حتى يصعد إلى دار النعيم أو يهوي إلى مقره في الجحيم فأما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى
وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى **سر آخر** قد انكشف لك مما شيدنا عليك بنيانه
وأوضحنا برهانه أن الطبيعة الجسمانية فلكية كانت أو عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت إلى أحوال
نفسك وكل ذي نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبايع والقوى والأجرام أن تذوب وتذبل وتتحلل
ذاتها وصفاتها على التدريج في خدمة النفس وطاعة الأمر الأعلى وهكذا شأن كل سافل بالنسبة إلى العالي وشأن كل فرع
بالنظر إلى أصله وكل معلول بالقياس إلى علته ثم لو تأملت قليلاً لوجدت أن النفس التي وقعت لها أدنى ارتفاع عن

مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا شاخصة في الرجوع إليها إلا أنها مجبولة في محبة البقاء والثبات
على أتم الحالات ولو لم يكن ذلك مقتضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية تشتهي أن يكون
نوعها وسلطان بلدها وتؤيد أهله ومنها أنه مركوز في جبلة كل ذي نفس أعني الارتقاء إلى مرتبة العقل واشتياقها إليه أكثر
من اشتياقها إلى مرتبة الحس والطبيعة وساير الأشياء الدنية والشهوات الحسية إن لم يعقها عائق ولم يخرجها مخرج عن فطرتها
الأصلية إلى فطرة الطبيعة وما دونها فإذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالي
الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها ونقائصها أشبه بالطبيعة فالنفس إذن مجتهدة دائماً في طلب البقاء كارهة من التجدد
والزوال في البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل فبهذا الاجتهاد الغريزي إذا وصلت إلى مرادها وهو
مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت أيضاً فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس أن النفس إذا انفصلت
عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية منفصلة عن هوية النفس لأن هذا مما يسخف القول كما مر بيانه غير مرة فإذا ارتحلت النفس
عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت لأن قيامها بالنفس كما أن قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولأجل أن
قوام الطبيعة بالنفس وكانت كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جاذبة للنفس إليها وموقعة في غيها حائلة
بينها وبين تقدسها وطهارتها واتصالها بالعقل مخافة أن يبطل ويضمحل وهذا أيضاً حكمة ومصلحة من الله في اشتغال النفس مدة
من الزمان لتدبير عالم الطبيعة إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ من العلة الغائية أن جميع عالم
الطبيعة وأنه زائل وهذا سر عظيم ولعلك تقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يلحق بمنزلة النفس
كما لا يلحق النفس بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق وأما البيان اللمي لذلك فهو أن النفس حيث كانت ذات جهتين
لأنها من جهة ذاتها كأنها جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها إليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان
الجهتان كأنهما شيئان يكون أحدهما مقومة للنفس داخلة في قوامها إلا أنها الجنبة العالية والأخرى لاحقة لذاتها وهي الجنبة
السافلة المضافة إلى أمر متجدد فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى جنبتها الأصلي وجزئها العقلي وأما الطبيعة
فهي سارية في أقطار المادة وهي نائية عن عالم البقاء والنور مختصة إلى حد التجدد والدثور فهي لا عين عن الأمور العقلية غير
عارفة بها ولا مشتاقة إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء وبما فيها من جهة العقلية النوعية تحكمها حكم ساير المعاني النوعية
والكليات الطبيعية لا وجود لها استقلالاً إلا بما يقومها وجوداً ويحصلها تشخصاً فهي أيضاً جسمانية وكل جسماني الكون فهو
متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا بد أن لا
يمكن بقاؤها إلا بالنفس كما مر وقد علمت أن النفس لا تدوم فيها ومعها بل ترتقي عنها وتخليها لأنها محنة وعذاب لها وإنما أهبط
النفس إليها وتلبث بها لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة الأولى وخطيئة صدرت عنها في مبدء الوجود وأول الولادة فاستوجبت
الوقوع في موضع البلية والمحنة حتى يزول عنها النقائص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن
الطبيعي ثم إن مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت لم يبعث مغلق بابه
ولا أيضاً حاجة إلى السجن بعد خروج المسجون وإليه الإشارة بقول الصادع عليه السلام لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول
الله الله فلذلك وجب في الحكمة الإلهية والسنة الواجبية زوال الطبيعة وتلاشيها ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان
الصحيح أن ذهاب الطبيعة ودثور الأجسام أمر ممكن ولحيث الحكمة وأن الطبيعة سواء كانت سموية أو أرضية إذا استحالت وذهبت
تخلت النفس وخراب البيت إذا تخلت كما قال سبحانه إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت وإذا الأرض مدت وألقت ما
فيها وتخلت فإن انشقاق السماء إشارة إلى ذهاب طبيعتها عندما رجعت نفسها إلى بارئها وأذنت واعيها وهو مفاد قوله
يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي **فصل** في إثبات أن كل متحرك
جسماً كان أو طبيعة أو نفساً سيؤول إلى فناء كل شيء هالك إلا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان واعلم أن الباري جل
ذكره فاعل كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلولات وأحكامها أن الغاية الذاتية لكل شيء يرجع إلى فاعله بوجوه صحيحة
قوية لا حاجة إلى إعادتها ههنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلى ما هناك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة أنه جل مجده محض

لا شوب فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه كل شيء طبعا وارادة او يطلب ما يطلبه ويتقرب الى ما يتقرب اليه طبعا وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته وارضياته وسماوياته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه ولله يسجد له من في السموات والارض طوعا او كرها وظلالهم وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ومن تصفح اجزاء العالم لم يجد موجودا الا وله توجه غريزي وحركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء الادوم والشرف الاتم وتخلصا عن الوجود الانقص المشوب بالعدم والفناء وهكذا فما من موجود الا وله عشق وشوق غريزي الى ما ورائه وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكرنا ايضا فيما سلف من ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري او لاجل ما هو اشرف من ذاته كما سواه حتى ان النار لا تحرق شيئا كالحطب مثلا لاجل ان تحرق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان يبتل بل لاجل ان يحمل كل منهما ذاته ويحافظ على جوهره وطبيعته وكذا النفس لا تدبر البدن لان تصلح حال البدن ويعتدل مزاجه ويستقيم نظام اجزائه بل لان يبلغ الى كمالها ويصل الى غايتها وبتلك الغاية تنهيها وشهوتها فكل موجود سافل لم يطرق الى كماله العالي لسلوكه طبعا او ارادة وكل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا محالة يتوجه اليه ويطلبه ويشتاق اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لانه لكان ارتكازهما في الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ومعطلا ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات واما استعدادي كما في المكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضي ودفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول محقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا من الاسباب الذاتية للاشياء وقد بين في مباحث العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا توجد الا في غير الفلكيات واما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى حالها الفوز بمقاماتها اللايقة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزوية اخرى وهكذا الى ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة جسمية

صور

فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة وهي صورها في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطن المثل النورية وهي حقايق متاصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما يكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات بالفعل ومنزهة عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نحوها مشتاقة اليها فهي من حيث جزئيتها وتنقضها الزماني الانفصالي تنال منها شيئا فشيئا على التتالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئونا وجهات ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابدا متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحر اللاهوتية مطوية في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية والنقص لا يمنع عن التمام فهي ابدا مستهلكة الذوات في ذات المحبوب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي لا يحجبهم عنى الانانية والغيرية واما ابليس فحجوده وهو اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع لهم الافتخار والانانية والاباء عن السجود لان الكل من العالين سجود وركوع وخضوع **وهم وازالة** وليس لاحد ان ينكر وجود العشق الرباني والمحبة الالهية في هذه الصور المفارقة لما بينا ان محبة العالي مركوزة في جبلة السافل ولا له ان يقول المحبة لا ترضى بالوصول والا لما وجد في العالم محب مهجور ولو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق والقرب

مثلا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق جبلي مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسب حصول ما يميل ويشتاق اليه اذا خلى وطبعه الا المانع عن هوية ذات الشيء ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون الا على الاتفاقات والاضداد وذلك ايضا يوجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الاولى من جهة خصوصياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها ايضا منتهية الى غاياتها واما ما ارتفع عن الكون فالكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه ويطلبه واذا ثبت هذا فنقول للقائل يجوز ان يكون المطلوب امرا نسبيا كالتشبه او القرب من المطلوب مدفوع بان هذه الامور انما هي نفس المعاني الاضافية فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها استقلالا لا سيما في الذوات العالية وكذا ان اريد بها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء ومطلوبه يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة كما لا يخفى ثم لو تكلف متكلف بجواز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه فانه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضي فطرة الشيء تجب

ايضا

جبلته طلبه والانجذاب اليه لما مر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية مطلوبة فوقه والكلام جار في غاية غايته وهكذا الى ان يعود او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار فثبت وتحقق انه لا اله سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون **حكمة مشرقية** كما هو سواء كانت واجبة او ممكنة ولا بد لها من لوازم عقلية وفروعات هي معاليل لها كالشيئية والمعلومية والموجودية وخصوصا الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود ومنشأ كل مفهوم ومهية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره ولمعات ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة والمشاؤن وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته والافلاطونيون وشيعتهم بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته وجودا لم يكن اشعة ومثال هذا في الشاهد اشعة شمس عالم المحسوس ولله المثل الاعلى

فوائد

في السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها ولهذا ليست احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها انتساب عقلي لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية فاين هذا من ذلك **فصل** في ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء عليهم السلم والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحنا سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل والشرايع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية واللاحقة لان قاطبة اهل الحق والموحدين في كل دهر وزمان لهم دين واحد ومسلك واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه او لا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء صلوات الله عليهم ورحمته واتباعه واحد لا اختلاف ينقل منهم بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدء والمعاد ومن لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلم فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقايق والحكمة من اعظم المواهب والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها نيل العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلاء والرزية الاعراض عنها والجحود لها كما قال ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الآية وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعاظم الحكماء واساطينهم حسبما وجدنا من كلماتهم وآثارهم وقد اتفقنا فاضل كل عصر وزمان على فضلهم وتقدمهم وشهدت اماثل كل طائفة بزهدهم وصفاء ضمائرهم في انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المبادي وتشبههم بالمبادي وتخلقهم باخلاق الباري انهم متفقون على حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه وبسايطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين والناظرين في كتبهم تحقيقها وفهمها على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد الحقة ولعمري ان اعتنا

الحق في هذه المسئلة واما الجامع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد الباري وتقديسه عن وصمة التغير والتكثر من قصوى مراتب
القوة النظرية المجاوزة للقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين الدالة على انهم قد اصابوا
الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم واضعوا اهل السفارة الالهية في حدوث العالم ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبر قولهم عند
طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس واغاثاذيمون ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن
وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم
الربوبية في القلوب بسعيهم وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكماء
المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب واوميرس
الشاعر وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي ويوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير من انواع العلوم فنحن نذكر ما
وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين الخمسة اليونانيين والثلثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم
الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم
كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكوة النبوة ولا اختلاف لاحد منهم في اصول المعارف وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاول ما هي وكم هي وان المعاد ما هو و
كيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في
كلامهم وقصور الفهم عن نيل مرامهم فمنهم ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بملطية بعد ما قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير ذكر حكمته
قال ان للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول
الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع تأييس الشيء ما ليس بشيء واذا كان هو مؤيس الايسات فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج
ان يكون عنده صورة الايس بالايسية قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال في العنصر الاول فهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا
وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى اقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا
شيء معه وسيكون ولا يبقى معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادر عنه تعالى وجود الاشياء
وايسيتها لا ماهيتها وعلم من قوله هو مؤيس الايسات ان الوجود الممكن مجعول منه جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من
المقاصد التي منها حدوث الطبايع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه
صور الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة بالعلم الاعلى الى غير ذلك من الفوائد التي
لو ذكرناها لطال الكلام ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب
لقوله تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي في الوحدانية مثل رأي ثالس الا ان في كلامه رموزا
وتجوزات يوهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكى انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون
في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالي الى السافل اذا كان مفارقا محضا والحركة
عبارة عن الفاعلية اي الايجاد التدريجي او عن الوجود بعد العدم وحكى عنه فرفوريوس انه قال الاصل الاشياء جسم واحد
موضوع للكل لا نهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله اراد بالجسم الاول الموجود الاول وعبر عنه
بالجسم لانه فاعله ومقومه وصورته ولا يبعد ان يكون عنى بالهيولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادي مطلقا وهي المبدأ
القابل للكاينات وفيها القوة الغير المتناهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المتناهي في الفعال وحكى
عنه ان الاشياء كانت ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط

ولا شيء معه

جميع

وابهم تجوز

ساكنة

ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا
الترتيب مظهرات لما في الجسم الاول من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري اقول قد علم من الاصول
التي اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كي تدرك غوره ومعنى قوله ان الاشياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل
هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد
ومن انه سفل ثلث العوالم وثقلها وقشره اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى قال وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل
نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فاذا صفى الجزآن عند ذلك دثرت
اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة وبقيت الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا
سلوة وقال كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بلا نهاية ثم قال ابدع الواحد
بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ابدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات
الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة دفعة واحدة كما تحدث الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا
ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا تحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب في زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى تفصيلية
قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد
لصور الاجسام صورة بعد صورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمن داود
النبي عليه السلم وتلقى العلم منه واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من
الاسطقسات الاربع وانه ليس دونها شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكون والفساد والاستحالة والنمو
اقول لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر
فيها على وجه اعلى واشرف مما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه
الجمهور من اهل النظر ان في النار مثلا صورة مائية بالفعل الا انها خفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من
التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدرا واعظم علما من ان يذهب الى مثل هذا الراي بل
المراد معنى آخر مرموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من
النفوس التي تشبثت بالطبايع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستغيث في آخر الامر الى النفس الكلية فيتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس
الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى يعاين الجزئيات الكليات فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها
مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره
بكليته اذ قد تبين بالبرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة بالنفس كما نص عليه المعلم الاول
في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان الارض ذات حيوة ونفس فيستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية
الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحققه العرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة
الرجوعية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير والتوجه الى الغاية وثبوت معاد الخلائق الى المبدأ
الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لفناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار ومن هؤلاء فيثاغورس وكان في زمن سليمان
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد العوالم بحسه
وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئا قط الذ
من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي الموجودات انها هي العدد معروف
عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بغلبة الوحدة وكل ما هو ابعد عن
الوحدة فهو انقص واخس وكل ما هو اقرب منه فهو اشرف واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم قال لانه يبلغ العلة

التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته اقول هذا كلام وجيز في غاية البليغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة
فقد دل على ان منشأ حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكذا دل بوجازته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام انباذقلس وكان فيثاغورس
يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم البهي اشرف واحسن من ان يصل الوصف
الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاكم
بعيدا عن الفناء والدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير
منقطعة اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم
وانتهاؤه الى العدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حرسوس وذيوتن الشاعر مما يعين له على رايه في المبدع
والمبدع وانهما قالا الا ان الباري تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما ابدعهما
لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل الدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد الكون
والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي
الى العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطموستان تحت طوارق الجبروت واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا داثرة فانية
ومن هؤلاء السادات العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسالاوس
واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا
واعتزل الى الجبل واقام في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا
ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية
ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم عليك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد نرى الموجودات
متناهية فنقول انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت المادة لا تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت
الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا
الا انها لا تتناهى زمانا في آخره الا من نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك
بتجدد امثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع ويستبقي النوع ببقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت
الى غاية انتهى كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث شخص جميع من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة
وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فجميعها قابل للزوال والدثور من حيث هوياتها
الشخصية واما بقاؤها بحسب الماهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد وبالعلم والعقل على ان الماهية غير
موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر وقد مر ايضا ان القدم والحدوث انما يراد بهما
صفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل كون ماهية واحدة قديمة وحادثة حدا وعددا ومن عظماء
الكبراء الحكمة اليونانية افلاطون الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس
وثاوفرسطس وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب
الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري كما نقلناه ويحكى عنه ايضا انه ادرج الزمان في المبادي
وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية والمبادي الاول والمثل عنده بسائط
مبسوطات والاشخاص مركبات والانسان المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك جميع الصور المحسوسة
ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة اقول
ونحن قد اجبنا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل واحكمنا برهانه وقوينا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله
وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات التي ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وتشوقا الى دار كرامته
ومحل انواره قال وانما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته
في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ولو لم يكن الصور عنده ازلية في علمه لم يكن ليبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه لكانت تدثر

بدثور الهيولى ولو كان يدثر مع دثور الهيولى لما كانت رجاء ولا خوف ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها
وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم يرجو المحسوس بها ويخاف التخلف عنها قال واذا اتفق العقلاء على ان هيهنا
في الوجود حسا ومحسوسا وعقلا ومعقولا وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل
عقلية انتهى اقول قد افادت كلماته الشريفة اصولا حكمية حقة لطيفة منها حدوث العالم الحسي بجميع صوره واعراضه
على وجه البرهان اذ قد صرح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها الدثور والعدم
وان الصور شانها التجدد والحدوث شيئا بعد شيء ولهذا ادرج الزمان من المبادي كما حكي عنه وهذا كما ادرج بعضهم العدم
في المبادي بمعنى ان كل ما هو زماني الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمه السابق مقوما له ومقتضيا لوجوده اللاحق
فزوال وجود الصور السابقة مبدء بالعرض لوجود الصور اللاحقة ومن جعل من القدماء العدم من المبادي بالذات كان مراده
ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود يكون نفس وجوده بعينه نفس وجوده بالعدم وثبوته كونه بالفناء وبقاؤه بالزوال وتجدده
وجود كل فرد منه او جزء بعدم سائر الافراد والاجزاء فيستلزم حدوث كل حد فساد سائر الحدود ووجود الكل منه يغيب عن الكل بغيب
عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه وكذا كل جزء عادم لنفسه مسلوب عنه ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة
من نوعها وهي صورة ذاتها ومثالها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي عجزت العقلاء
الذين جاؤوا من بعده عن ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول وربما مال الى صحة القول
بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكانها بريئة عن الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين ومنها الاشارة
منه الى ان هذه الصور الحسيات والاكوان المتغيرات راجعة الى تلك العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية
بالشمس وكاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما داثرة والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حيث صار وجوده وجودها و
وفعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل اجزائه الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لاستدلاله بالخوف والرجاء الثابتين
لبعض الصور الحسيات على بقائها من جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين داثرة حسية وباقية
عقلية وبالجملة انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا
سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين اخذ الحد الاوسط من غاية الشيء ومنها ان
تلك الصور العقلية هي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته لذاته لا لتلك الصور ولا يلزم من ذلك
تعدد القدماء ولا استكماله تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موجودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق ولا
متميزة الانية عن الانية الاولى وذلك لانك قد علمت انها مطموسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية
عن ذاتها باقية ببقاء الله ولهذا المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة
لانه مبدعها وقال وليس المبدع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه ولقد صدق الافاضل الاوائل في
قولهم مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس
فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاق اليه الصور العقلية العالية والسافلة فالعاشق يحرص على
ان يصير اليه ويكون معه انتهى اقول قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه ونقل عن
افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد
يجب ان يثبت للكل وقال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هيولاتها وعنصرها فاثبت عنصرا ازلي الوجود
فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم اقول اما حجة قوله الاول فليس بناؤها على قياس حكم الكل المجموعي على حكم كل فرد
بل غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا
بالعدم بل انه مسبوق بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء واما ما اشتهر من
الجمهور من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا امر سخيف القول لان وقوع مثل
هذا التسلسل ليس الا بحسب الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين

او بين اشيا متفرع على وجودهما او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا يحتمل صورتين معا فضلا عن الصور الغير المتناهية اذ لا اجتماع
لها في الوجود بل لا تعدد كذلك الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية وغيرها ولا قوة الخيال لما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي
ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى واما قوله الثاني فليس
مراده ان العنصري الهيولاني محصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولى كامر امر بالقوة ولا يحصل لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها
وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها فليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا ويحكى عنه ايضا في سؤاله عن طيماوس ما الشيء الذي لا حدوث له وما الشيء الحادث وليس بثابت
وما الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا بحال واحد وانما يعني بالاول وجود الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا
يثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير
ويحكى من قوله ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان
لانه لم يوهلها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المفارقة التي هي فوق الزمان
والحركة والطبيعة وخولها اسم الوجود لكونها باقية عند الله وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد
الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في حداثته الى اقراطولس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا يحيط
بها ثم اختلف بعد الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود من دون النظر في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على الاشياء دائمة كلية فعند ذلك ما سمى افلاطن الاشياء
الكلية صورا لانها واحدة ورأى ان المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور وسوقا دخيا لات لها متقدمة عليها اقول
قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شاملة للاثيريات والعنصريات فكان مذهبه حدوث الافلاك وما تحتها جميعا والمراد من
الاشياء الكلية في قوله ان العلم لا يحيط بها الجزئية من المعاني والمهيات الكلية للمحسوسات وغيرها اذ لا صورة لها من حيث هي
هي الغير في لانها راجع الى الصورة معناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا خاصا ولا هوية عددية حتى يلزم من اسمه ان يصدق الحدود
على المحسوسات قدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة
فيما يتجدد اشخاصها وقوله لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون المحسوسات في عالم المفارقات صورا قوام
هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا المفهومات الكلية الذهنية التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها دقيقة
اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد وكان يذكر فيه احوال الفلاسفة الاوائل واما افلاطن فقد اختلف
في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في اسولوطيقوس اي تدبير البدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول
ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري
قد صرفه من لا نظام الى نظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس
شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله
ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله انه مكون وقد صرفه الباري من لا نظام الى نظام
ان وجوده متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس لا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما
اذا قد اوجدهما على التاليف النظمي فهو اذا بفعله الابداعي صارف العالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد
صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم مبدءا عليا وليس له بدو زماني اي له فاعل قد اخترعه لا في زمان فان فاحصا
فحص عن سبب اختراعه اياه بانه مريد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد اطلق القول في كتابه المعنون بفادن
بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه مبعوث دائم وقد تولى ارسطاطاليس تبيين مراده من
اختلاف اللفظين فزعم انه عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت في دار
المثوبة وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي لولا
استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بانكم لا تموتون

ولكني استبقيكم بقوتي الالهية انتهى كلام العامري واقول فيه مواضع مؤاخذات حكمية الاول ان ما حكاه من ارسطاطاليس
في التوفيق بين كلامية الاولين غير مرضي فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المفارقات المحضة الا ان ما نقله عنه في
تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام الى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله
على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف ليثبت للعدمية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح
ان يقال انها مصروفة من العدم الى الوجود لا سيما وقد علل افلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبان كل
مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في
الحدوث لاجل تركيبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة وان للاجسام نحوا اخر من الكون وايضا قوله كل مركب معرض
للانحلال صريح في ان العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفناء عائدا الى الزوال الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف
في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس وعدم كونها باقية من ان المراد منه انها لم يتدرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث
في الدار الاخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات وانها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير
معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر
الرومي ان النفوس الساذجة الواقعة في حد العقل الهيولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن وقد مال اليه الشيخ الرئيس في
بعض رسائله وان انكر ذلك في ساير كتبه زاعما انها صورة مجردة حدوثا وبقاء وما لا مادة له لا يجوز عليه الفناء وثانيهما
ان الحق كما بين في مقامه ان جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كالآلة وصورة مقومة اياه امر تدريجي الحدوث كساير الصور
الطبيعية الحسية نعم اذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها في التجوهر الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفناء فهي مادية
الحدوث مجردة البقاء واما الذي ذكره في القول الثاني فهو ايضا من وجهين احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ
صورة البنيان وسياق الكلام وثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى الذي
في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما الثالث انا قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع
جواهره الحسية السماوية والارضية واعراضه حادث حدوثا تدريجيا وانه متكون فاسد لا يبقى زمانين وبينا ان العالم الربوبي
عظيم جدا مشتمل على جميع حقايق ما في العالم وصورها على وجه اتم واشرف وانها باقية ببقاء الله فضلا عن استبقاءه اياها وفرق
بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فما عند الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها هوية غير الانيات
الهويات الوجودية فصحيح انها من حيث المهية باقية باستبقائه واما من حيث انها وجودات محضة متعلقة الهويات والانيات
بجاعلها التام فانها عشاق الهيون وواصلون الى حبيبهم وانها وجود ناظرة الى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة
في الشدة والضعف والقرب والبعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفي
تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع والايجاد فعليك بالتجريد التصفية كي يلحق بهم ويندرج في زمرتهم فاذا تقرر ذلك
فالحق ان يقال في التوفيق بين كلامي افلاطن الالهي ان يحمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدي وانه غير مكون على عالم الصور
الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بانه مكون وان الباري صرفه من لا نظام الى
نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي اومانا
اليه من ان تشخصيات كل من المادة والصورة حادثة مسبوقة بالعدم الزماني الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التي سننقله
اثناء القصان مذهبه يوافق مذهب استاده في باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبي فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه
ان يكون قولا ملفقا مختلقا الفقه بعض اغبياء الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شان الكاملين الخامس
ان المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان اخران احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه
النشأة الداثرة نشأتين اخرويتين احديهما عقلية محضة وهي للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما
حكم بانها تموت فقدان استعدادها للحيوة العقلية والسعادة الاخروية التي للكاملين واراد بعدم موتها بقاءها بعد
البدن وان كان بحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما ان نفسية النفس كما بينا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود

غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود اخر تنقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا فاسد
اراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع تحت الكون لانه صورة علم الله وحيثما قال انها مكونة ثم مائتة اراد به جوهرها النفساني وصورتها
التي تعلقت بالبدن العنصري وقد ثبت ان كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس بما هي نفس ذائقة الموت ثم الى الله ترجعون
ثم الله ينشئ النشأة الآخرة فكلا قولي افلاطون صحيح من غير تناقض وتحير ومما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاذ ابو الفضل
عميد الحكماء اوجو الجملة السماء النفس والجوهر فاما افلاطون فزعم ان الاجرام العالية منتقشة حية مجبوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها
وكان يقول ان الله تعالى جمع امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه وتحجب اخبرها بانه لم يخلها خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بعد الخلق
بها من مشيئته ما يصيرها باقية واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد واستدل على ذلك بان الكون والفساد
يوجدان في المادة القابلة للمتضادات ولا ضد للاجرام العالية ولا لحركاتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول
لا منافاة بين كلامي هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف
عند شرحنا لكلمات المعلم الاول الذي سننقلها عن قريب ان شاء الله تعالى ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم
ارسطاطاليس قد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو ناص على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما الا وفي طبيعته السيلان و
الفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لا شيء من الجواهر الجسمانية بقديم عنده ومما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث
التدريجي للجواهر الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال فرق اي افلاطون بين العقل
والحس وبين طبيعة الانيات الحقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دائمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية
داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدأ وقال ان علة الانيات الحقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة
هو الخير المحض والخير لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعهما ولا من طباع
الانيات العقلية لكنهما من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من الباري في العالمين
ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري الذي هو خير محض
انتهى كلام هذا الفيلسوف نقلا عن استاده وقال في موضع اخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء العقلية يلزم الاشياء الحسية والباري
لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى
بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل
كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة اقول كلامه نص على فناء هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من
لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشياء وكونه الثابت له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة
نوعية داثرة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والباري احدي الذات نسبة ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما تلك العقليات جهات قيومية وتكثرات فيضه وجوده من
غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة سائر العلل الى معاليلها بان كلا منها يلزم معلوله
بخصوصه لا يتعداه والباري لا يلزم شيئا من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانفصام
والحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات
انما تبقى بتلاحق الامثال والاشباه وبقاء التدريج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون و
التناسل اراد بالكون التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات
الوجود صح
من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية لما ابتدعت الهوية
الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا
صارت تحكي افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق
قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدع

الواحد الحق وهو

الواحد الحق وهو ساكن فكذلك ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل والعقل ابدع صورة النفس
واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما وانما سميناها
لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشيء الثابت الباقي بل انما تاتي بالشيء الداثر والا كان فعلها اكرم
منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بائدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان
الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة فاسدة متبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر
هذا الكتاب عند ذكر رؤوس المسائل في الطبيعة وانها صنم لحكم الكل وانها للنفس فعلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الجرم
تنفعل ولا تفعل في الانفس وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في الانفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء
بعد الشيء ولاجل انها تحت الزمان ام ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء
معا وليس في الكلمات المنفعلة ان تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف
الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث العالم اني قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغير ما نقله منه
ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسألة وهو انه قال الاشياء المحمولة يعني بها الصور الجسمانية فليس كون احدهما من
صاحبه بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة فقد بان ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو
لان الدثور غاية وهو احدى الحاشيتين ما دل على ان جانبا جاء به فقد صح ان المكون حادث لا من شيء وان الحامل لها غير ممتنع الذات
عن قبولها وحمله اياها وهي ذات بدو يدل على ان حامله ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية
لان الدثور اخر والاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم تزل [illegible] لان الاستحالة دثور الصورة التي بها كان الشيء
وخروج الشيء من حد الى حد ومن حال الى حال يوجب دثور الكيفية وتردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث
احواله يدل على ابتدائه وابتداء اجزائه يدل على بدو كله وقد وجب ان قيل بعض ما في العالم قابلا للكون والفساد ان يكون كل العالم
قابلا له وكان له بدو ويقبل الفساد واخر يستحيل الى الكون فالبدو والغاية يدلان على مبدع وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطا طاليس
وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جائزة عليه لان لم تقتضي علة والعلة محمولة فيما
هي علة عليه من معلل فوقه وليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلا
لم يزل لانه جواد لم يزل قال معنى لم يزل لا اول له وفعل فاعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في القول والذات
محال متناقض قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا ابطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد لان هذه
الصيغة تحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول انظروا معاشر اهل اليقين واولي البصيرة في الحكمة والدين هل جاء
احد بعده من الحكماء والمتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا في ذاته ولا
في ارادته واضافته **تفسير وتذكرة** ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين
وتفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة
للاحقة من حيث تخصصها الا ان علة القوام والوجود لا بد وان لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان
على شيء فلا يكون علة مقومة له وقوله واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية
بالعدم من جهة دثور الشيء وانتهائه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم
مثله ولك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له قلنا الاعدام غايات بالعرض كما انها مبادئ كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى
غاية ذاتية هي كماله فلا يبقى هويته الناقصة وكذا القياس في ضده السابق وقوله ان المكون حادث لا من شيء اشارة الى التمييز
بين ما منه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احدهما هو الاخر بعينه لان ما منه الشيء يجب ان يفارقه الشيء وما به الشيء يجب ان
يجامعه لان الاول سبب ذاتي معد والاخر سبب ذاتي مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه لشيء لا من شيء فقط الا بمعنى التعاقب
الزماني لان الذي يتوهم انه منه حدث غير الشيء به حدث لان ذلك قد يبطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا
محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موجد لا يكون تحت زمان ولان كل زماني لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا

فشيئا فهو ابدا لا يخرج عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لاخراج الشيء من القوة الى الفعل ولذلك قال ويدل على محدث لا بداية
له ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله ولوجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا لهما لان
ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزؤه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر
سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعني الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكلية الاتصالية
لا يجامع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجزاء فقد انقضى وجود الكل بانقضائها فلا اجتماع له مع الاجزاء الا في الزمان
فلا كلية لمجموع الزمانيات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثوره وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود
في الدهر فجوابه ان المجموع عدم في الدهر لعدم اجزائها لان كل جزء كما انه موجود في وقت بل في سائر الاوقات كلها فالكل معدوم
في جميع الاوقات كما حققناه سابقا في نحو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له
ومعنى يفعل يقتضي ازلا ابدا يفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التاثير التدريجي دون الابداع وعرضنا ان وجود الصور
الجسمانية تدريجي الحدوث والفعل التدريجي لا يمكن بقاؤه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزم زواله وكونه
يستدعي فساده وقوله يبطله بصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية يرجع اليها وتصير
اليها وتتحد بها وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع وكيفية بواره وخرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك
وطي السموات كطي السجل للكتب كما قال تع كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وذلك لان الباري عز اسمه محرك
الافلاك ومدبر السموات ومدبرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله
السابقة على وجود فاعيله وصنايعه قبل اظهار فعلها وصنعها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط
الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة فاذا
كان محرك الافلاك باذن الله تع وموجد الانيات الزمانية بارادته نال غرضه في تحريكها فسبيله ان يمسك عن تحريكها و
ادارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن الجري
وخرب العالم وفسد النظام وبطلت الفصول وانعدمت المواليد وانخرب النسل وانتقلت الاكوان الى الدار الاخرة وذلك لان
قوام هذا العالم بالحركة التي هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا انقذفت نفذ بنفاذها الاكوان وقامت القيمة فقد
علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطي السموات والارضين ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **وهم**
وتحصيل ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم ينل بغيته فيزاح بانه اذا علم المحرك انه لا يبلغ غرضه
فسبيله ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضا مركوزا في جبلة الفاعل لاجله وقد
فرضناه كذلك اللهم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفا او قسرا او شيء منهما لا يكون دائميا ولا في الافاعيل الطبيعية و
المفروض ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم وفاعل حكيم وفعل الحكيم لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود
الافلاك وما فيها غاية يبتدى منها علما وينتهي اليها عينا واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله
غرض فليس بمناقض لما نحن بصدده اذ ذلك في الفعل المطلق والتاثير من الليس المطلق وكلامنا في الفعل الزماني وغايته والغرض
الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم يكن
جايزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم بصوغه صيغة لا يحتمل الفساد **وتحصيل** فقد تبين وتحقق
بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه واشاراته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات
وفنائها وان لله ميراث السموات والارض فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى
عالم الاجسام والجسمانيات وح فلا يخلو حاله من احد امرين فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة ومراتب القوة
القيومية وهي جملة الصور الوجودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب
فيكون القول بقدمها احدا وصدقا اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلو
الربانية وعالم القضاء العلمي وان اراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شئون الحية

وعلوم

وعلوم وقضايا فانقول بقدمها ونسبتها العقول الفعالة باطل لكونها مطموسة تحت سطوع النور الاحدية لكن حسن الظن بهذا
الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام براهينه في ساير الاصول
الحكمية ولان طريقه وسيما افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما ينتقل من كلمات كل منهما ومذهبه والله
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى ويعتقد حدوث العالم الجسماني ودثوره ما قاله في الميمر السابع من كتاب معرفة
الربوبية وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا وانما صارت الطبيعة
قابلة للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل
العقلية المصورة واول العلل المكونة ولم يجب ان يقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان بائن الطبيعة وانما ذلك
كله من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل اوائل مصورة للعلل العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم
الحسي اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا او
تفور فورانا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا معناه جعلها جعلا بسيطا وهي
في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها كذلك فصيرتها كذلك بجعل عارض غريب عن وجودها ناهيك
بقوله اضطرارا يعني صفة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تخلل جعل بينها وبين كونها على تلك
الصفة وقوله انما صارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمية تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما
فيهما من شوب قوة وفعلية ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبه هاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يلزمها
النقص والشوق ويلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعة ودثورها و
الكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يلزمه الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال
وقوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربي التاثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فبين ان سلسلة الابداع
انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها المادة وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجدد لما علم مرارا ان التجدد فيها
عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها
فيثبت من ذلك ان الطبيعة اخر الابداع واول التكوين وهاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان
ثباتها عين التجدد والانقضاء على قياس فعلية القوة في الهيولى وتوحد الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا
الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة
بل من سبب اعلى نسبته الى المتجددات الزمانية نسبة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد
صح الاصطلاح على العلل الاصلية المرتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية وقوله
ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في عالم الالهية وفي
علم الله سبحانه كما هو راي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها
واوضحنا طريقها مرارا **فصل** في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الاصول الاعلون في حدوث العالم وخراب
وبوار السموات والارضين فمنهم زينون الاكبر ابن فادس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال صريحا على حدوث العالم وهو
قوله ان الموجودات باقية دائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان
الدثور قد لزم الصورة والهيولى انتهى ومن علم كيفية تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن و
من اقواله ايضا الدال على الحدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه
والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعالم يتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد
بما نقلنا منه اولا اقول المراد من عدم التناهي في قوله فان علمه غير متناه والصور التي في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهي
بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة لم ينقله بعض افاضل
المتاخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بل المراد اما عدم التناهي بالقوة كما في المتصلات الجوهرية والعرضية

الواقعة في الكون حيث لا يقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها المتعاقبة في الوجود شيئا فشيئا على نعت الاتصال
واما عدم التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصورة المفارقة بحسب ما يصدر عنه من الافراد والحركات لا الى حد وعلى
نقدير لعل المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا ومنها قوله ان الشمس والقمر والكواكب
يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري سبحانه
والعلم يقتضي بقائها دائما وكذلك الحكمة والباري قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها
العقلي وهو صورة ذاتها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو
الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومراده من قوله والباري قادر على ان يفني العالم يوما
ان اراد هو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد اوردنا من الاصول والمبادي الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير
كلامه وتبيين مرامه فلا نخوض في بسطه وشرحه حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و
شيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من اهتدى اليها ولهذا اشتهر منه اشياء ظاهرها يناقض الاصول الحكمية مثل القول
بالاجسام الصغيرة ومثل القول بالاتفاق والبخت وكان هذا الفيلسوف انما انكر الغاية بمعنى العلة الغائية في فعل
واجب الوجود لا غير اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لا لذاتها
بل بسبب غيرها امورا اتفاقية وح يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفحنا كلامه
الفلسفي الذي وجدناه فدل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه امر محض بل الفدماء
لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما للغفلة او تعمدا لما يطلب من الرياسة انتهى فمن كلماته
المرموزة انه قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها
ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا انه دثورها بالنوع ثم العالم
بجملته غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف روحها الساكنة فيها والعناصر
وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوتها من الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحواس
فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوتها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول
كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات
والعجب ان الحكماء مع شدة فهمهم ووفور علمهم كيف غفلوا عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع
من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها ابدعت البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر
الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وقد حكم صريحا بانها داثرة فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة
الاطناب لبينت تحقيق مرامه ومع ذلك فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم ودثور تشخصاته الحسية وثبوت انها
المادية مبقاة صفوها اي صورها عند الله لتيقن لانه اراد بالاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة
الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم
في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة فارسيا وانهم كانوا يقولون ان
كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والافليس بمركب فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل
التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير داثر وما كان
منها جاسيا غليظا لحق بعالمه ايضا وكل جاس اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد بالطيف
الاول فيتحد به فيكونان متحدين الى الابد وانما اتحدت الاواخر بالاوائل لان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه وبين مبدعه
جوهر اخر متوسط فلا محالة ذلك المبدع الاول يتعلق بنور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هؤلاء الفلاسفة
في غاية الشرف والمتانة وهو مشتمل على بيان مقصدين شريفين هما اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا بيانهما احدهما دثور
العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصال ما هو روح وتلطف من الصور

الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفي ونقي منها الى العلة الاولى لا غير فالكل عائد اليه وراجع صائرا اياه متحدا بوجهه
الباقي رجوع النقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله الا
الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك
من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا وكان يقول ان بدو الخلق واول هذا العالم المحبة والمنازعة
ووافق في هذا الرأي انباذقلس حيث قال الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة اقول ولا لغز في هذا الكلام على الحدوث ان
كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك اليه حتى يصل الى محبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق الى غاية وكل ذي غاية
يتحرك اليها وكل محبوب قاهر على جنس محبه اليه ويمحو اثاره بالكلية حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده
وهذا لا يوجب الالتفات من العالي الى السافل لان العالي لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمحو اثاره ويجعله فانيا
اليه من غير تغيير ومباشرة وبالجملة وجود المعلول مطلقا عين المحبة لكونها ناقصا مفتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من نقصه الى الغاية
فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى الله ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدا منه ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس
قيل انه خالف الاوائل في الاوائل قال المبادي اثنان الخلاء والصورة اما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء
ومنهما ابدعت الموجودات وكل ما كان كون منهما فانه ينحل اليهما فمنهما المبدأ واليهما المعاد وبما يقول الكل يفسد اقول كانه
اراد بالمبادي مبادي القوام المقارنة للمعلول كالمادة والصورة لا مبادي الوجود المفارقة له كالفاعل والغاية فان المادة و
الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومهيته والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واراد من الخلاء الهيولى الاولى
لكونها عدمية خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها امتداد مكاني باعتبار امتدادها الجسماني واراد بالصورة الطبيعة المتقومة
للاجرام وهي بحسب وجودها النفسي او العقلي فوق الهيولى والابعاد فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبدأ
للوجود ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدأ فعلية الشيء الحادث وكماله والمادة مبدأ قوته وقبوله
وافتقاره ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا ادثرت وطرحت كالقشر المرمي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه
ولهذا قال انهما المبدأ واليهما المعاد اذ مبدأ كل معلول هو ما ينتهي اليه فيخرج من كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الحسية
يتجدد وجودها من الصور المفارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية
عند الله ببقائه لا بابقاء ذواتهم فكل شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على
سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة رعناء وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤم
انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدمي وبالرعونة عدم ثباتها على حالة واحدة ووجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها
في الوجود في كل ان واما جودها فهو مبدئيتها للاعراض والاثار وموجبيتها فبحسب حقيقتها العقلية التي هي من حجاب امر
الله ورحمته على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال
سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس
جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على
مركزها وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة
بمركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول
النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض
ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه فلذلك الجرم الاقصى الشريف
يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة
الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الاخرة
حسبما اوضحنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس
راياً وعلما وكلامه امتن ومقالته ارصن وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبدأ والمعاد بفاضل المتقدمين وانى

استناده في كثير من المسائل منها ان البارى عالم بالاشياء كلها كليا بانها وجزئيا بانها على نحو واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم
ولا يتكثر ومخالفته في بعضها بحسب ظاهر الامر ونحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد به انه قال كل كوكب ذو
نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال
لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات التي تحدها ولما لم يكن يحيط به شيء اخر والا
لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد ويكون فلم تكن قابلا للكون والفساد وما لا يقبل الكون والفساد كان قديما انتهى
كلامه ظاهره ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الفلكية والعنصرية
مما يجرى عليه الزمان لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود
قابلا للكون والفساد فحينئذ ان ثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة والتغير فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة
فاسدة فيحتاج الى محدد اخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية
مكانية كاحاطة السقف بل كان امرا نفسانيا يحيط بالسماء احاطة نفسانية فلم يكن بحسب جوهره الا العقلي من جملة عالم الشهادة
والحس بل من عالم الغيب عالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال ما عندكم ينفد وما عند الله باق
ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع ايساغوجي وهو عندي
من اعاظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس وعلم الربوبية
وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد على شرحه التعليم الاول اكثر من غيره كالاسكندر الرومي وثا
مسطيوس وان كان الشيخ اكثر تعويله على هذين دونه لانكاره عليه في القول باتحاد العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال
وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال المكونات كلها انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلو
الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا مركبا فافعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله
مثل طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعله من افاعيله بتوسط فمركب قال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل
مطابق لطبيعته ولما كان البارى موجودا ففعله الخاص الوحدة او الاجتلاب الى شبهه يعني الوجود ففي كلامه دلالة على حدوث
الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلويحا اما الاول فحيث قال المكونات انما تكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتفسد بخلوها عنها
واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولا شبهة في ان لكل جسم طبيعة هي مبدء حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث
فكذا مبدؤه القريب فيكون كل جسم طبيعي متجددا حادثا زائلا كائنا فاسدا وايضا في قوله ففعله الخاص الوحداني هو الاجتلاب
الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى
افلاطن وقد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه
تلك الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرتها وبينت وجه التفصي عن كل واحد منها بحيث لم يبق منها الا
مجال السلب في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها ايضا اليه ولهذا
ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق
الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين وانما دعاهم الى ذكر
هذه الاقوال معاودتهم اياه لتخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلا يجدوا على قوله مساغا ولا يصيبوا عليه مقالا
ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم وانه باق لا يدثر وضع كتابا في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته
ففهموا منه جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و
حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واشتغلت لبوب فالقشور داثرة واللبوب دائمة لا يجوز عليها الفناء لانها بسيطة
وحية القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصفو واللب وعالم الكدر والقشر فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو
ذلك العالم فمن وجه لم يكن فرق بينهما فلم يكن هذا العالم داثرا اذا كان متصلا بما ليس بداثر ومن وجه داثر القشور وزوال

الكدر

الكدر وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب
والعالم الاعلى بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير قال الذي يذب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المنقول عن مثله بل الذي
اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما انه لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه كان محسودا عند اهل زمانه
لكونه بسيط الفكر واسع النظر سابر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان
ابرقلس كان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهي لا تزال للدهر ما سكنا الا انها
من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه ومحته وهو الغاية والمنتهى الذي ليس بعدها
جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد وهو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادى وقال ايضا
ان الحق لا يحتاج ان يعرف ذاته لانه حق حقا فهو محبة اذ قد حقت الحق فالحق الذي استمد منه طباع الحيوة والبقاء هو الذي افاد
بقاء هذا العالم بدوا وبقاء بعد دثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا
العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المراتب الروحانية
مثل العوالم العلوية وبقي فيه جوهر كله قشر ودنس وخبث هذه كلماته انتهى قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية
الحسن والاتقان ان مذهب الحكيم الرباني المشهور بين الناس بانه دهري هو بعينه مذهب افلاطن ومن تقدمه في حدث العالم
وخرابه وبواره وبقاء العالم الالهي والصور الربانية وانه لما راى وانكشف له اتصال اول هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال
المعلول المفاض بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناس بكمالهم وتمامهم وذلك العالم الربوبي باق ببقائه دائم
بديمومته حكم احيانا بازلية هذا العالم بهذا المعنى كما نقول ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل في كل آن كما
علم فقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التي للافلاك وغيرها ازلية الاشخاص والاعداد بل يعني به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور
يقتضي غاية ومعادا غير داثر كما ان الحدوث يقتضي مبدء وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لا نهاية لا نهاية لها
او ان يكون لكل مبدء مبدء لا الى بداية لا بداية لها ففي الطرفين لا بد وان ينتهي الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له
فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي هو بحقيقته الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذي منه بدء كل باد والمعاد الذي
اليه اوب كل آيب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قائله ويذعن بان الصور العقلية الدائمة التي هي بواطن هذه الصور
الداثرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها الحق الاول ليلزم تعدد القدماء
كما يقوله الصفاتية ولا حالة في ذات الاول ليلزم التكثر في ذاته ولا انها متقدمة برتبة عن ذلك في مرتبة ذاته ليلزم الانقلاب
من الوجوب الى الامكان او الخلو من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب باسره ابدا والممكن ممكن دائما والحق
في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في علم التوحيد على ان البرهان قائم كما
اسلفنا على ان كل شوق وطلب غريزي يقتضي بصاحبه الى ما يطلبه ويحبه بالضرورة **فصل** في نبذ من كلام ائمة الكشف
والشهود من اهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية التي هو ملاك الامر في دثور العالم وزواله قد ذكرنا فيما سبق
كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستفاد من الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج
البلاغة احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحل تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن يميد باهلها ميدان السفينة تصفقها
العواصف في لجج البحار ومنها ايضا قوله ع ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فاتته ومن استغنى عنها واتته هذا
الكلام كما تراه في غاية البلاغة في الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين المناسبة وامعن في الرياضات العقلية
لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف والمكاشفين فقد قال المحقق المكاشف محيى الدين العربي في بعض ابواب
الفتوحات المكية قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اى من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال
الالهي وهو لاخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها في هذه الخزائن ثم قال بعد كلام طويناه فالنظر الى اعيانها

وكل بسيط حي

وكل حق حقا حي

هي موجودة عن علم وبالنظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح في العلم لان الخطاب منها العين
الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من كل موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض والاكوان وهي في الزمان الاد
الحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق وهو تجدد للجوهر
الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حق لا شبهة فيه لانه نعت
الممكنات قال واما صاحب النظر فما عنده خبر لشيء من هذا الامر بتنبيه بنوع لا نظر فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان
فكره وليس للفكر فيه مجال وقال ايضا في الباب السابع والستين وثلثمائة يحكي عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس
النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له اني رايت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه من اجدادي وسمى نفسه فسئلته عن زمان
موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن ادم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي عن اي ادم تسئل عن آدم الاقرب قلت بلى
فقال صدق اني نبي الله ولا ادري للعالم مدة يقف عليها بجملتها الا انه بالجملة لم يزل خالقا ولا يزال دنيا واخرة والاجال في المخلوق
بانتهاء المدة لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم
في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود ادم من شروطها فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار
الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا اخرة الا بكم والاخرة ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكوان واستحالات واتيان
وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف

الفن السادس من علم الجواهر في المبادي والاسباب للطبيعيات

التي يليها العالم الطبيعي اخذا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذه من
الله من جهة ملئكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول

فصل في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان
هذه الاجسام التي قبلنا قد يصدر عنها افعال وانفعال وحركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة
الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء ونجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة
النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخن النار وقريب من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا ونصادف ايضا من الحيوانات
تصرفا ارادية في انواع حركاتها وسكناتها من غير منصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف قاسر غريب يقسرها على فعلة
الافاعيل فهذا ما ارتسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان يجزم او لا ان كلا من الوجهين صادرة بارادة مريد وكلا منهما لازم (او لا نحو)
طريقة واحدة لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بل متفنن الطرق ولا ايضا ان هذه الاجسام التي ليست تحركاتها من خارج
مشهودة لنا هل لها محرك خارج لا نحسه ام لا وعلى الاول هل من شانه ان يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير كمن يشاهد
انجذاب الحديد الى جهة ولم يعاين المغناطيس يجذب الحديد او عساه ان يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على النمط الواضح الجلي لكل
عاقل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا خاصا ولا ان يحرك تحريكا فالذي لا بد ان يتسلمه الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان
هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما يفيض حركاتها وافاعيلها عن قوى موجودة فيها هي مبادي آثارها وافعالها فمنها قوة
يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير ارادة ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك
من غير ارادة ومنها قوة كذلك مع ارادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاول يسمى طبيعة بحسب هذا
الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندها كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد
فيه قوة مباشرة لفعل الحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة
اخرى فوقها كنفس او عقل او تكون واذا كانت فوقها احدث هذه معها ضربا من الاتحاد او لم يكن والثانية يسمى نفسا فلكيا
كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة
تسمى نفسا حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعل بلا ارادة
فتعم النفس النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل
في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو
عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل عليه ان يلتمس اثباتها عن صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف

تحقيق

تحقيق ماهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلفة شانه كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا فالطبيعي حكمه في هذه
المسئلة وامثالها حكم المحل القابل والرجل الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حددنا الطبيعة بانها مبدء اول لحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا الحد موروث من الامام الاول لتعليم الفلسفة وشرحه كما وجدنا في الشفاء ان معنى
قولنا مبدء اول للحركة اي مبدء فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى الفاعل
في استعمال الطبيعيين وفي الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تاثيره زمانيا وعلى التدريج ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب
ان يكون في كل شيء مبدء للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء لكل امر ذاتي
يكون للشيء من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او نحو اخر ومعنى قوله اول اي
مباشر قريب لا واسطة بينه وبين محركه يعني ان يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة
حتى ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية (لبه)
الارادية التي تكون للحيوانات دون ما تكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما اوضحناه سابقا من ان مباشر كل حركة هو
الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة يستحيل
محركة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدثت الاعياء عند تكليف النفس اياها
غير مقتضاها ولا التجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة با
لنوع ووحدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس وتحريكاتها الاينية والكمية والكيفية ثم
العجب منه انه يجوز مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي يجوزه على طور غير الطور
الذي نحن عليه لان القوى النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية او انفعالية وعندنا جواهر صورية وقوله هو فيه
ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر بالقياس الى
المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة
التي لاجل قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك ما يتحرك عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين
احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض
مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات
للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو
طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكن لانه متعالج فانه من حيث هو متعالج شيء ومن حيث هو معالج شيء لانه بالحيثية الاولى
صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له مريض **تبصرة** قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين الاولين ان يستقصي هذا
التحديد وتوخى بعد استقصاره ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على
نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد في حدها فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما
وهي مبدء لكذا وكذا والذي على الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردي فاسد غير محتاج اليه لا الى
بدله فقال اما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالاوائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي
القوة الفاعلية واذا حدت حدت بانها مبدء الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الا مبدء تحريك يكون في الشيء
وليس معنى السريان الا الكون في الشيء فان المحل اذا كان امرا منقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا منقسما ساريا فيه وليس
معنى التخليق والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والاشكال الا داخلا في التسكين فيكون هذا
الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك يخلل هذا الرسم بزعمه انه اذا قال قوة
فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما فعل فان القوة مفهومها هو مبدء التحريك والتسكين لا غير فالقوة لا رسم لها الا من
جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدء الافاعيلها الذاتية من حركة وغيرها ليس على سبيل
ان يكون من الصفات العارضة لذاتها بعد ذاتها كالضاحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها وجودها مبدء

لكذا وكذا شي واحد بلا تغاير فالمذكور في تعريفه لذلك كما يفهم من كلام الشيخ انها احد بحسب مفهوم الاسم ورسم بحسب الحقيقة والذات
وكذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها
لا يقتضي تغاير نحو الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شي واحد جسماني يترتب عليه بها الافعال
والآثار الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرهما سواء كانت متحصلة القوام بجوهر نفسها او لا وسيأتي لهذا شرح
فصل في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان
لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه
وثباته وصورته هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض التي اذا تصورت مادته بصورته
وتمت نوعيته لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشي هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان الطبيعة
هي الصورة بعينها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة واذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء
مثلا قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وذلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو المبدء
لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتاثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه
المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك وبالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة
كشي من الصورة ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كان
لا بد لها في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية
فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت الماهية
الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور
حكمتنا المشرقية وامور متزلزلة كما يظهر على من تامل وتدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشي هي ماهيته التي بها هو ما هو
ومادته هي المعنى الحامل لماهيته كلام صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره اصل يبتني عليه كثير من مقاصدنا
سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي متقوم نوعها ومحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس
الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد العاقل
بالمعقول ومنها جواز حركة الاشتداد في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشي هي بعينها صورته كالبسائط وربما لم يكن كالمركبات
فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسائط عنى به العناصر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان الفلك لا
طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها الميل فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك وكذا الكواكب
لها طبيعة خامسة واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي نفسه وهي بالعدد غير
طبيعته وكانه اراد هيهنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته وانت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان
بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادي حركات النمو والارادة فالحق انها عين الصورة
الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها معنى ومفهوما وقوله فالطبيعة كشي من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله
وكان تلك القوة جزء من صورتها يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها
الصورة النوعية التي للمركب فتلك الصورة مع تاحدها يتضمن مع تلك القوة من كونها مبدء قريبا للحركات والاستحالات
الناشية عما هي فيه بالذات لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها
بشرط لا شي اخر وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو ان هذه القوة توجد في مادة المركب
من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شي والفصل محمول على المركب
ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان
صورة الشي التي هي مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله
وكان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد الى اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا

الاجتماع

الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لسائر ما في
هو ان صورة كل نوع ومركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدء لسائر قواه على ترتيب نظام كانها تجمع الكل في واحد لكونها
مرتبطا بواحد على وجه التناسب في الترتيب لترتيب يجعل الكثير شبيها بالواحد واما الذي ينتهي اليه النظر العميق ان الصورة كالصورة
الانسانية مثلا وهي نفسه الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف
وكذا الكلام في كل صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدء فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم ان
لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى يبري عن
المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة حاجة واستكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث التلازم بين المادة
والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلي يتصل به ضربا من الاتصال
وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وهيئاتها المسماة بالمشخصات وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من
جهة تاخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الحال في كل صورة ومادة حتى
النفس والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواه من حيث اتصالها بالمبدء الفعال على نحو الشركة دون الاستقلال الا بعد تمام
الاتصال وح يستغني عن البدن كل الاستغناء وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدء ومن
جهة قصورها ونقصها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ومنه يستفاد نسبته الى النفس
كما اومانا اليه اما البسائط كالفلك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شي واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات
بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد
من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية
ضربا من الاتحاد وهذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجدد الحركة كما سبق واما نسبتها الى المادة
فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبته الى الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع
من غير تخلل جعل مستانف بينهما واما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التبعية والاعداد وايضا من
الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهره الذي بعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي وانتصاب القامة وحسن
الشكل والخلقة وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الخلق بالضم وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ ربما
ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان يكون في مادة فان منبعها من الصورة ومبدئها وستجد اعراضا تتبع الصورة ويتبعه
منها او يعرض لها بوجه اخر لا يحتاج لها الى مشاركة المادة وذلك اذا حققت ذلك في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة
وهي منبعها ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شان المادة الا القبول والانفعال فلا فرق
بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبتها الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور
قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذا الاعراض التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها
بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض الناشئة منها ولما كانت تلك الصور العالية الشريفة
حيثما وجدت معها في المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين المادة المتوسطة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك
المادة اعراض متفاوتة القرب والبعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه في بعضها انها تابعة للصورة وبعضها انها
تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فاعلى الصور ما لا مادة له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة
كالعقول القادسة فكذا اعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها
شوب تغير والارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها الى السافل وبعدها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق ما
من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية ونحوها وكذا اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات
المتجددة وبعدها ما بين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد شديدة النزول اليها على طبقات متفاوتة في النزول وغايتها
في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبايع الاسطقسية والمعدنية

بل هيئة متقومة للمادة من تلك الحيثية

بحقيقته

[illegible]

فانها ذات اجزاء متشابهة كاجزاء الجسم وارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها
بقي من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعني النفس النباتية بعينه فاذا قلع بعض النبات ويبقى كله ولها اشياء كالفروع اذا انقطعت
لم يفسد صورة الكل مادام الاصل باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع
درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بتخصصه بقاء تشخصيا وبالجملة فقد وضح غاية
الوضوح ان قوام كل مركب نوعي طبيعي بصورته او ماهو كالصورة اقوى واكثر من قوامه بمادته او ماهو كالمادة حتى يصح ان يقال طبيعة
الشيء هي صورته وما اشد تحاذر راى طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين
بحجة واهية هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا عفن فصل قصا بحيث يفرع غصنا وينبت فرع سرير
وليس كذلك بل يرجع الى الطبيعة الخشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه راى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظة انها في
كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون
منعدما عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يحصل به الشيء هو ما هو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة
فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت وانما افادت قوة وجود الشيء لا غير الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت
كان للبيت وجود بالقوة واما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات
وما يجري مجريها فالحاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها التشخصي وضعفها لا لاجل اصل حقيقتها النوعية وسيظهر
لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقدار
مجرد عن هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة والوجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة
ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها نصب ولا فيها لغوب واعلم ان ههنا الفاظا مشتقة يستعملها
اهل العلم من الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي اما الطبيعة فقد يستعمل
على معان متقاربة الماخذ عندنا والحق ما يذكر منها ثلثة فمن الطبيعة للمبدأ الذي قد عرفتها اعني ما به تلك الحركة والاستحالات
ومقابلاتها وبقى لما يتقوم به جوهر كل شيء وهو طبيعته لحقيقته وذاته واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة وذلك اما
ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالاول هو المنسوب بالطبيعة او الذي الطبيعة كالجزء من الصورة واما الثاني فالاثار و
الحركات وغيرها من المكان والزمان وما يجانسه واما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك
بطباعه والساكن بطباعه واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود
الثاني كالانواع الطبيعية واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية
او لا لما كالاعراض اللازمة والحادثة واما ما يجري المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها
لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ما كان عنها لنفسها بسبب قابل فعلها وهو المادة فان الراس المسفط
والاصبع الزائدة ليس جاريا مجرى الطبيعي ولكنه بالطبع وبالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال
المادة بحسب كمية او كيفية تقبل ذلك **حكمة مشرقية** اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة
الخاصة بشخص شخص والثانية هي التي توجد مفارقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه التشخصات نسبة الفاعل الى فعله
ونسبة الاصل الى فروعه والكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوجود
الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عينها في الوجود وغيرها بحسب التصور عند التحليل واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة
مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المختلفة التي
في القوابل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف
الذاتي بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى الا في ذات المبدأ فانه من المحال ان يكون
في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه فايض لكنه لم يصل ولا له وجود في الاشياء متحد بلا اختلاف
بل طبيعة كل شيء اخر شيء بالنوع او بالعدد انتهى اقول قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية

كل شيء ٤

صورة

صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا تبعد
ذكره والعجب ان الشيخ معترف بان الطبايع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي ربما كانت كلية
بحسب نوع وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان وانما قائمة الا في التصور لا وجود الا للجزئي اما احدهما
فهو ما تفعله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما تفعله من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ
النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقل في الاعيان فاي معنى لاستحفاظه في هذا العالم من جهة
نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من ابطل الغاية في اشخاص الكائنات التي لا يبقى
حيث لا ينتهي الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية
الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا
في الواحد المشار اليه لان كل كاين فاسد فاستبقي بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة التامة
لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص غرضا على المعنى الضروري اقول ومن تامل في كلامه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والاخر ان الغاية
والغرض الاصلي في فعل المبدأ الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه
لحكم بالاضطراب والحيرة فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والغرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى
من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع **فصل** في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية
او جزئية ليس الا الخير والصلاح لا الشر والفساد قال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة
الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها التخلص
النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار
وليكون لقوم اخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للاخرين مكان ولا قوة وفي قوة
المادة فضل للاخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود وليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة
الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضي ان تكتسي كل مادة ما تستعد لها من الصور ولا تعطل فاذا
فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع في
كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بعينه تمام وثانيها ان مثل الموت والفساد وما يجري مجراهما
غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها ومحركاتها الجوهرية
التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا استكملت الطبيعة الجزئية من طرفيها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى لطرو الزوال
على نشاتها الاولى لطرو ان نشاتها الاخرى قبل انها فسدت او ماتت وليس الفساد ولا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل
القصد بل بالعرض على سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعة من ايصال النفس الى السعادة الاخروية
مختص بنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد يلحقهما ايضا من جهة الطبيعة
ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في مبحث المعاد حسبما ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تحصل
الا للجماعة من النفوس الانسانية هي اقل عددا من البواقي والذي يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية لا بد وان يكون عاما
او اكثريا كما مر في مبحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء
ولا يكون الشقي الا النادر منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف
عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عروض الموت ليست مقصورة على البلوغ الى السعادة وان
السعادة العقلية غير مطلق الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها وجود اخر اشد واكد من هذا
الوجود وتاكد الوجود لا ينافي الشقاوة والنكال كما سيتبين في علم المعاد **فصل** في موضوع العلم الطبيعي ومباديه
قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال

الكلية مع

الموجود بما هو موجود وعوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا معينا رياضيا او عدديا او نوعا واقعا في التغير كالعلمين الاخيرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا وتسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات صادرة عنها ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا يخ اما ان تكون لكافتها او منها ما يشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور معينها انية واما المبادي التي تخص جزئيا جزئيا من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثباتها انية ولمية معا ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يبتدأ في السلوك بما هو اعم وينتهي الى ما هو اخص وهذا في مبادي القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف ماهية الانسان بحده وحقيقته تعرف جنسه وهو جزء من المبادي اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن ارتاضت نفسه بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادي الوجود ايضا كالفاعل والغاية اقدم تعرفا في ذاتها من معلولاتها وكانا قد اوضحنا هنا فيما قبل وبالجملة المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي مطابقا للسلوك الوجودي نازلا من الاعلى الى الاسفل ومن الاعم الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان ياخذ اولا من مبادي الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي وبعده المعنى الجنسي فان المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان توجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل ان توجد جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهي الى الحقيقة خاصة جامعة لكل كمال الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية بالمعنى الذي حققناه فهو اولا وبالذات وجود ما هو اعلى واشرف منها في الحيطة والجمعية ثم ما يليه على وجه التبعية واللزوم وهكذا الى ان ينتهي في النزول الى الجسمية والهيولى فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الا نحو من الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة والضعف والحيطة والقصور وليس مقصودها كما زعمه بعض ماهية كلية نوعية كانت او غيرها اذ الماهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما المجعول والغاية في القصد من مبدا كان هو الوجود لكن الوجودات قد تشترك في معنى نوعي وجنسي او غيرهما للعقل ان يتصورها ويتوسل بمن تعرف بعضها الى تعرف الاخر ولاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان اول ما الذي يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي الى معنى محصل كامل نوعي ولذلك الناس كلهم كالمشتركين في معرفة العموميات واوائل المفهومات التي لا كمال يعتد به فيها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي الى النوعيات امعانا في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء الى ان يشاهدوا بعين عقولهم صورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال وهو النتيجة الكبرى من معرفة المعاني العامة والخاصة ولما قبل المعرفة بهذه المشاهدة وهذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والخصوصات بعد ذلك وربما وقف بعضهم في المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها المعاني الفصلية كالنامي حتى يعرف معنى النبات او حصل الجسم النامي ووقف عليه دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان فاذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البحثي وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة واما معرفة الطبايع الجزئية فليس يبالي العقل بما يفوته من معرفتها لان وجودها كمال للموضوع الجسماني وليس كمالا للموضوع العقلي

فصل في تعديد المبادي التي للطبيعيين ان ياخذوها على سبيل المصادرة والوضع اعلم ان للاشياء الطبيعية مباد واسباب سنشير اليها اما ماهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقيق ماهيته واما معنى الحركة والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي فالجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من ماهية الموضوع للعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن او فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادي فالمبادي التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدهما المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استعداد محض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى اخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على زوايا قوائم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة بحيث يبقى مع احاد التشكلات التكميات وكل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التي للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادي الجسم التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام ذوات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهرا اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شانها ان يقبلها مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شان طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة ذهنية غير متحصلة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شان طبيعة شخصية لها هي بصفة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبقت الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصها وجودها فذاتها خالية عن الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لما بعدها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والفقر كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور ويكون الصورة في الحقيقة كمال الجوهر المادي لوجود شيء جوهري اخر بالفعل بعدما كان بالقوة فاذن ينبغي ان يضع الطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين احدهما هيولى والاخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاصناف الجسمية كالابيض والماشي والضاحك وليوضع ان الهيولى الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجرمية بل كل هيولى بما هي هيولى لا تتجرد عن الصورة التي يقومها قائمة بنفسها ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان تتجدد لها انما هو مع صورة اخرى تنوب عنها وتقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى ليست لولا ان تقوم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة يحفظ وحدتها الذاتية باي تحصل جاء من الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مباينة الوجود والشخص هو الشخص الاول بل يعتد وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي ولاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية التعليمية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد ويكون تلك الحقيقة باقية بالعدد وان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزءا ماديا لحقيقة معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان في جواز تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالتشخص ما دامت صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد فهذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مباد ايضا فاعلية وغائية والفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها فقوم المادة بالصورة وجودا وقوم منها المركب تفعل صورته في مادته وفي ذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها ما طبعت هذه الصور في المواد والكلام ههنا لما كان في المبادي المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة

فهيهنا هي الغاية المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه هيهنا يعقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اولا
يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شئ كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الاصل
الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها بانها الغاية التي تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما
تعلمه في موضعه هذا النحو والنحو الاخر ان يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية
للامور الجزئية والغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية انتهى فيبحث اما اولا فلان الذي ذكره اولا في تبيين
الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر الاول من المبدء الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية المشتركة ثم صور الكمالية النوعية
بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجنسية كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى الصور مقوم للذي
يجري مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية لم يكن الصور صورا بل كانت اعراضا
لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون لحس الغايات
لانه يلزم ان يكون غاية للجسمية اولا ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل
القوة والفعل بان ما بالفعل دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا ابطل في موضع اخر منها في فصل تكون الا
كون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتسب سائر الصور واما رابعا فلان الذي ينبغي
ان يوضع للطبيعي من احوال المبادي يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علمه فعلى هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره
ثانيا لا يجوز ايضا ان يكون من المبادي التي يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية
المشتركة على نحو اخر غيرهما وان كان قريبا من النحو الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك هو الذي يستفاد منه وجود
جميع الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهي اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية
بوسط او بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان
مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا
القياس في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة
بالاجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع
المعدنية ثم الاسطقسات ثم الصور العنصرية ثم المادة المشتركة والعائد اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة
الرجوع الصعودي على العكس من الترتيب الاول الصدوري النزولي فيبتدء الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية
الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما بعدها والفرق بين وجودي النظيرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لا يناسب هذا الموضع
وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات واما انه واحد الذات
او كثير واجب او ممكن فمما يبين في موضع اخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يصغه ويتسلم واما ان
المبادي المشتركة في الاجسام الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه ان يصغه وهو مبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث
وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدء فان كون الشئ متغيرا تغيرا طبيعيا اولا وان يصير بصدد
الاستكمال كمالا ذاتيا او عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا او
حادثا غير المفهوم من كليهما جميعا لابد وان يكون فيه شئ ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة
فوجدت ومعلوم انه لابد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة
وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات
الاشياء معلوم لاكثر الناظرين واما نحن بفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد
بعد المعلم ومن بعده وحذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل
منها بالوجود فعلى هذا يجب ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكائنات فان العدم شرط في كون الشئ متغيرا
واذا كان التغير في جوهر الشئ وقوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته

يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبدء بمعنى انه لابد منه في وجود الشئ ولو توقف في اطلاق اللفظ وقيل المبدء
هو الذي لابد من وجوده في وجود شئ فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبدء المحتاج اليه فالعدم لابد منه
في تحديد المتغير المستكمل وكذا لابد من اخذ الصورة فيه على ان هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كانه عدم
شئ مع تهيؤ واستعداد في مادة معينة فان الانسان لا يتكون عن كل لا انسانية بل لا انسانية في قابل الانسانية لكن الكون انما هو عن
الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة وقد يقال ان الشئ كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير
كان عن الخشب وكان عن اللاسرير واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفي كثير منها لا يصح ودائما
يقال كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها
فناء الصورة الاولى وحالة وجودية لها فالاول كالنطفة اذا تكون منها انسان حيث تزول عنها صورة النطفة والثاني الخشب
اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشبية مطلقا لكنه منخلع عن صورة ما وتشكل ما بالنحت والنجر وبعضها
ليس فيه استكمال بصورة تقتضي وجودها زوال الشئ من الهيولى كالانسان اذا صار كاتبا فان الانسانية باقية فيه بذاتها
وصفاتها الوجودية فهي اضرب الاول من الموضوعات والهيولىات يقال فيها عن بمعنى بعد وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظة عن
او لفظة من كان على معنى اخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء
والذي لابد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشئ من صورة الى صورة كمالية فان الصورة
الاولى وان زالت من وجودها الناقص لكنها ما اشتدت واستكملت فهي كانها باقية من حيث السنخ والذات فيجوز استعمال
لفظة من وعن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجري هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فيقع فيه
الاعتباران بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست
عندنا من الغايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات التابعة للاستكمالات فيجوز
عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والعبث ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها
بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر قال الشيخ وهذا شئ لست افهمه انتهى قد مر الكلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذا
الدعوى واذا اريد من الهيولى مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية بقواها الحسية المستكملة بالنفوس
بل يشمل العقل الهيولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات التشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثير
اشكال

فصل في كيفية كون هذه المبادي المقارنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولى فالمشهور من راي
الفلاسفة انه لا يوجد هيولى مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد ومنها ما
ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولى مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة
تقبل صورة ما لا يفسد في طباعها ولا كون هيولانى فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركة لمثل الاجسام الكائنة
الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذي ذكروه من الفرق بين بعض
الاجسام مبدعة وبعضها كائنة فاسدة فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر
الموضوع للصورة المبدعة والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصورة في نفسها بحيث
يكون لها ضد فيفسد وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يقوي
هذا الظن ان الهيولى في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والا لكانت مركبة من قوة وفعلية وتمام
وصورة فلا تخصص لها الا بالصور ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث
العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية
بل عقلية واما المبدء الصوري المشترك فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من
الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب ان الشيخ لم يجوز كون الهيولى واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول
ما يحصل به الهيولى عنده هو الصورة الامتدادية الجرمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه

فكيف لو يصير اختلافهما موجباً لاختلاف الجسمية وقد صار موجباً لاختلاف الجسمانيات مبطلاً لاشتراكهما للكل على ان الجسم ضعيف
الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها
من الاسباب فالحق ان المبدأ الصوري المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد و
اتصال وانفصال بل الانسب الصورة في ان يكون مبدأ صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث اخذوا العالم
كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الافلاك الاعظم جسما
واحدا مشتملا على جميع السموات المتحركة بالحركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الابعاض بالنوع اذا وقع فيها ترتيب نظام بين الاشرف
والاخس والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام
مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان يدام الاقتران بالهيولى ولا يكون ولا يفسد بل متعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما
سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهيولى بنافي كونه ابداعي الوجود غير كائن ولا فاسد فان الهيولى عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء
وامكانه الاستعدادي ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوب القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك
الشيء صورة محضة اذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا
يكون ابداعيا واما الذي قررناه من الصورة ان يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان احديهما عقلية حاصلة
بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهيولى والكون والفساد للنفس الفلكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة
ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز
ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحوين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شانه ان يكون وهو
معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان
المبادي الثلاثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا
المفهوم الكلي المشترك يدوم لا يكون ولا يفسد على نحو ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول
قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها بخالط عدمها ويتشابك فيها الوجود والعدم وان لكل منها
حظا من الوجود ولوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر ووجود ذلك الجزء عدمه وكذا كون كل جزء هو فساد
الاخر وفساده وبالجملة الكل كما ان له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
المكاني للجوهر المقداري المسمى بالقار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني ونسبة وجود الكل الى
عدم الكل مقيسين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلتا الحيثيتين فاذن لو كان لمجموع
العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الاول ايضا وان كان ذلك
العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا تحصى ثم قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون ايضا بالعرض ومن الفساد ايضا بالعرض فكونه ان
يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة فلا يكون ثم العدم موجودا ولهذا العدم عدم
بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار
وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض
انما يجري في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقرة الذات كالحركة
والزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء
كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق
عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساده الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته
فساد الجزء السابق ولاجل ذلك يعد العدم من المبادي لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متجددة
الوجود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعدام متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل
وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم

كون الآخر

موضح

على هوية

على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدريج في الوجود لا يحصل الا بالتدريج في العدم
فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقهما عليها بما هي
عدم ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادي الثلاثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد
كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة
التشكيك كدلالة الوجود والمبدأ وذلك لان تحت كل منها امور شتى يختلف في معنى تلك المبدأية بالتقدم والتاخر والاشد والاضعف
الاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر فقد يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بعيدا
وقد يكون قريبا وكذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء
كان جوهرا او عرضا وجميع ما يقال انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه في التقدم والتاخر والشدة والضعف مقيس
الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر هيهنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا ويجب انها احد
جزئي الكائن الا انها مبدأ فاعلي وان جاز ان يكون مبدأ فاعليا للجزء الاخر ولهيئاته وحركاته ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا
اشتغال له بالمبدأ الفاعلي والغائي المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان كان يبحث عن افراد
كل منهما واما الفاعل المشترك او الغاية المشتركة بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي بحث عنهما **فصل**
في ان اي العلل ينبغي ان يكون له مطلبا واهتماما للطبيعيين لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرر هويته
لما علمت من انه بها يكون الشيء هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام
بتحقق وجود ذلك الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا بين
في علم البرهان ان مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما اشرف منه اولا واعلى رتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود
المعلول كما ان الصورة تمام هيئته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كما له فبالصورة فقط لا يتم وجود الشيء ما لم يكن
معه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاة المواد دون الصورة والطالبين لكلا بد
دون الارواح وان كانت تلك المواد صور المواد هي اخس منها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة
رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا تنضبط وربما
ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني لو تفطنوا
لعلموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة قال وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقاس
بين الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية في ان مستنبط الحديد وكده محصل الحديد والغواص وكده تحصيل الدر وعليهما
من صورتهما والذي يظهر لنا فساد هذا الراي افاده ايانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية وتوعياتها التي هي صورها ومما فضح
صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كانه امر
بالقوة ثم من اي الطرق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجر اذهاننا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف
على الهيولى الغير المصورة ودام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط
الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتسب علمها بالحفر والتذويب ويعقل
ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصنائع اخرى وبالجملة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما
هو صورة لا بما هو مادة ثم قال وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة فاستخفوا بالمادة اصلا و
قالوا انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن
الالتفات الى المادة الا على سبيل تبرع فيما لا يعنيه قال وهؤلاء مسرفون في جهة اطراح الصورة فقد يقفوا بان يجهلوا
المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة ساعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة واذا كان علم التام الحقيقي
هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت ماهية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة ثم قال
ولا مادة اعم اشتراكا فيه او ابعد عن الصورة من المادة الاولى وفي علمنا بطبيعتها او انها بالقوة كل شيء يكتسب لنا بان الصورة

المادة له

التي في مثل هذه المادة اما واجب في الحالة او الحالة اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به بل الطبيعي مفتقر في براهينه ومحتاج في استتمام بحثه
الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هويته الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة مكتسبة
العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يتم العلم بجوهر الشيء اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك
في اطراح الصورة بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوة وان الذي ذكره الشيخ من افتقار ماهية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فان ماهية
الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان ماهية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة
الى مادة مشتركة او معينة هي بحسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهية
الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحوا من الحصول مجردا عن المواد
ولواحقها فمن اطرح المادة في تحصيل العلم بماهية كل من الانواع الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الحادثة
فلم يبعد عن الصواب كثير بعد ذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوبة في العلوم الحقيقية لان مطالبها يجب ان يكون ثابتة
غير متغيرة نعم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص الطبيعة نوعية على الوجه الكلي كان من المطالب يكون البحث حريا بان يكون جامعا
لطرفي المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان لا مادة اعم اشتراكا منها وابعد عن الصورة من الهيولى الاولى في علمنا كذا
وكذا لا يلزم ذلك ان يكون اصح على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها
واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك قد يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي
مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء
فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها البحث يجب
ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي ركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات
الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال النوع لاحد من الناس معرفة شيء
من انواع الاجسام في الكمال الا لمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه كيف وكثير من الحكماء السابقين انكروا ان يكون لها
حقيقة والذي ينبغي بالبالغ في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة متقومة بالعدم والحدث والحركة
والكمال فهي لا محالة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته
وفعليته ومادته وصورته لان صورته صورة شيء تحرك نحوها واستكمل بها **فصل** في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي عن
مادته وصورته الحق عندنا مواخذا ما تفطن به بعض المتأخرين من اعلام بلد شيراز حرسها الله واهلها ان التركيب بينهما اتحادي
وبيان ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث
يكون بوحدته عين معان كثيرة لا يوجد تلك المعاني منها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لنقصه في الوجود مثال الاول الانسان
اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل منهما
ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات ومثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت
واما اعتباري كالحجر الموضوع بجنب الانسان واما طبيعي بالعرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم والثاني ان
يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا
صار حيوانا وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية والتركيب في هذا القسم لا بأس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا
ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا
المركب يجوز لبعض اجزائه ان ينفرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي [illegible] اللونية
لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقيته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسمية
اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم
نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث
الماهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل

هذا الواحد الطبيعي الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر لم يصر عينه لا ان
لهما وجودين في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكذبه او نظرا الى شيء آخر وهو ان يكون امر واحد له معنيان
جنسي وفصلي ثم انعدم ذلك الامر من حيث انه احدهما عينا وبقي من حيث انه عين الآخر فالنظر الاول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية
والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا او النطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع
او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في
الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء وبقي من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في
البسائط الخارجية لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يصح حمل
احدهما على الآخر باي اعتبار اخذت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على
الآخر بل هو هو او بين المجموع منهما هو هذا الواحد كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن بعده وحينئذ فيكون
عين المركب كذا الصورة يحمل عليه وكل منهما يحمل على الآخرى فالكل واحد لا محالة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها الا ان حلولها في مجموع الاجزاء
حلول السريان كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو جزء نار بالفعل يكون جسم
واحد نارا وياقوتا معا وهو ممتنع ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انفرض فيه وان كان في غاية الصغر [illegible] فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد
الثلثة لم يكن تركيب المواليد الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا من هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا
والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو
اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء والجزء انما هو امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كل واحد
منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعضد ذلك
ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي
بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها تصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بعينها ذلك الشيء ولذلك
حكموا بان الهيولى قوة محضة لكل شيء قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات ونظام الشرف والبراءة عن القوى مترتب
في صنفي المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى الاولى والتي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما ذكره
الشارح القديم في شرح [illegible] قوله لان الهيولى شيء بالقوة متى حصلت في الجسم وما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل ان الهيولى
شيء ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعد لها الان يكون بالفعل شيئا با
لصورة كيف لو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم كما لا يصح
تعريف السقف بانه ماهية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال
ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان
ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة البدن والبدن
مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة
معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو
المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول انا اجلس وآكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها بخصوصيتها
صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان العرض وجوده
لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحدا بنحو من الوجود ثبت ان النفس يكون عين البدن فاذا ثبت

انهما عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان يكون
عين البدن **اعضاء الانسان تفصيلا** احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وثانيها
ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث انهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل من العقل يحكم بعلية بعض منه لبعض ولا
حجر في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية ومعلولية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية
كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة الماهية
هذا باعتبار التجريد واحدهما محمول على الاخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن
اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه
والاخرى معا فاحد الجزئين ماخوذا بهذا الاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حمله
على الماهية وعلى الاخر يسمى جنسا او فصلا فان الجنس والمادة معنى واحد واذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا
يكون جزؤه غيره كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل
والصورة وثالثها كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد
بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه
ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية
وهي امر واحد اقول ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام ماهيته ولا في قوام
هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على الوجه الابهام فالصورة الفرسية
هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو وهذه
الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا قد لا يبقى عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها
اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة
للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان كثيرة يصدق عليه
وهو الجسم والنامي والمغتذي والحساس وغير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليست جسمية الفرس بالحقيقة هذا ا
المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد
غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر
مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب اولى مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس
موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان
الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان
الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها اجرام الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع تخالفها بالماهية وانها ليست
موجودة بالفعل مخالف لبديهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة
الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذي مقراطيس قال في الهيات الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما
ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافي ما حققه
الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه وثالثها ان التركيب الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان نفسه
التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما مستلزم لتجرد الجسم او لتجسم المجرد
اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة
وليس كذلك بل النفوس بما هي نفوس جسمانية البتة ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها تصير مجردة وهي بما هي صورة مجردة
ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شانه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من

افراده لما ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول
امر واحد كما مر ولو كان تركيب الانسان من النفس والبدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نفهم ضرورة
من ذاتنا المشار اليها بانا ونحوها انه معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك في المكان والجالس فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه انه مدرك اذ الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس في المكان وان كان المجموع
فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له
ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها
وهو ظ ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي با
لفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه
بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو سلم
ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا واما الذي الجاته بعض العلماء الدواني عن هذه الوجوه
فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو
النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها له والاطلاقات العرفية لا يقتنص منها الحقايق الا
ترى ان العرف يصف الباري تع بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع
مكابرة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفيه
من النامي والمتحيز والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظ فانا نجد من انفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات
بالحقيقة لا بالمجاز واما اجراء الصفات التشبيهية على الباري جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره
عن الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن
فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل تكفي
لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك
للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها ولعل شرط صدق المشتق على الشيء قيام مبدء الاشتقاق وعن الوجه الثالث
بانا لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انه سماء وارض
باي اعتبار اخذت لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزءا غير محمول انما يجري ويعتبر في معان تكون
موجودة بوجود واحد لا في الامور المتباينة الوجود ثم ما ثبت من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق
على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام هيهنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء بعينها
مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المنوعة للحيوان بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة
والجسمية المنفصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون متحدة معها بالتشخص كما ومانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق
المشتق على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل
بها على ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل بها اذ اكثرها اما مجازات واما ان يوضع فيها ما الحديد مبدء واما الثاني
فالبرهان حاكم بان مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء الا انه لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق وان كان مع اي اضافة فرضت له
تذكرة فيها تبصرة اعلم ان السيد السند سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله
ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى ان هذا الوجود الذي به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لامر اخر قابل للتحليل
العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لما ذكرت اي لتجسم المجرد او تجرد المجسم
لما عرفت من ان الصورة والمادة ليستا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من تركيبهما واحدا

احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسايط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا
مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للكليات ولان تلبسه
ببعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك الكليات من حيثية مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العري
والاباء والابراء عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر اخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض كما اذا مسخ
الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والتحيز
ويبقى فيه ادراك الكليات فح انقلب الى امر مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فخلفنا السؤال
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما هو شان ساير الصور لا جزءا تركيبيا
انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مرارا ان موجودا واحدا هو الصورة ووجودها بعينه
وجود ما هو المادة بمعنى ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار
التجريد عن الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور
بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد وهي المتغذي والنامي والمولد فجميع هذه
المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن لا مطلقا الا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا هو جنس صادق على النبات
وان اخذ مقيدا بعدم شيء اخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة الى التحليل انما
هي بحسب ضعف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد
الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول للجنس في هذا
الحيوان جنسا بالفعل بل له ان يقول ليس جنسا محضا بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساسا بالفعل بل له ان يقول ليس حساسا
محضا فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن
لما كان بين المعاني السابقة وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمتناقضات لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الاشكال
المذكور ودفعه بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني
ادراك المعقول بالفعل الا بعد ان ينسلخ عنه هذا الوجود المادي وعن كثير من الغواشي والقشور حتى ينتهي الى وجود اخر وينقلب
الجوهر مفارقا اخيرا وذلك بان تصير بنفسه عقلا والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل

فصل في حل شكوك توهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور بما اوردها صاحب التجريد في حاشيته على معاصره وان
كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما دابناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في البسايط فان العقل يحللها الى جنس وهو
اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكر لكان لتلك
الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة
لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس ما نخيله
من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ماسوى الواجب
ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق بين البسيط وبين ما سمي مركبا الذي توهمه
من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي والمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي كالانسان مثلا موجودات
كثيرة حسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة باي اعتبار اخذ موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل
ان يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم وحدة بحسب
الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي اومانا اليه من ان معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد
على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة

بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل لها وجود اخر افضل واتم من ذلك الوجود بحيث يصدق عليه جميع المعاني الحاصلة
على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى اخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها ولكنه
المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بتخصصها هي المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفصلي
كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مهية ونوعا وكذا المعنى الفصلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي تكون له الصورة العقلية
وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة وصورة
معناها ان ليس لها مادة جسمانية خارجية لا انه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة الماهية
الى الوجود نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على
المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لان مادة الشيء هي ما لا بد منه بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته
هي تمام حقيقته ثم قال ان ما تخيله من بقاء صور العناصر في المركبات يخالف لما اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من حلول
الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة
الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون
الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح
سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض دون العمق اقول اولا المنع مع البرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان
بقاء صور العناصر على ثبوتها بتقدير غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها الا ان المادة اسم
الصورة ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى او لا في مادة لكان ياقوتا على ما سنبين في مبحث المزاج وزيادة
تبيين ان شيئا من العناصر غير موجودة بصورها في هذه الانواع الطبيعية والتديد على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها
في الياقوت لا مدخلية لها في المهية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب
التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتتحرك بالارادة وتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل فيجب ان يكون
او لا لهذه الاجسام خصوصية جسمية لاجزائها فان ما ليست لها خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء و
طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء
العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام ليست لكل
لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى كلامه ثم قال العلامة
الدواني ان ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراده من اتحاد الهيولى
والصورة بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة بل نقول مراده من اتحادهما بالذات ان
الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العسكر والعشرة ولذلك ما بينا ان منهما ذات واحدة
وكذلك ما نقل عن الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا تخصصت بحلول الصورة المائية مثلا صارت معه بالعرض كما ان
الجسم اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي بينهما كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها من اتحاد عرضي ولا يبعد في ذلك
ان يحصل بينهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا ان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من
جهة كونهما جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب الذي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعي ان
لها نحوا من الوجود بحسبه يكون عين الصورة وذلك الوجود هو بعينه وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود اخر في العقل مجردا
عن المادة واما الذي ذكره ثانيا من ان الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية الرداءة فان كون الوحدة
حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك الشيء بوجوده الذاتي عين اشياء كثيرة فيكون وحدتها وحدة بالفعل وكثرتها بالقوة
وهذا هو المطابق بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف
من وجهين احدهما انه مناف لما اعترف به سابقا من ان الوحدة العارضة لهما حقيقية لانهما متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية
كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة

والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان لا اتحاد بين الجسم مطلقا والماء اتحاد بالعرض
والماء ماء بصورته ويقول لا اتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذا المادة
والصورة اذ الحق انهما متحدان ولعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله والفصل خاصة
للجنس ولم يفرقوا بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل
بعينه وجود الجنس الذي يحصله وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا
خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها
ماهية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم بما هو هو بها هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها
للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته
انسانا ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية
الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده
ثم لو كانت الصورة تمام ماهيته وهو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يتفوه
به عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب السؤال عنه بما هو وصح بكون ماخوذا مطلقا البصدق عليه
فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول ان الظان ان الباء في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى
السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل ماهية الشيء هي التي بها هو هو اي ليست هويته بسبب شيء اخر وكذا اذا قيل صورة
جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف
الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم
الفصل وطبيعته ومفهوم الماهية ومصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف
فصل الشيء بماهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان
اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية بل لا حد للفصل بناء على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي تحد
بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والماهية خارجة عن الوجود حدا ومفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء
هي تمام ماهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكر
واما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى اخره فان الانسان مثلا تمام ماهية الحيوان وغير
واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين الماهية والوجود الا ترى ان وجود كل شيء تمام ماهيته
وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه
وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته
وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء
الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته
فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا
الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود ماهيته **تبصرة** واعلم ان التعويل والاعتماد منا في هذا المطلب
الذي من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا ان قولهم اذا وافق توقع للشائب زيادة اطمئنان
على ان طبيعة الانام مثار الخلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ
واترابه كان مذعنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قواعد مخالفة للمشهور منها كون الوجود في كل شيء
موجودا ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والضعف ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته ومنها ان المادة
التي هي بعينها جهة ضعف في الوجود وصورته هي شدة وجوده ومنها تجويز ان بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة
جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين ماهيات كثيرة فقد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة
التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي نقلنا من كلمات الشيخ وغيره كبعض الشارحين للاشارات مما اجرى الله
به الحق على لسانهم والغرض مما نقله كسر سورة انكار المنكرين وتسكين استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره
وهو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزآن موجودان بالفعل بوصف الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه
ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته ليس هو والذي
يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما
يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الهيئة في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات
وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيها واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما
الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو
مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والماهية هي نفس هذا
التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع اخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة
فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر
ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد
منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم
بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها
لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء لشيء في قوة
هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى اخر
ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله اقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة وبمغايرة الماهية
للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان يرتق الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة
مادة والصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير الماهية هي الصورة
بحسب وجودها الكوني الخارجي وقد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي مركبة من القوة والفعل والكون والفساد وحيث حكم
بانها عين الماهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الاستقلالي العقلي **فصل** في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا
وتعديلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة
مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون مدركا للكليات الا بعد الموت
وايضا كيف يتصور استحالة المادي الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استحالات البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد
حاصلا بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان اثار النطفة لا توجد في الغذاء واثار العلقة لا توجد في النطفة واثار البدن
لا توجد في العلقة انتهى اقول ما دل برهان على ان افراد البشر في ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها
العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة تقييد بوضع وتحيز بل كان الماهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل
من شأنها ان تجرد عن المواد وتنتزع عنها الغواشي بتعمل وتجريد ونزع كان القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من
شأنها ان تنتزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة اي مدركة للكليات بالفعل وقد اقمنا البرهان على ان
العاقل يتحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجودها وجودا كليا بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك و
المدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اسخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية الغريبة النشأة من نشأة الجماد والنبات كالجنين
تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد
الموت اقول الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك للمعقول لكن التعقل التام
للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى وحدة

النفس ليست كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن شأن
البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم
الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبيه ما كانت النفس ولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته
ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها
واما انكارها الاستحالة المادي الى المجرد فبناه على نفي الاشتداد الجوهري وقد اثبتناه فيما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك
الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يثبت على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة
ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
اذ النفس اول عقل هيولاني ثم تصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر النفساني ثم قال الامام ان التركيب الحقيقي بين
المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر
لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي في اجزاء الياقوت بل من الاتحاد في الوجود
كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاستناد اي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالشريف
فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو
كان لكان نفسا لا عقلا على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى اقول
قد عرفت هذا التحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا احدية والا
لكان كل شيئين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف
نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردها وحدة حقيقية بين المتضايفين ونسبة الايجاد والتاثير اكد واقوى من نسبة التصرف والتحريك
ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع
هو ان يكون النسبة بين جزئيه المادي والصوري الاتحاد دون غيرها من النسب عدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه
بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير بل لان وجوده ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس
متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول كما بين النوع والعارض لم لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك و
التدبير يوجب ذلك مع ان النسبة الاولى اقوى واشد فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس
متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف قلنا لا نسلم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن
ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتفعل بها
فعلا غيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منهما
امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل واما الاختلاف المعنوي
بين اجزاء ماهية واحدة كاجناسه وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و
فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة
الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة و
صورة فهما بهذا الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد ينافي بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط
الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض من الفساد
والتمثيل بالسرير ان وقع من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس
بين الجزئين تخالف في الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس
بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس
والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجدي به اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية واضح
انه غير كاف في هذا الباب لكن يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة مقولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشأة التعلق ونشأة

المجرد وكذا اختلاف القوى فان درجات النفس واحدة وقل لي لعمر حبيبك اليست القوة اللمسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة
واين مقام احديهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس بحسب بعضها متصلة
بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الحيوان حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع
حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون
جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين
لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا بوجودين متعددين حتى لو التركيب في ان جاز ان
يكون لاحدهما او لكل منهما وجود اخر منحازا عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معهما
من حيث كونها مادة خارجية او عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلي للماهية والجزء غير محمول بل انما اتحادهما وصحة
حملها من حيثية اخرى وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات
عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقا من ان لها نحوا اخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة و
الجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس
اي ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجددا
وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلة
وسببا معدا لفيضان الصورة لكن من وجه اخر يكون تابعة للصورة مقتضية لها ومقتضي الشيء كيف يكون مفتقرا الى ذلك الشيء
فعلم ان الهيولى السابقة غير الهيولى اللاحقة ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا الا بها
بل بالصورة فعلم ان الصورة السابقة المقومة للهيولى غير اللاحقة المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا في غيرهما من المواد والصور وبهذا
يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق
من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف تكون باقية بعد زوال نفسه متحللا كما علمت من ان هذا
غير ذلك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور والعلم بالفرع والانبيق والحواس
ان المادة الكائنة فيها هذه الصور بهذا العلم غير المصورة بالصورة الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنوضح في بعض الفصول
الاتية الى تحقيق عدم بقاء العناصر في مبحث المزاج واعلم ان هذين النحريرين قد نزعا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا
المقام وبسطا الكلام فيه حتى دعى كل منهما الى صاحبه اي سهم كان في كنانة علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى درجة التنقيح ومنتهى
التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن فيه الا
بل نفي وجود المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهمل بل ابطل الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل
الفرق بين صيرورة الهيولى ماء وبين صيرورة الجسم ابيض لجعله الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك
لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر
بتكثر الماهيات والمعاني الكلية فلم يعقل هذا المعنى للاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده
لمفهوم الموجود المشتق الى هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تشتد وتضعف وتكمل وتنقص وتصور
المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود وكل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد
بين الشيئين لا بد منه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والماهية ولا حجر ولا ركاكة فيه كما
زعمه العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد يأبى ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية
على التعين الاطلاقي والهوية اللاهوتية وحكم بانه ركيك جدا لانه يوهم امرا غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه المناقشة في
التسمية والمضايقة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي للتعليميات

والطبيعيات قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير
ويقتضي سهولة السلوك من جهتها الى معرفة المعلولات الطبيعية فنقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا و

صورنا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر موكول تحقيقه الى العالم الالهي
واما تحقيق ماهيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضعا وتسليما فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفا[عل]
في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في آخر من حيث هو آخر وان المراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اي مادة كان والنفس
اذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وفي هذا
ايضا انما يتم على مذهبنا في النفس في كونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار الذهني
هذا التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيئ للحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يصلح المادة
بالاحالات والانضاجات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة وهي تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة ملا[صق]
والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان مثلا
يجب ان يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ما هو وانه واحد او كثير بعد ان يضع ان ههنا امرا
يعطي الصور وكل من المهيئ والمعطي مبدأ للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة
التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المهيئ فصورة جزئية اخس وجودا من التي اليها الحركة واما المعطي فصورة كلية اشرف
من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المشير الى المشوق فانه من جملة مبادي الحركة هو الذي يوله المشير او المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة
بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة ارادية فهو مبدأ المبدأ بل نقول ذلك المشير المؤثر به ربما
يكون مبدأ لصور نفسانية متخيلة متجددة كارادات مثالية يكون تلك الصور النفسانية المتجددة مبدأ قريبا للحركات بدنية
حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الارادية يشبه ان يكون هي التي في النفوس لا التي في الابدان ولو سميت هذه تسخيرية والتي في
النفوس ارادية لم يكن بعيدا وبالجملة المشير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا لو
كان متغيرا اولا واما المبدأ القابلي اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن
ذاتها ويجد لها خرج نسبة الملزوم الى لوازمها ولها نسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الابيض اعني
المركب من الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى بياضها ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل
وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيئات فذكر الشيخ انها لا تنفك الا على اقسام ثلاثة اما ان لا يكون احدهما ولا الاخر متقدما
سببا ولا متاخرا اي مسببا واما ان يكون المفتقرة في التقويم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده
ليس متعلقا بالمادة بل بعبارة اخرى ولكنه يلزمها اذا وجدت ان يقوم مادته ويحصلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة
لشيء ومتقومة لشيء آخر لكنه ربما كان ما يتقوم به لمفارقة لذاته وربما كان تقويمه بمخالطة من ذاته اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم
في هذا المقام بصريح الحق لو قال ان هذا المبدأ المقوم للمادة يكون تقويمها باسباب بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة
فلمثل هذا الامر وجهان وجود بان احدهما مفارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم
المادة بمقارنة ذاته وهو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يذعن ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا باحدهما تقوم
المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقويمها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا
من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة
فالقسم الاول واجب اضافة المعية والقسمان الاخيران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان
له مثال فمثل النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان اقول الحق في هذا المقام تثنية القسمة والاكتفاء بالقسمين
الاخيرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لاحدهما بالاخر واما الذي مثل به
من النسبة بين الهيولى الاولى والنفس وان كانت الهيولى مادة للنفس وان كانت بتوسط والنفس صورة مدبرة لها وصورة لصورتها فهي
متقومة بالنفس وللنفس مرتبة التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تنافي
حين تلحق بها من اشياء وتقدمها على اشياء وان لم يوجد الهيولى بالقياس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او بالمر[كب]

منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى الاخرى اضافة تعلقية ثم قال والمادة مع المتكون عنها
التي هي جزؤه من وجود انواع اخرى لاعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفي وحدها
في ان يكون هي الجزء المادي لما هو ذو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف آخر منها
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما بحسب الاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع
والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات للكائنات فانها لا تكفي نفس
اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض ويستقر للجملة
كيفية متشابهة تسمى مزاجا فيستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة
وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها الشيخ لا يكون لصورة واحدة الا مادة واحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة
فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية كاللبنات والاخشاب لصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة تصير مستعدة للصورة وهي حينئذ مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يصير له صورة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود
ولو مع التباعد واما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لفرط نقص صورتها لانفصالها للصورة على
المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات بعين مادتها المتكثرة وهي الوحدات قال
الشيخ فاذا اقسنا المادة الاولى الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول
الاجتماع والتركيب قد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة تقومها نوعا
ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المنتجة ويقال
صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا كان او عرضا وتفارق النوع
فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة احد المبادي بالقياس الى المركب منها
ومن المادة انها جزء له توجبه بالفعل مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل واما تقويمها الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة
الصورية فقد يكون بالقياس الى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة التي قد تامت دونها نوعا وهي طارئة عليها كصورة الشكل
للسرير والبياض بالقياس الى الجسم ابيض اقول جميع ما جعل المادة مقيسة اليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما
فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لماهية نوعية مركبة من تلك المادة ووصف الاجتماع مثلا او
التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منهما هو مهية المجتمع مثلا او مهية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة
صورة جوهرية وكذا جميع ما عده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود او
للقوام سواء كانت جواهر او اعراضا وسواء كانت بالقياس الى النوع او الصنف لان كلا منها يحصل بمادة ما من المواد نحوا من التحصيل
ويقوم للمركب الماخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين
الوجود فما قوي وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير
وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا
وكالهيولى وكالحركة والزمان فالصورة في امثال هذه الانواع تكون مغمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا
لغاية خسة الوجود وفي مقابلها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهي صور لا مادة
لها فكان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين الصورة واما الغاية فهي المعنى الذي
لاجله تحصيل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا
بالحقيقة والواقع **فصل** في تعيين المناسبات بين هذه المبادي لما علمت ان لماهية واحدة قد تكون انحاء من الوجود وانحاء
من النسب والاضافات فاعلم ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود

متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل
النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة توليها وامكانها فقد اجتمع في شيء
واحد اقسام العلل باسرها من غير استيجاب تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة
وان كانت بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة
سبب للفاعل وكيف لا دائما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية يحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض
فتقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت فيكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة
ثم اذا سئل لم تطلب الصحة فقيل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة
لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق
بين الماهية والوجود لعله ما يصحح كون الماهية سببا للشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود
شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فماهية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا الغاية هي الشبع
مثلا فلا بد ان يكون للشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاحد وجودي الشبع محرك لمحرك المادة لحصول وجوده الاخر لكونه
اكمل واوثق من ذلك الوجود فالغاية بحسب احد الوجودين جزء صوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس الفاعل علة للغاية
في كونها غاية بل لتحصيل وجودها النفسي سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها الحاصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون
لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون
كالعقل الفعال فانه كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المرتبط على استكمالها وعلم ان لكل من هذه العلل
الاربع مسببين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحدة منهما علية لشيئين لانهما
علة لصاحبهما بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء وعلة لشيء بعيدة فهما كانهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو
من العلية وقريبتان بنحو من العلية وهي التقويم وكذا للفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة
القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه
والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا
بعيدا للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي القريبة
من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزءاه ومن اختلف تقويم كل منهما للمركب بهذا الاعتبار يقال لهما العلة
المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات
الصنفية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية يحتاج الى محل فيكون علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو
صنف فيكون حاله ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية
التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة
علة للمركب بوجه وعلة لعلة له بوجه فكل منهما علة للاخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين
مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته
والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها
انما يجري في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتباره وحدتها بنحو من الوجود فلا يكن
من الخابطين **فصل** في كيفية دخول العلل في المباحث والانكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة
له بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها ماله بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون المادة والصورة كضرب من المفارقات
والاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة وبعضها ما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية
وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه
العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا

المادة

للمادة والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيهما من العلل هي
العلل الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشيء سببا لنفسه فان
تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقول لكي ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمثير او بالداعي وهو الفاعل المتقدم
فيقال لاشارة فلان او لانه غضب حقيقة وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة
فظاهر انه غير صحيح اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل هيهنا هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل
والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة ح لذاتها لا بسبب اخر هي محركة
للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة
في المادة علة للفاعل بل من حيث مهيتها ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها صح هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما
اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم يصح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيقول لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادي مضافا
الى الفاعل فيقول لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فلما يقنع ويقطع السؤال بذكرها
وحدها بان يقول جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة
واستعدادها بان يقول لم يدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الفاعلية فيقول ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز
ان يجاب بالعلة المادية فيقول لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي يعطي الصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطي المادة
اي استعداد كان الا ان يعني بالاستعداد المتهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرأة اذا سئل انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها
واما الاستعداد الاصلي فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتهيئة للاستعداد فيقال في المرآة لانها ملساء صقيلة وبالجملة
السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة
وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بهما والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترفض
ما يقع على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية
الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب
الاتحادي بين المادة والصورة لو وقفت بان ذلك عليه كما علمت وقد وعدناك تحقيقه **فصل** في تحقيق ماهية المزاج وانه العادة
جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعيات لكنا اوردناها للعلة المذكورة ولعلة اخرى وهي ان البحث عن ماهية شيء ونحو وجوده مما
لا ان يذكر في العلوم الالهية فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما
متشابهة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليبوسة
رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر
لا تفاوت بينها الا في الموضوع ذاتا ووصفا كما هو الجمهور او وصفا فقط كما هو عندنا واما سببه فانها فاعلا وقابلا فالمشهور ان
العناصر اذا تصغرت وامتزجت وتماست وفعل كل منها في الاخر انكسرت سورة كيفياتها فحصلت للمجموع كيفية متوسطة متشابهة
هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها فالواهب الفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها البعض والا فاما ان لا يعتبر
بينها حصول نسبة وضعية اصلا سواء كانت مماسا او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول
لما تبين في موضعه ان كل تأثير وتأثر جسماني فهو موقوف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتأثر فبقي الثاني فنقول ح اذا
لم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بين المسخن والمتسخن مثلا جسم فلا يخلو اما ان يتسخن
المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض او لم يتسخن والثاني بط لان اثر المسخن لا يصل الى الابعد الا بعد وصوله الى الاقرب
ضرورة والاول يوجب المط لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط اخر وننقل الكلام الى متوسط اخر حتى ينتهي
الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل اولا من المسخن الا للجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهر
ان كل تأثير وتأثر طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازي بان هذا
ينافي ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تأدي اشباح المبصرات في الهوا

من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا باستقراء في
اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة
وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر
من غير ملاقاة انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا
اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة مذهبنا
المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شأن الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله
اذا كان قابلا للشيء قبول البصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل
لانه شفاف وهذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة و
قوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسة مع انه تصدى في
فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يمكنان الا باللقاء والتماس وانه ليكثر التعجب من وقوع امثال هذه المناقضات
الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض
مع انها لا تضيء الاجسام التي تتوسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان
يجزم بان الفعل والانفعال لا يمكنان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ و
نظرائه قبل الامعان في البحث لعجلة طبعه وطيشه والعجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان
الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصان كالتسخين و
التبريد ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا فيه في الموضعين
فان الفعل قد يكون دفعيا وقد يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقاة هو الانفعالات التدريجية التي من باب
الحركات والاستحالات لانه لا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور
التي هي من جنسها واتحاد كما لانها كاوائل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة كثير
كالفعل الدفعي والقبول الدفعي والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الافعال
فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زماني الوجود وذلك الفعل هو الذي يجب استحالته وتجدده في مادة منفعلة مستحيلة
واما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي الذي يجب ان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج
في ذلك الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا
حاجة فيه الى زمان وآن ولا الى حركة واحد منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وحيثية القابل ان كان هناك قابل ومثال الفعل الطبيعي كا
لتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة والاشفاف
ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما ووضع
ما ومثال الفعل الالهي كخلق الايجاد والافاضة والجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدركات والعلوم الا ترى ان
افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل
اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع
منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو غير قابلة لاجل الاتصال او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل
الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان
بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات منقسمة فكذا وجود الامر المادي ما يكون منقسما بحسب انقسام
نفس المادة والصور النارية والارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكالاجسام النباتية
وليس من هذا القبيل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقوم بوجوده والمفتقر
الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما آخر من غير ان تلاقيه تماسه

حتى يصير كاهما بالاتصال جسما آخر بل لو كان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقر الى القابل عليها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجوده وجود انحياز مفتقر الى محل يفشو فيه ويسري اليه بجميع اجزائه فايجاده و
تاثيره ايضا كذلك اي يكون ايجادا او تاثيرا على نعت الفشو والسريان في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر
مباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع وانك اذا استقريت وتصفحت وجدت
ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التاثير والايجاد على حسب
نسبتها اليها في الوجود والتكوين فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوة المسخنة
بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية
واما الافعال التي هي كالانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ واما
قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقوله انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهذا الامر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له
المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة منفعلة بفعل الضوء فيها فعل السخونة لاجل
مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله
على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة والتماس واما ان قابل الحرارة لا يتقبل
الحرارة من اي فاعل كان الا بالمماسة وبملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الاستحالة اذ لا استحالة
في ان تاثير جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من
محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل التشويق
والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل في كلتا كيفيتيه الفاعلة والمنفعلة
بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة
بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة
الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع عن تجويزه وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد الى الآن برهانا يعطي الحاجة الى
تركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ناهضة في هدم ما اصلوه
اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هاهنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية
الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور
يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا وحين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقي ان الكاسر هو الصورة
والمنكسر هو المادة وهذا مشكل بوجهين احدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد بالحار وليس فيهما صورة مسخنة
هي مبدأ التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة فتفعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل
ذلك الصورة المائية يفعل فعل التسخين بواسطة سخونتها فيعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر
كاسرا وكذا الامر من جهة القابل فان المادة وان كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة
بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية ولك ان تقدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة
القسرية بالذات هو طبيعة المقسور لاجل حدوث حالة غريبة بعدها لا القاسر فههنا ايضا اذا سخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك
السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة
المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع فقدان النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن
الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الخاصة النوعية
بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها واتصلت مادته بمادة
ما يجاوره فيصير المجموع متصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر

وتماس بعضها ببعض امتنع بقاء صورها المخالفة لغير تصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر مستدعية الى الافتراق والميل الى الاحياز
الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويحفظها الالتيام شيء اخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لا
العرض لا يستولي على الجوهر والجوهر المجتمع المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما هو محقق فيه فيكون حافظا لتركيبها على الخلط
والافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف
فيها صورة منوعة متقدمة عليها تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والا لم
يكن لذلك النوع وحدة طبيعية وقد تبين ان الحقيقة الواحدة لا تتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الا لمادة واحدة لان
تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين
الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وضرب من الترتيب فاذن قد ثبت ان كل نوع طبيعي له
صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا انما
بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدره ومبدؤه تلك الطبيعة
والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة
فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة لا عن صور مخالفة لان الافعال المخالفة بالذات متخالفة
بالذات بجهة اخرى من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة
اخرى بعد الاولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والآثار تصدر من هذه الصورة
اللاحقة الكمالية مع امور زائدة تختص باللاحقة لان نسبتها اليه نسبة التام الى الناقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر
صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا
كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد لكانت ضائعة
معطلا مع انه لا معطل في الوجود كما هو مبرهن عليه فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلا عن تقويمها للمركب بجهة اخرى
ان اجزاء الكيفية المزاجية المفروضة انها سارية في جميع اجزاء المحل لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالشخص كما هو عندهم حيث صرحوا
بان التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فح نقول علة تكثر افراد النوع هذا المزاجي اما الماهية او لازمها او مادتها او عوارضها
او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده مح اما الاولان فظاهر البطلان لان ماهية واحدة وكذا لازم الماهية الواحدة واحد مطرد
في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة الماهية ولازمها واما الثالث فهو بط ايضا لان المادة اما المادة
الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر والعدد واما المادة الثانية اعني العناصر فهي ايضا لا تكون علة
تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها
بالصور والاول بط لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف والتعدد والثاني يوجب ان يكون اختلاف
اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر واختلاف آثارها وكيفياتها وليس كذلك لان هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان
يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و
اللازم بط عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المصغرة المتماسة التي في المركب واما الرابع فتلك الصور التي فرض انها
علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت واثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر وفعل نسبته
الى فاعله التي هو الصدور والى قابله التي هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية
صورة
لما علمت انه ليس بالماهية ولوازمها فليس ايضا بالصور والا لكان لاختلافها بالماهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدء
الماهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادي والفصل تمام ماهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور
متخالفة ذاتا وماهية لكانت متخالفة الماهيات والذوات والفصل خلاف هذا واما الخامس فنسبة المباين الى الجميع واحد فلا بد
من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص ويتسلسل الكلام فبقي ان لا اختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة
بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام الماهية الا بحسب القسمة الفرضية او الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل الواحد التي لا

انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية
المزاجية متصلا واحدا لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم
وتقرر في ابطال راي ذي مقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة
واحدة لا غير في ذلك ما اوردناه بجهة اخرى لو كانت صور العناصر باقية في المواليد لزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب من
الحديد والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات
حال ذوبانها مما يحكم بها الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه بجهة اخرى لو كانت الاجزاء العنصرية
باقية في المواليد لزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو بط وقد مر تقرير هذه
الحجة وترتيبها ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم **فصل**
فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المغترين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى ان
ينخلع صورها وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها اذا
الحمية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل
المزاج عارضا لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار لتفعل فعلا متشابها فلم
القرع والانبيق يميزه الى شيء قاطر متبخر لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وانا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق يميز الى
جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في استعداد التقطير
وعدمه او لا تكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطرا او الكل ممتنعا عن القطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بنفس ماهياتها او
بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازما يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان
لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة لقبول بعضها الحال وبعضها الحال الاخرى وذلك
يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله او يتكلس كله وكذلك القول في سائر المركبات فيبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها
ان صور البسائط لو تفاسدت وان كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الاخر مع ان فساد كل منها معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان
موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مح وان سبق فساد احدهما فساد الاخر استحال ان يصير الفاسد مفسدا للمفسد واقول
اما الحجة الاولى ففي غاية الضعف فلان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها مزاج
ثانوي وان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطير والرسوب لامور خارجة قوله فيلزم ان
يوجد جسم يقطر كله ويرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب وغيرها من هذا القبيل
ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله وغيرها وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء
المسماة بالبسيطة وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساويا لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل
جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة ليست تلك الاجزاء اللحمية مثلا المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها
من القطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور
العناصر البسيطة في المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية مختلفة
الصفات فاذا تسلط عليه النار وتفعل وتؤثر فيها آثارا مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها وح لو اورد الشقوق في المركب
الذي هو مثل اللحم والعظم فنختار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالماهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اورد في مثل
الذهب والياقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الآثار والترديد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة
ولا برهان واما الحجة الاخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين احدهما انه غير وارد على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث
الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعدما تصغرت وامتزجت وتماست وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها الى ان تخلع صورها
وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد مما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون

فيهما عنصر واحد يستحيل في كيفية الفاعلة والمنفعلة باسباب خارجة الى ان ينتهي الامر الى ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد
الثلثة وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسر من حيث انكساره كاسرا وكون
المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره وان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول
المعلول يجري مثله جوابا عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين صادم للتحقيق فان العلة المعدة لا تغني عن العلة الموجبة في
حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت علة بعضها لفساد صورة البعض كان المفسد مفسدا للمفسد وان كانت كيفية
شدة لكان الكاسر كاسرا لكاسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا
بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والميول **فصل** في تتمة
الاستبصار دفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ ايضا ثم لننظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية
وساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانية حيث قال الى ان قال فيكون الحاصل ان الماء والارض لما عدما ابطل احدهما صورة الاخر وهذا
مع وان كان شيء خارج ابطل صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه
المعونة فعاد الكلام من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكائنات بلا امتزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا البحث
لا ينتهض حجة علينا بل على صاحب تلك المذهب المحكي عنه لان الذي نذهب اليه لا يوجب حاجة بكون الكائنات الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما
المحتاج اليه حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا يستدعي الا الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فما
اللازم غير ضار لنا والضار غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واقعة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة
لفيضان الحكمة صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي محفوظة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة اخرى اما من صور المواليد او من صور
العناصر معين خارج ضروري يخرج بكيفية ذلك العنصر من حد انه سورتها ويدخل في حد التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف
صورة واكمل كان امتزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب الى الاعتدال الحقيقي من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحل
وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجبه ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسائط باقية في المركبات وانما يتغير كيفياتها
فيكون النار موجودة لكنها مغمورة قليلة والماء موجود لكنه يتحرك قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصورة اشد
من القوى التي الاثرية في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطقسات وهو نار مستحيلة ولم تفسد اكتسب صورة اللحمية فيكون من
شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذا كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس بعد من حد التوسط
فيه بعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المذكور ان يقبل حرارة مصعدة فيكون من
شان البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع وان لم يتركب بالاستحالة فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج
التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكرها في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا
عليه وهي حجة قوية والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال ليس اعتراضها على
احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة المركبة عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل و
الانفعال وانها اولا يعرض لها تغير في كيفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورتها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فائدة فاذا تركبت
فانما يقع بينها تركيب تغير كذلك في الشفاء بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد لها المزاج ولا يكون
ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة التي في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك الصورة
وان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة لا يستحيل الا بتصغر اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث
ولا تحل الا المادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاونين فجواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه اقول هذا الكلام بطوله لم يفد
حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الا تشريكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل لصاحب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو
كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او باقيا مثلا وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورود
اشكال اخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستحالة
والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستحالة يستعد كل جزء لان يخلع عنه صورته الخاصة ويلبس صورة اخرى من صور المواليد لا انها

في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن صرافة كيفية الشديدة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي تقدير
فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصغير البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد واما
الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يزيده ايضاحا في بطلان ما تقتضيه من ذلك من القول بان الصورة
الكائنة سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسري في بعض جهات
المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة
التفاعل الا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض كيف وهم مصرحون بان المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد
في كل ممتزج بل كثيرة العدد بحسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع وان
الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور
المذكور وهو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متنافرتين فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث
الصورة الكائنة سواء كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور او لم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه
بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه
الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات وبالجملة
لم الاطلاقات اللفظية مما لا يعول عليه في تحقيق الحقائق **فصل** في ان هذا المذهب اعني عدم بقاء صور العناصر في المواليد يشبه
ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان في الاوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث نقل في الفصل السابق على الفصل
الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها
غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بتلك القوة الفعلية التي هي الصورة ولم يعن ان تكون موجودة بالقوة التي
التي يعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا
بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا ثم شنع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور
قال المعلم الاول فان قواها لا يبطل ويعني بها صورها وطبائعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العائق عنها
صدرت عنها الافعال التي لها فحسب هؤلاء انه يعني القوة الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه صحيح مطابق
للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى
الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة
في الكلام المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعدة لها فقول الفيلسوف
لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد
ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات
لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة
يقوم بها القوة التي بمعنى الاستعداد نعم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء يوجد معه والقوة على الشيء لا يوجد معه وانما
توجد مع حامل قوته مقترنا بذلك الحامل بصورة مناسبة للقوى عليه **توضيح لمّي** لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان
صور العناصر الاولية في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية القوى فاعلم ان السبب اللمي في ذلك
ان هذه العناصر كالافلاك من شانها ان تقبل صورة العلم والحيوة لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية حسب وجودها
وقبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان
ما له ضد ان يفسد بضده فكل ما له ضد لا يوجد معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويحرك بارادة منبعثة عن
الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان
حضوره يلازم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساوق قبوله الانفصال وما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الا ضعيفا

من الوجود ولهذا لا يدرك نفسه ولا أمرا آخر غير ذاته بل كل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل للحيوة
من الجسم لا بد أن يكون وجوده وجودا أبعد عن قبول التضاد والتفاسد فإن هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها إذا حصل
لها كيفية لأنها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كأنها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت
بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحيوة الشبيهة بحيوة الأفلاك التي هي مشتملة على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما أمعنت المادة الجسمية في الخروج
عن أطراف هذه الكيفيات الأربعة وسورتها إلى جانب التوسط الجمعي الذي بمنزلة الخلو عن الأربع قبلت صورة أتم وكمالا أكمل وحيوة
أشرف حتى إذا وصلت إلى غاية التوسط التي هي الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم انبثت الحياة وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكرات
والأفلاك التي لا انفصام لها ولا تفاسد في جواهرها ولا زوال عن أحوالها القارة إلا في أمور نسبية لأوضاعها وأول ما ينال المادة
العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن التفسد المبطل فإن مجاورة الماء والأرض والهواء
والنار بعضها لبعض يوجب تفسدا في أول زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فإن الصورة تحفظها عن أن
يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا أثر من آثار الحيوة والبقاء ثم إذا ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن أطرافها المتضادة قبلت [illegible]
من آثار الحيوة ضربا أقوى فيفيض عليها صورة نباتية يترتب عليها على أصل الهيئة والتركيب إيراد المبدل وزيادة على الأصل في
الخلقة والكمية وإفادة المثل فتكون حافظة غاذية منمية مولدة ثم إذا أمعنت في التوسط والخروج عن الأضداد قبلت الحيوة والنفس
المدركة المحركة بالإرادة على تفاوت درجاتها من الحيوة والإدراك والفعل ثم إذا بلغت إلى الغاية واللطافة [illegible] الشرف الأعلى والحيوة
الأتم الأبقى فيكون ذا صورة نفسانية كاملة ذات حيوة نطقية وإدراكها تعقل وحركتها فكرية وأغراضها حكمية إذا تقرر هذا عندك
فعلمت أن هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص كلما هو أقوى وأشرف فهو أشد براءة عن هذه
العناصر المتضادة وأيضا كلما هو أتم وأعلى فيزول عنه النقائص التي كانت فيما هو أنقص وأدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل كيفية
نفسه الحيوانية لإفادة نظائر ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الألطف وهكذا في النفس النباتية في إفادتها أصل الحفظ
وغنائها فيه عن أن يكون معها صورة أخرى يحصل معها حفظ عن صنوف الآفات من الحر الشديد والبرد المفسد وغيرهما فمن هذا
كلها يثبت ويتحقق أن صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة وأنها لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت
دوامها عن ورود صورة كمالية عليها ولأنك قد علمت أن كل مادة نسبتها إلى الصورة نسبة الناقص إلى التمام وأن التركيب بين الصورة
والمادة تركيب اتحادي وكذا كل ناقص يزيد نقصا كالخط قصيرا إذا طال وقوس دائرة إذا عظمت حتى صارت نصف دائرة أو دائرة تامة ولذا
كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لمادة المواليد صورة أخرى غير الصورة التي بها هي ما هي فالياقوت ليس إلا ياقوتا ولا فعل له إلا فعل
الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهية واحدة لكنه أكمل الكائنات وجودا وأتمها [illegible] وأشدها
وحدانية وبساطة ومع أنه أبسطها وجودا وأشدها وحدانية يترتب على وجوده الخاص الجمعي ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان منفردا
وهكذا يجب أن يقاس الحال في كل ما هو أشرف وجودا وأشد وحدانية وأكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فإنه أكثر جمعا للأشياء وأوفر
آثارا وأوسع إحاطة حتى أن البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية أو إمكان واقع يجب أن يكون ذاته كل الأشياء
ووجوده مبدأ لكل الوجودات كما بيناه سابقا وأوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فلنذكر من فوائده **فصل** في بيان أن الموجودات
الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وأن المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج فكأن ههنا طبيعة
واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة إلى عالم القدس مرتقية من أدنى المنازل إلى أرفعها والحق أن دار الوجود واحدة والعالم
كله حيوان كبير واحد وأبعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والأطراف بل بمعنى أن كل مرتبة
كاملة من الوجود ينبغي أن تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي وأن لا يكون بينها وبين مرتبة أخرى فوقها من الشدة أو تحتها
في الضعف خالية بحيث يتصور إمكان درجة أو درجات لم يتحقق بعد فإن ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة
الإمكان الأشرف وقاعدة أخرى هي قاعدة الإمكان الأخس أما الأولى فموروثة عن المعلم الأول وأما الثانية فنحن واضعها بعون الله
ويجيء ذكرها في موضع يليق إن شاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع وإن لم تكونا جاريتين بحسب حال كل
شخص فإن قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل

شديد

شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة قلنا إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة
بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجودية بعضها أرفع وأشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل
الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد وقوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية ولكل من الأصناف
الثلاثة مراتب متفاضلة في صنفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس إن شاء الله فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال
الأكوان العنصرية في تدرجها وتكاملها وترقيها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الإله المعبود وجدت البرهان مطابقا للوجدان
وذلك لأن هيولى العناصر وهي الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها في ذاتها هو
قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق إذ لا قوام لها إلا بالجسمية كما لا
استقلال بالجسمية إلا بصورة أخرى نوعية وأدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت
العناصر الأربعة إما في درجة واحدة كما هو المشهور أو على تقدم وتأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود إلى البواقي ولو كان المذهب
الثاني حقا لكان الأسبق في الوجود منها ما هو الأدنى والأخس إذ الترتيب هذه السلسلة الصعودية من الأخس فالأخس على الأشرف فالأشرف
ولكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان [illegible] من صعوبة ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة
هي الصورة الجمادية وهي أفضل منها فإن البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها إلى بعض عند المجاورة
إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب وأما الصورة الجمادية فليست كذلك
بل يرجى بقاؤه زمانا طويلا وقصبة الانتهاء في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة كأنها جامعة لها متضمنة إياها على أي
وجه على أنها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف
الصور الجمادية وأعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة فإن منها ما هي أدنى وأخس قريبة الرتبة إلى
رتبة العنصر الأول كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي أعلى وأشرف قريبة الرتبة إلى رتبة النبات كالمرجان ونحوه
وما بين هذين الطرفين أنواع وأصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار وصلاحية الأفعال وهكذا يتدرج
الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة إلى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار والصورة الجمادية وهي الصورة النباتية
وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
يجعلها شبيهة ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا شخصا
وعددا لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قسطا يصلح لقبول صورة مثل صورته
فالحاصل للنبات حالات زائدة على حال الجماد وأفراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا فشيئا
فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالبذر بل يكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب على هبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في
أفق الجمادات وقريب منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيتفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الإثمار
وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فيصير لها حال زائدة فيه مكملة له مميزة إياه عن حال ما قبله ثم تقوى هذه
الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه
على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته وأفقه ويكاد أن يدخل في أفق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي إلا أنها بعد
مخالطة الأفق أعني قوتي ذكورها وإناثها غير متميزتين فهي تحمل بزيادة ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد
ويمعن في هذا الأفق إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن أفق النبات
في تمييز قواها فيحصل فيها ذكورة وأنوثة ويقبل من فضائل الحيوان أمورا يتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طابق [illegible]
الحيوان بالخواص العشر المذكورة في موضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الأرض والسعي إلى الغذاء
وقد ورد في الخبر ما هو كالإشارة والرمز إلى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من بقية
طينة آدم فإذا تحرك النبات وانقلع عن أفقه وسعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه وكونت له الآلات التي
يتناول بها حاجاته إلى تكملة نفسه صار حيوانا وهذه الآلات تتزايد في أفق الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على

بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ بوصوله
الى منافعه ويتالم بوصول مضارة اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب منها واول ما
كان من الحيوان في اول افق النبات لا يزاوج ولا يخاف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيها
قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها
فان كانت قوة الغضب شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعطه سلاحا البتة
بل يعطى آلة الهرب فقط ككثرة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطى القرون
التي تجري مجرى الرماح والذي اعطى الانياب تجري مجرى النبل والنشاب والذي اعطى الانياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين
والخناجر والذي اعطى الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبرزين واما لم يعطه سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان
قوة غضبه ولو انه اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطير
او المراوغة كالارانب والثعالب واشباههما واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رايت هذه الحكمة مستمرة
فيها فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدي الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنتكلم في
ذلك في موضعه الخاص فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربية الاشفاق
عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء
ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فيقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر
الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم
ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ
من ذكائها الى ان يكتفي في التاديب بان يرى الانسان يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه
غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق
والآلات التي يستعملها والصورة التي تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات
ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب
في الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني مراتب الانسان الذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك
من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا يتميز عن القردة الا بمرتبة يسيرة ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى
ان يصيروا الى الحال من يكونون في اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة
التي وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسة عند الجماهير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان وينتهي فعل الطبيعة والاكوان
الحسية من هناك يبتدئ فعل النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع ومن ههنا يقع الشروع في كتاب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة
والسعي والاجتهاد حتى يصل الى افق الملأ الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتحد
الموجودات ويتصل اولها باخرها وآخرها باولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الآخر قوس
الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي بها الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود
هي الشاهدة المتصلة حدودها وفيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية
على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وتقدسه وكرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دائرة الوجود اذا كانت
واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط وانت اذا تصورت فقد عرفت ما انت وما انا اليك وفهمت اطلعت على الحالة
التي خلقت لها واثبت اليها وعرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يحركك ويتقلك في مرتبة بعد مرتبة ويصعد بك بلطفه
عن طوق فحدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح بنشاتك الباقية وشهدت ما غاب عن عينيك وبلغت الى ان تبتدئ
في العلوم الشريفة التي اكتسبتها الى الآن بعض مباديها وما هو كالآلات في تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل

القريحة ونصل الى معرفة الخلائق وطبايعها ومنها الى العلوم الالهية وحينئذ نستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه وبابات الفيض
الالهي والسكينة فتنكشف عن فلك الطبيعة وحركاتها ونحو الاعراض النفسانية وتلحظ طبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها
شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت
الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر وعلمت ان الانسان لا يمكنه الا بعد ان يحصل جميع
ما قبله وانه اذا حصل كاملا وبلغ غاية افقه اشرق نور الافق الاعلى الالهي فيصير اما حكيما الهيا يا تيه الالهامات فيما يتصرف فيه من
الصور العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا باتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير واسطة بين الملأ الاعلى
والملأ الاسفل ومبدأ هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف
ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيتادى به الى غايته كما له وهي السعادة التامة لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم
والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التسخير ربما شوقتنا الى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي
لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا
النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتمييز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه ويسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله
فيحتاج الى معالجة نفسانية يرشده اليها طبيب روحاني من نبي هاد او شيخ مرشد واستاذ معلم كما يحتاج في الحالة الاولى الى
الطبيب الطبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الانبياء عليهم السلام والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفائقة التي تستكفي
بذاتها من غير توقيف الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان بمحض وجود موهبة
الله عز وجل لا باسباب اسفلية وتعلمات ادبية وترقيات كسبية فكان زيت نفسه في قنديل طبيعته يكاد يضيء ولو لم تمسسه
نار التاديب والفكر والرياضة وكان نور الله في ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين
ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط بعضه الى بعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها اليس
كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها وتتلاقى سطوحها والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس
وغيرها كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاصلة
الذوات وحكما رآه قوم آخرون من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس ويجب ان يعلم انه ما من
جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان المادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان
الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر وقد جمع فيه حقائق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جمعيته حقائق العالم
اعني جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذ اسجد له الملأ الكريم الاخص فما ظنك بالملأ الاسفل الانزل
ولولا ذلك ما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما قال
ثناء على ذاته في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين

هو

هذا المجلد الثالث من الاسفار الاربعة في علم الالهي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي انار بنور جوده وجود الكائنات واشرق بنور ذاته ذوات الاثبات وهو بنى الممكنات ابدع الجواهر العقلية الثابتة عرشا لذاته وانشأ نفوس السموات عن تجلي اشراقات صفاته وخلق صحائف الاجرام العلوية والسفلية لكتابة كلماته وكون اسباب الحركات والكائنات لترادف رحماته وتجدد شئون آلائه وخيراته وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعدا لتحمل امانة ربه لاثبات ومظهر العجائب اسرار مبدعاته وغرائب آثار مكنوناته وحاملا لمصحف آياته وقارئا لكتابه المنزل ومحكماته ومتشابهاته اشكره على عموم جوده وانعامه ومواهب حكمته والهامه وشمول احسانه وسطوع برهانه واصلي على محمد عبده المنذر المعلم ونبيه المبشر الذي اوتي جوامع الحكم بعثه بالحق بشيرا ونذيرا وجعله داعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وآله المصطفين الاعلين خزنة اسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين وابواب الوصول الى جوار رب العالمين **وبعد** فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والالهيات المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الالهية ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي اتاها من لدنه عبدا من عباده هو الذي سماه الله في كتابه المنير بالخير الكثير اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى ويحصل بها الشرف الكبير والسيادة العليا التي يفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة وكل من آتاه الله نعمة يجب بحسبه عليه شكرا واحسانا فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما وافاده قوة في هذا العلم يحيى به ارض [illegible] ونورا يتحرك به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحا يطير به الى اوج العوالم العلوية وبصيرة اراه بها ملكوت السموات والارض كما قال وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واستجلابا للمزيد احسانه كما ذكره ولئن شكرتم لازيدنكم من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ويترتب عليها صلاح المعاد ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المآل فان تيسر لاحد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم وان سطره في كتاب فله الاجر الجزيل والذكر الجميل فيوشك ان يجعل من ورثة جنة النعيم وان يكون له لسان صدق في الآخرين وذلك لان ارشاد ابناء الجنس من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء صلحاء في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ففيما اوحى الله الى ابينا آدم ع ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمار الارض بالصنايع ومن استنبط علما ودونه في كتاب فهو بمنزلة آدم صفي وقوله ص لمعاذ لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها وامثال ذلك كثيرة يطول الكلام بذكرها ونحن بعون الله وتوفيقه قررنا قوانين هذا العلم وشيدنا مبانيه واوضحنا سبيله وبينا دلائله واحكمنا رسومه بعد ما اندرس احكمنا بنيانه بعد ما انطمس حققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقا وابطلنا ما كان باطلا وان كان قدماؤهم لكونهم على مسالك الانبياء قلما اخطؤا في المباني والاصول [illegible] من القول بقدم العالم ونفي القصد عن الباري وعدم العلم منه بالجزئيات وانكار الحشر الجسماني كل ذلك افتراء عليهم وافك عظيم واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين وسائر المحدثين فقد وقع لهم سهو عظيم واغلاط كثيرة في الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التي لا يبعد الخطأ والغلط فيها من الانسان ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابدا اذا كان فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد وقد ضل وغوى وانحرف عن طريق المرى والمادى والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور

ولا يوجد في كل باب الى من قال بل الى ما قيل كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين ع انه قال لا تعرف الحق بالرجال ولكن اعرف الحق تعرف اهله ونحن لم نقصد في تحقيق كل مسئلة وتنقيح كل مطلوب الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالب زكي او تنبيه خاطر نقي فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي اومأناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت امزجتهم بامراض باطنية كيف الجبلة النفوس عن علاجهم حتى خوطب النبي ص انك لا تهدي من احببت لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الا نفورا واستكبارا في الارض حيث لم يظفروا منها بطائل ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالادلة السمعية والمناهج الشرعية فصاروا راجعين بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم والحرمان الاليم وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب الا مع اشباههم نداء وخطاب كما قال تعالى ولو جئتهم بكل آية ما تبعوا قبلتك وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وكيف يؤمنون بالغيب ويقرون به ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطا واسبابا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائما كالقنديل وهو المرشد الى الحكمة كما يكون المصباح مرشدا الى ما في البيت ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلا عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعى بين ايديهم وبايمانهم فلا يتم له الحكمة ابدا وان سدد من اطرافها شيئا وحكيا من مقدماتها شطرا ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو افضل اجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا وهو مشتمل على علمين شريفين احدهما العلم بالمبدأ وثانيهما العلم بالمعاد ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما فقال في مدح الناظر في خلق العالم وما فيه من عجائب الخلقة وبدايع الفطرة الدالة على عظمة المبدع وتوحيده الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في مدح الناظر في امر نفسه والمزكي لها عن الاغشية المادية ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته والتفكر والتدبر في عجائب مصنوعاته والتذكر في كثير من مواضع كتابه العزيز كقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ذمهم لانهم لم يحصلوا ذلك علما وتفكرا بل تقليدا وتلقيا وكقوله وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فذمهم الله لاعراضهم عن الحكمة ووبخهم لرفضهم البحث عن حقائق الامور وخفيات الاسرار المكنونة في عالم الخلق والامر وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا اشارة الى نفي هذين العلمين عنهم وانهم مضلون لاجل فقدانهما المضلين ليس على شيء من الحق وما ضلوا واضلوا الا بعد ان جهلوا وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكبارا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين فاذا البرهان والقرآن تطابقا جميعا على ان تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية اعني العلم بالمبدأ والمعاد هو الفوز بالبقاء الابدي ورفضه منشأ الخسران السرمدي وانا قد قدمنا اليكم يا اخواني في الطريق من انوار الحكم ولطائف الكلم مبادي عقليات وضوابط كليات وقوانين ميزانية واحكاما ذهنية هي مقدمات ذوات فضايل جمة ودرجات للسير الى الله بقدم الفكر والهمة وهي معارج للارتقاء الى المعرفة الالهية والاعتلاء الى شهود الذات وصفاته الواجبية ومجاورة المقدسين ومنادمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الا من عند الله حيث اودعها اولا في القلم العظيم واللوح الكريم وقرأه من علمه الله بالقلم ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته والهمه محكم آياته وهداه بنوره فاصطفاه وجعله خليفة في عالم الارض ثم جعله اهلا للعالم العلوي وخليفة للملكوت السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للغنى الكلي والسعادة الكبرى والبقاء على افضل الاحوال والتشبه بالخير الاقصى والتخلق باخلاق الله ولذلك ورد في بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية انه قال سبحانه يا ابن آدم خلقتك للبقاء وانا حي لا اموت اطعني فيما امرتك وانته عما نهيتك اجعلك مثلي حيا لا تموت وورد ايضا عن صاحب شرعنا في صفة اهل الجنة انه يأتي اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فهذا مقام من المقامات التي يصل اليه الانسان بالحكمة والعرفان وهو يسمى عند اهل التصوف بمقام كن كما نقل

عن رسول الله ص وسينكشف لك في هذا السفر بابه هذا المطلب بالبرهان ويتجلى اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من تعلمه وعمل به
تلك البهجة الكبرى والمنزلة العظمى فافهم واغتنم به وكن به سعيدا ولا يلقاه الا اهله العامل بمقتضاه وموجبه والعمل به هو الرفيق الذي
والزاد للآخرة من التقوى وكفى بمنزلة من سهل طريقا وعرة فازال الشوك والحجارة وسهل حزونتها ليهتدي بها من يشاء من عباده والله ذو
الفضل والهداية وبيده مفاتيح الخير والحكمة وعنده خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون **الفن الاول** فيما يتعلق باحوال
المبدأ وصفاته وفيه مواقف **الموقف الاول** في الاشارة الى واجب الوجود وان اي وجود يليق به وانه في غاية الوحدة والتمامية
وفيه فصول **فصل** في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل
وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون
الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته
على افعاله واحدا بعد واحد وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون الى معرفته تعالى وصفاته بواسطة امر آخر غيره كالامكان للماهية
والحدوث للخلق والحركة للجسم او غير ذلك وهي ايضا دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي
الى تلك الطرق بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شيء ثم يصلون بالنظر اليه الى انه بحسب اصل حقيقته واجب
الوجود واما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فانما يلحقه لا لاجل حقيقته بما هي حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب او الامكان يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وهذه طريقة الانبياء كما في قوله تعالى
قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة وتقريره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الا بالكمال والنقص
والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد ماهية نوعية وغاية كمالها ما لا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه
اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضا ان تمام
الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود اما مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي
لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه
النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا ذا قاهر يوجده ويحصله
كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين الا محض الفعلية والحصول والا لكان فيه
تركيب او له ماهية غير الموجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلا بسيطا وكان ذاته بذاته مفتقرا الى جاعل وهو
متعلق الجوهر والذات بجاعله فاذن قد ثبت واتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب الهوية واما مفتقر الذات اليه متعلق الجوهر به وعلى اي
القسمين يثبت ويتبين ان وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه وهذا هو ما اردناه واعلم ان هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب مأخذها
من مأخذ طريقة الاشراقيين التي تبتني على قاعدة النور لكن الباحثين من المتأخرين لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان او ضعف عقولهم
عن ادراك معنى الاشد والاضعف في حقيقة الوجود ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج تارة بانه لا معنى لكون حقيقة واحدة مختلفة
بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحدا وتارة بعد تسليمه بان الاتم او الكمال
مقتضى اصل الحقيقة وان القصور بمقتضى المعلولية والافتقار الى ما هو الكامل فان لاحد ان يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية
لكان كل وجود واجبا ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكنا ولو لم يقتض شيئا من الوجوب والامكان لكان كل منهما معللا بالغير فكان
الواجب مفتقرا الى علة وهو محال وبطلان التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال
والنقص امر محال اقول مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد فان كون الوجود حقيقة واحدة ليس
ككون الانسان ماهية واحدة لان الوحدة في الماهيات ليس مثل الوحدة في الوجود لان تلك الوحدة ذهنية عارضة للكليات زائدة
على ذواتها عارضة لها بعد حذف مخصصاتها فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد
بان تلك الماهية الواحدة اما كذا واما كذا واما الوجود فليس ماهية كلية واحدة في الجميع حتى يجري فيها ما ذكروه من التقسيم كسائر الطبائع الكلية
التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ان جنسا

فجنسا وان نوعا فنوعا وان شخصا فشخصا وقد مر ان الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها
بين الافراد والآحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد فهذا السؤال والاعتراض ساقط بالكلية لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية فان اورد
هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية كان جميع افراده واجبا والا لم يكن في الوجود ما هو واجب لذاته يجب
بان لفظ الوجود وان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود والامر كما قلنا وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضي شيئا وهو كسائر
الصفات من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها بواجب الوجود بل ولا من الموجودات الخارجية لانه اعتبار عقلي نعم ربما يقال بانه عين
في الواجب زائد في الممكن بمعنى ان ذاته تعالى بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بانه موجود بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ
معه غيره **تنقيح وتهذيب** ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته المبنية على قاعدة النور والظلمة
واجاب عنه بما ملخصه ان الماهية المشتركة بين تلك المراتب الكاملة والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن وليس متميزا في الخارج
بينها فان ما في الخارج ليس مركبا من اصل الماهية وكمالها حتى يجب ان يحصل ما هو مرتبة مخصوصة منها بمرتبة اخرى بل المراتب والافراد المختلفة
متباينة في الخارج فان ذات الكامل متباينة لذات الناقص والمتوسط فيجوز ان يختلف تلك الافراد في اللوازم والآثار فالاشتباه انما
نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج هذا حاصل ما افاده وفيه مع ذلك الاشكال اقول وانت تعلم ان الحق ان الكلي الطبيعي موجود
في الخارج سيما عند من ذهب الى ان الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان وما في الاعيان هو ماهيات الاشياء دون وجوداتها كما هو مذهب
هذا العظيم فالواقع في الخارج هي الماهية لا بشرط شيء اعني الكلي الطبيعي الذي يعرضه الكلية والعموم في الذهن وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة
الا بالقوة فهي في الخارج لم من شانها ان يحصل في الذهن ويعرض له الاشتراك بين كثيرين فقوله الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف
عروض الاشتراك انما هو الذهن فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه
فان للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو لانه امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية او لم يعتبر فلا يخلو اما مقتضية لشيء من خصوصيات
الاقسام ومراتبها من الكاملية والنقص فيحكم بان ما عدا تلك الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراده الذاتية واما غير مقتضية لشيء منها فيكون
كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة فالقول بان ما به الاختلاف بالكاملية والنقص نفس ما به الاتفاق فيها امر
مشتركة كلية قول فاسد غير صحيح لان تلك الماهية لعمومها واشتراكها من شانها ان توجد في كل فرد فرد ذاتي او عرضي لها فتلك الطبيعة المتحققة
في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كاملة شديدة وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة
ضعيفة وان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقرا الى مخصص زائد على ماهية تلك الطبيعة المشتركة فعلم وتحقق ان شيئا من الماهيات غير
قابل للاكمل والانقص والاشد والاضعف الا بامور زائدة عليها ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات
اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كماهية الانسان او الفرس او غيرهما حيث ان لها حدا واحدا ومعنى متعينا
مشتركا بين الكثيرين متخصصا بتخصصات موجودا بوجودات زائدة تلك التخصصات والهويات على ذلك المعنى حتى اذا جرده العقل عن واحد
واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد واذا فرض تلبسه باي تشخص كان صار عين ذلك الشخص لان حقيقة الوجود ليست الا نفس التشخصات
والهويات كما علمت فاذا كان مشككا متفاوتة المراتب شدة وضعفا او تقدما وتأخرا لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة ومخصص زائد
فالمرتبة الكاملة منه ليست بقابلة للتحليل الى اصل مشترك وامر زائد لانها بسيطة الهوية وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد
الوجود واما القصور فعدمي فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولا جنسية بل
ضربا آخر من الوحدة لا يعرفها الا الكاملون والحاصل ان صاحب الاشراقيين لو كان تحدس بماهية النور الذي عنده بسيط متفاوت بالكمال
والنقص حقيقة الوجود بعينها لصح ما ذهب اليه وان اراد مفهوما من المفهومات التي من شانها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا
يمكن تصحيحه والذي قاله اتباع المشائين ان الاشد والاضعف من السواد والحرارة والنور وغيرها راجعان الى تفاوت الخصوصيات لا بحسب
خصوصيات الافراد لا من جهة المفهوم المشترك قريب مما ذكرناه **تذكرة اجمالية** قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان
الذي قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرا بسيطا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم او محدد هي عين الواجبية المقتضية
للكمال الاتم الذي لا نهاية له شدة اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره
وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة وقصور الوجود ليس هو الوجود بل عدمه وهذا العدم انما لزم الوجود لا لاصل الوجود بل

لو توعر في مرتبة تالية وما بعدها فانقصوات والاعدام انما طرئت للثواني من حيث كونها ثواني فالاول على كماله الاتم الذي لا حد له ولا يتصور ما هو
اتم منه والقصور والافتقار ينشآن من الاضافة والجعل ويتمان به ايضا لان هويات الثواني متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه
فقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ويثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعتريها نقص بحسب سنخه وذاته ولا تعدد بخصوصية
لا تناهيه ويثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه وحيوته اذ العلم ليس الا الوجود ويثبت قدرته وارادته لكونهما تابعين للحيوة والعلم ويثبت ايضا
قيوميته وجوده لان الوجودات بعد فياض تعالى لما دونه فهو العليم القدير المريد الحي القيوم الدراك الفعال ولكونه مستتبعا للمراتب التي تليه
تالا شد الا شرف فالا شرف ثبت صنعه وابداعه وامره وخلقه وملكوته وملكه فهذا المنهج الذي سلكنا اسد المناهج واشرفها وابسطها
حيث لا يحتاج اياه في معرفة ذاته تعالى وصفاته وافعاله الى توسط شئ من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل فبذاته تعالى
يعرف ذاته ووحدانيته شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب
الحق وآياته وافعاله لكن ليس لكل احد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من اصل واحد فلا بد في التعليم من بيان ساير الطرق الموصلة الى الحق
وان لم يكن هذه المثابة من الايصال **فصل** في الاشارة الى مناهج اخر للوصول الى هذه الوجهة الكبرى فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة
الاولى لانا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يترجح وجوده على
عدمه فلا بد له من مرجح خارج والا ترجح بذاته فكان مرجحه واجبا لذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا وكذا في جانب العدم فكان
ممتنعا وقد فرض ممكنا هذا خلف فواجب الوجود لا بد من وجوده فان الموجودات حاصلة فان كان شئ منها واجبا فقد وقع الاعتراف با
لواجب والا توقع الانتهاء اليه للبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضا مع انه يوجب تقدم
الشئ على نفسه وذلك ضروري البطلان ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها مكثرة للذات الموضوعة لها فالدور مع انه
يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين وليس بذلك كما زعم لان هناك يكون
النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر في مفهوم الموجود وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطي انه لا يمكن تحققه الا
بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لانه على هذا التقدير يحقق الممكن اما بنفسه بدون علة وهو محال بديهة او بغيره
وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد او يعود او يؤدي الى الواجب والشقان الاولان باطلان وكذا الثالث لانه
خلاف المقدر وان كان حقا لازما لان نقيضه وهو خلو الممكن عنه باطل فهذا ما وصف الشيخ في الاشارات بانه طريقة الصديقين وتبعه
المتأخرون فيه قيل عليهم السلام قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما تشاهدون من عدمه بعد وجوده او قبله فاجابوا بان هذا البرهان يفتقر
الا على وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور ثم استشكلوا كون البيان برهانا
بان الاحتجاج منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشئ اصلا بل هو علة الجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا انيا
وهو لا يعطي اليقين فاجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة
كل شئ فيكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها فالاستدلال بحال تلك الطبيعة المشتركة على اخرى
معلولة للحال الاولى ودفعه اورد والجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على ما ذكره
الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول لم يكن وتقدم
الشئ في نفسه علة الشئ في وجوده عند آخر معلولا له كما حقق في موضعه هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث وفيه ما لا يخفى
من التكلف والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمي ومن الطرائق التي استحسنوها طريقة
زعموا انها تغني من غير الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردها صاحب المطارحات وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة
سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية او تناهت بان دارت على نفسها فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد في انه يفتقر الى علة فعلتها
اما نفسها او جزء من آحادها او خارج عنها والاول يوجب تقدم الشئ على نفسه والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علله والثالث يوجب
المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقدوح فيه عندنا لان الوجود يساوق
الوحدة بل عينها وقد علمت ان الكثرة بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الآحاد فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا الاثنين ولا يتحقق بينهما
شئ ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار فاذن لاحد ان يقول ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الآحاد فعلة مجموعها عبارة عن مجموع

علل افرادها فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض فلا يلزم الانتهاء الى الواجب الا ان يستعان ببطلان التسلسل
فلم يكن هذا طريقا الخزم العجب انهم حين يرد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز ان يكون الشئ علة لنفسه مستندا بان المجموع الموجود
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه
ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشئ عينه قالوا ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الآحاد
التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم
توقف الشئ على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية فهي جزؤه اعني الواجب وما فوق المعلول الاخير المنتهي الى الواجب فان آحاده مستندة
الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه اما ابتداء او بواسطة هذا ولم يتفطنوا بان هذا
الالتزام يهدم الدليل المذكور ولا يندفع الاعتراض لان مبناه على تجويز كون الشئ علة تامة لنفسه وكون الجزء علة فاعلية والمجيب يقول نعم
الامر كما قلت فان كون مجموع الشئ علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلا للكل جائز ايضا وهل هذا الا تسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال
لا دفعا وضرا في هذا كله لما زعموا كل المجموع من الامرين او الامور وجودا لغير وجود كل من الافراد ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول
الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بان العلة التامة هي نفسه وانه لا يلزم ان يكون العلة التامة سابقة على معلولها وذهلوا عن ان هذا
الالتزام غير معقول في نفسه فان كل ممكن موجود محتاج الى علة فاعلية تامة التأثير والايجاد وكون جميع اجزاء الشئ عينه انما يتصور في الاعداد
والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض كالعسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد
من الآحاد وبعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا
الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك
وهو بهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم ذلك فنختار ان مرجح
وجودهما معا هو هما مأخوذان لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لمرجح وجود مجموعهما
بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه ايضا ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما مأخوذين على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا
الوجه اثنان واجب موجود وممكن موجود ودفع معاصره هذا الجواب بان الموجود في هذه الصورة هو الواجب معلوله فاذا فرض على وجه
الاجمال كان واحدا واذا اخذ على التفصيل كان متعددا كما ذكر ولا شك انه كما ان كلا منهما موجود فهما موجود ايضا ضرورة ان انتفاء الكل
انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة فيها وان الممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر
مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول
الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات
الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا
واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شئ آخر يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال
بما ذكره على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا
او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين فتأمل انتهى اقول كلام كل منهما بمعزل عن التحقيق
لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة اصل الوجود وانه ليس من الانتزاعيات الاعتبارية وعن ان وجود الشئ عين تعينه ووحدته وان الكثرة
لا وجود لها في نفس الامر وان الوهم اذا اعتبر الشيئين شيئا واحدا لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات متحدة لها حكم غير حكم هذا وذاك فالمأخوذ
من الانسان والحجر معا ليس بانسان ولا بحجر ولا بشئ آخر وكذا المأخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من
الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا وكون العدد موجودا في الخارج معناه ان آحاده موجودات فيه وللعقل ان يعتبر الكثرة معا ويجد
الاعتبار الحاضر من الوجود العقلي اما الذي ذهب على الاول فامور منها زعمه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا با
لذات متغايرا بالاعتبار وذلك باطل لان العلية والمعلولية من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين ومنها
ان المركب من الواجب والصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر من الواجب في اول المراتب شيئين ذلك الصادر وذلك المجموع لا
امرا واحدا وهو خلاف ما تقرر من مذهبهم ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجبا ولا عقلا ولا نفسا

ولاجسما ولا عرضا وكل موجود يجب ان يكون احد هذه الاقسام ومنها ان الحجرى على لسانه في اخر كلامه حيث ذكر انهما ماخوذين بهذا
الاعتبار اثنان واجب وممكن ولم يتفطن بانه بحث الجواب ولا حاجة الى اعتبارهما مغايرين واحدا حتى يرد الاشكال اذ لا ضرورة الى ان
يدعو كونهما معا موجودا واحدا في الخارج كيف والمعية يؤذن بالاثنينية واما الذي ذهب عليه معاصره فبعض هذه المذكورات مع شيء
اخر وهو استدلاله على كون المتعدد موجودا بان آحاده موجودة وبانه لو انتفى كان انتفاؤه بانتفاء شيء من آحاده وشيء منها غير منتف و
كلا الوجهين مغلطة فان كون الآحاد موجودة معناه انها موجودة بوجودات متعددة مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية و
العرضية مثلا فكذلك حكم المتعدد في كونه موجودا معناه انه موجود بوجودات مختلفة لها احكام مختلفة واما قوله انتفاء المتعدد
انما يكون بانتفاء احد من آحاده فليس فيه دلالة على ما هو بصدده اذ مقصود القوم من هذا الكلام ان كل مركب له تحقق في الخارج او من شأنه
ان يتحقق وذلك بان يكون له صورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الآحاد المتعددة
في الخارج باي وجه كانت وجود حقيقي غير وجودات الآحاد وايضا يلزم على ما تصوره وصوره بطلان الحصر في التقسيم فاذا قلت الشيء اما
واجب او ممكن او الجوهر اما مجرد او مادي او الكلمة اما اسم او فعل او حرف لم يظهر الحصر المقصود الا اذا امتنع للاثنين منها نحو من الوجود
الحقيقي ومن المناهج الغير المبتنية على بطلان الدور والتسلسل لهذا المطلب ما يبتني على الامكان وتقريره بعد ان تمهد ان الشيء الممكن
ما لم يجب وجوده لم يوجد وان الممكن كما لا يقتضي وجوده لا يقتضي اولوية وجوده لذاته والا لكان كافيا لذاته في حصول وجوده وكان
واجبا بالذات لا ممكنا كما سبق ذكره هو ان الممكن سواء كان واحدا او متعددا مترتبا او متكافئا لا يصح ان يقتضي وجوب وجود شيء
اذ المقتضي لوجوب وجود الشيء لابد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتنعا وليس هذا من شأن الممكن لجواز طريان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه
للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه
لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتنعا انحاؤه حتى يصير واجبا بها ليكون موجودا فلابد في كون الممكن موجودا ان يكون علتها
غير خارج عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب واليه الاشارة في كلام الفارابي حيث قال لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب
ويكون مبدئها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش انتهى ومعناه ان هذا
الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه مقتضيا له وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وان لم
يفد الوجوب ولم يمنع العدم فيلزم صحة عدمه بنفسه وهو افحش بطلانا وذلك لان المحذور اللازم هنا ايضا من كون الشيء سببا لنفسه باعتبار
وجه كان مع محذور اخر وهو انه اذا صح لورود العدم بعد الوجود فكيف صار موجودا ابتداء حيث نعرض العدم له ابتداء او في عروضه
بعد الوجود فكان وجوده بلا سبب موجب لمنع لحصول **فصل** في الاشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها بعض المحققين من اهل
فارس وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب محل البحث ان يقال على تقدير
كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق
بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود
مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدء بالذات وبذلك ثبت
وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله اقول في كل من هذه الوجوه نوع خلل اما الوجه الاول فليس يلزم على
التقدير المذكور دور باطل فان الدور المصطلح عليه عند العلماء هو الذي يكون طرفاه واحدا بالعدد لا كحكم توقف النطفة على الحيوان
والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسلة على طبيعة مرسلة اخرى وهي تتقدم ايضا عليها في صور التسلسل فالمغالطة نشأت هيهنا
من اخذ الكلي مكان الجزئي والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية ومثل هذه المغلطة وقع لمحمد الشهرستاني في كتابه المسمى بمصارع الفلاسفة
حيث قال اعلم انه لو لم يكن للعالم مبدء رباني يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا عينت الابتداء
من احد طرفي الدور والا لتوقف وجود احدهما على الاخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا
وقد حصلا فلابد من قطع الدور باحدهما والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي ره في الجواب احسنت يا علامة

فيما يسأل عنه العوام والصبيان فانه ليس يدور هيهنا الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء
لا يكون دورا يؤدي الى ان لا يحصلا بل ربما يتسلسلان والتسلسل لما كان مستحيلا وجب ان يكون له مبدء فيهما الشبيه بالدور او التسلسل
على المصارع انتهى واما الوجه الثاني منها فهو ايضا مغالطة نشأت من اهمال احد شروط التناقض وهو وحدة الموضوع بالشخص فان
تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحدا بالشخص واما الواحد بالعموم فلا تناقض في اجتماع التقدم والتاخر وقد مر في اوائل
السفر الاول ان مبادي الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه الذاتية ولا محذور فيه
كما نص عليه الشيخ في الهيات الشفا واما الوجه الثالث فنقول مجموع الموجودات ان اريد به كل واحد واحد فلا نسلم انه ليس لها مبدء بل الكل
منها مبدء على التقدير المذكور وان اريد به الجميع بما هو مجموع فنقول كما انه ليس لهذا المجموع موجود وجوده غير وجودات الآحاد على نعت
الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد فكذلك ليس هناك حاجة الى علة غير علل الآحاد واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه
ان يكون حيثية الوجود غير حيثية الامكان واعتبار كون الشيء موجودا غير اعتبار كونه ممكنا وهو كذلك لان الموجود بما هو موجود
يستحيل ان يصير معدوما ولا محضا لان فيه ضرورة بشرط المحمول بخلاف الموجود بما هو ممكن اذ لم يعتبر تقييده بالوجود فصح ان يصير
معدوما ولا محضا بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك ان يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكنا فالحاصل ان حيثية الوجود يخالف حيثية
الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل
ليتم الكلام ولا يتم الا اذا ثبت ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في كونه مفتقرا الى علة خارجة عن ذاته وهو موقوف على ان يكون
للجميع صورة وحدانية وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقائق الآحاد وقد علمت ما فيه **فصل** في الاشارة الى طرائق اخرى
لاقوام اما الالهيون فلهم مسالك اخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجب طريقين يتبين بها وجوده ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته
وطريقة يثبت بها اولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحدا ثم بعد ذلك يثبتون ان الاجسام وصورها واعراضها اكثرة فليس شيء منها
واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح ومن الطريق اثبات امكان العالم الجسماني وان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها
لان كلا منها مركب من اصل الجسمية المشتركة ومن امر مخصص له بنوع من الانواع اذ المبهم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفا بهيولي هي ابسط
من الجسم بما هو جسم اولا وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة كما يراه المحصلون من المشائين ام لا اذ الهيئات المختصة في مذهب غيرهم
بمنزلة الصور داخلة في الانواع ولا اقل في الاشخاص اذ الجسم ما لم يتخصص لم يوجد فبلا شك ان الاجسام لتركيبها ممكنة والصور والاعراض
لحاجتها الى المواد والموضوع ممكنة فعلى جميع القواعد الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال والنفوس
ايضا مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحا للاخر والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم لما مر من ان التاثير الجسماني بمشاركة
الوضع والوضع بين المؤثر والمتاثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تناهي الابعاد فيجب ان يكون
علة الجميع امرا غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب واما الطبيعيون فلهم مناهج اخرى ماخوذة من جهة التغير والاستحالة احدها طريقة الحركة
بعينها وهو الاستدلال من الحركات وقد علمت من قبل ان المتحرك لا يوجد حركة بل يحتاج الى محرك غيره والحركات لا محالة تنتهي الى محرك
غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو لعدم تغيره وبراءته عن القوة والحدوث واجب الوجود ووحد من وجه كما مر ذكره في مباحث حدوث
العالم وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعيين ان حركاتها نفسانية لا طبيعية والمباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة فلها في فعلها
غاية فهي قاصدة للخير لا تحرك لاجل شهوة او غضب والتفات الى نفع يصل الى ما دونها اذ لا وقع له عندها ولا الغاية حال بعضها لبعض
والا لتشابهت الحركات ولم ينته عدد الاجسام الى اخر فاذا لم يكن غايتها شهواتها ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها
او فوقها ولا النفوس ما تحتها او ما فوقها على ما تبين في موضعه فتعين ان تكون لامر غير جسماني ولا نفساني فان وجب وجوده فهو المراد والا
استلزمه ويقرب من هذا الطريق ان الامور الزائلة امكانها وحدوثها ظاهر وانفعال العنصريات عن السماويات معلوم وليست السماويات
بعضها علة للبعض اما المحوي للحاوي فهو ظاهر لكونه اصغر واحقر واما الحاوي للمحوي فلاستلزامه امكان الخلا والكواكب اشرف من غيرها
والشمس اشرف الجميع فهي اولى بهذا الوهم ومع ذلك متغير بمجرد الاحوال من الطلوع والافول فيحتاج الى محرك غير ذاته فاذا وقع اوهام
القاصرين من الصابئين وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة بطل كونها الغاية القصوى وثبت ما ورائها
ما هو اكمل وهو محركها لا على سبيل مباشرة وتغيير بل على سبيل تشويق عقلي وامداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه

الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية فالافول والدثور كما يلحقهما من جهة
انتقالات والثبات من الاوضاع وغيرها كذلك يلحقهما من جهة تجوهرهما وتحول ذواتهما وسببهما على سبيل تجدد الامثال هو الذي ليس بجسم
ولا جسماني وعلى هذا المعنى يحمل حكاية الخليل ع حيث تفطن من افول الكواكب وغيرها بما يجب تجدد جواهرها في كل آن مع ما رآى من بقاء ملكوتها
وصورها العقلية عند الله باقية حيث قال تع وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين فاقوى بعقله من فساد
العالم ودثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال لا احب الافلين اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من
المشركين وللطبيعيين مسلك اخر يبتني على معرفة النفس وهو شريف جدا لكنه دون مسلك الصديقين الذي مر ذكره وهذه ثالث
المسالك فيهما عين الطريق وفي الاول المسلوك الى عين السبيل فهو اشرف تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام حادثة تبعا
نفس معه وبحدوث البدن لامتناع التمايز اولا بعدد الابدان واستحالة التناسخ كما سيجيء فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب غير
جسم ولا جسماني اما الجسم بما هو جسم فلا علية له للنفس والا لكانت الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك واما القوة الجسمانية سواء كانت
نفسا اخرى او صورة جسمية او عرضا جسمانيا فاستحال ان يكون علة النفس لان تاثيرها بتوسط الوضع فلا وضع لها بالقياس الى ما لا وضع
له وايضا الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولا شك ان النفس اقوى جوهرا واشرف وجودا من سائر القوى الجرمانية فموجدها لا محالة
شيء مقدس عن المواد والاجرام فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره وكلمته وههنا اشكالان احدهما
ان قولهم ان القوى الجسمانية لا تفعل ولا تنفعل الا بتوسط الوضع مسلم لان لا ينفعل ولا يوجد جسم ولا صفة لجسم من المبادي المفارقة
اذ لا يتصور وضع بين المادي والمفارق وثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله في النفس لتجردها عنه والجواب عن الاول ان الاجسام
والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة من المبادي لا المنفعلة بتوسط اوضاعها فالمحال غير لازم واللازم غير محال واما عن الثاني فالنفس غير
ضعيفة تتاثر عن البدن من حيث تجردها عنه بل من حيث تعلقها به وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى بالمبدء والمعاد واما المتكلمون
فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين المبني على الحركة لان طريقتهم تبتني على الحدوث قالوا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثة وكل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري جل
ذكره دفعا للدور والتسلسل وهذا ايضا مسلك ابتر لانا اذا بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في ذوات المتحركات وان حامل قوة الحدوث
لا بد ان يكون امرا مبهم الوجود متجدد الصور الجوهرية والاعراض التابعة في تجددها وثباتها للجوهر فالعالم الجسماني بجميع ما فيه زائلة داثرة في كل
فيحتاج الى غيرها وهذا بعينه يرجع الى الطريقة المذكورة والمنع المشهور الذي كان متوجها الى كلية الكبرى في دليلهم من عدم تسليم ان كل ما
لا يخلو عن الحوادث فهو حادث مدفوع بما قررنا وكذا البحث المشهور من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع استمرار الطبيعة النوعية
ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا وغير مجعول عندنا بالذات اذ لا وجود للمهية مفهوما ومعنى الا من جهة الوجود والتشخص
وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود وتشخص على نعت البقاء والاستمرار

فصل في ان واجب الوجود انيته مهيته استدل
عليه بان كل مهية يعرض لها الوجود فهي في اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للوجود محتاج الى جاعل يجعلها كذلك فان كل عرضي معلل
اما بالمعروض او بغيره لكن يمتنع تاثير المهية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان
يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت المهية سببا لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان يكون موجودا
وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود كاستلزام المثلث لزواياه واستلزام الاربعة للزوجية فانه هناك
لا يلزم تقدمها بالوجود فاذن لو كان وجود الواجب زائدا على مهيته يلزم ان يكون مفتقرا الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع وهذه الحجة
غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء فان
اجيب بان هناك ليست قابلية ولا مقبولية بل معنى كون المهية غير الوجود ان للعقل ان يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به
فلا مغايرة بينهما في نفس الامر انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل فيجاب بمثله اذا كان الواجب ذا مهية وايضا قد علمت
ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها وهو الاصل في الموجودية دون المهية سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان
وجود الشيء اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلا مجعولية
ذلك الوجود وبالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما

في المفهوم مع كونهما امرا واحدا في الواقع وربما تقرر الحجة على بطلان كون الواجب ذا مهية هكذا وهو انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون
الف موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجودا ولا معدوما كما حقق في مبحث المهية وكلما كان كذلك فهو ممكن لان
اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو ممتنع اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا
فلا يكون واجبا بل ممكنا اقول ولاحد ان يختار شقا اخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال وهو كون اتصافه بالوجود بسبب
الوجود كاتصاف الهيولى بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهيولى واتصاف الهيولى بها ايضا لذاتها لا لشيء اخر فلا يلزم كون الوجود معلولا
وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم في الاتصاف الذي بحسب التحليل العقلي وايضا للباحث على اسلوب القوم ان يقول ان المحوج
الى العلة هو الامكان كما هو المشهور فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به وان لا يتصف به لم يكن
بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر كحال الجسم مع البياض واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا
فلا حاجة هناك الى علة فاذن نقول اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلا حاجة الى سبب ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود دون
المهية وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال
بعض اهل التحقيق صفات الواجب لا تكون آثارا له وقد مر ان الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذات الواجب مقتضيا
لوجوده كان واجبا فلا يحتاج الى العلة لان الحاجة فرع الامكان فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والذي افاده بعض المتاخرين في دفعه
انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده وكان علة لنفسه قال فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن
ان لا يكون موجودا لا ان يكون هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى المهية او الى غيرها وعلى الاول يكون الذات علة
اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا انتهى اقول لاحد
ان يقول لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضي ان يكون له مهية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل فان معنى
الحيوان مثلا وان كان زائدا عليه معنى الناطق بل معنى الانسان فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق
وبالانسان وان لا يتصف واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مهية والى معنى الناطق وجودا كان الاتصاف بالحيوان واجبا وكون الانسان
مقتضيا للحيوان لا معنى لها الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقا للحيوانية وكذا كون وجود الناطق مقتضيا للحيوان لا يوجب ان يكون فيما
اثنينية في الوجود وتاثير وجعل متخلل بينهما بل كون الناطق موجودا هو بعينه كون الحيوان موجودا بلا تقدم وتاخر اذ الجنس والفصل
متحدان في الوجود وبينهما مغايرة في المفهوم نعم اذا اخذ الحيوان مجردا عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجردا عن الحيوان وفرض وجودهما
على هذا الوجه لكانا متغايرين في الوجود لكن ذلك امر بحسب العقل بلا مطابقة للواقع وبالجملة ما ذكروه لو تم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار
حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وان موجودية الاشياء انما هي في ذوات المهيات بكون مهياتها واقعة في الاعيان بحيث يكون الوجود
منتزعا منها فيكون الاصل في الموجودية في كل ما له مهية هو المهية دون الوجود فكون الوجود زائدا في الممكن ان مهيته في ذاته ليست بحيث
ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر اخر وكونه عينا في الواجب ان ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لانتزع منه الموجودية كما صرح به المحقق الدواني
في قوله هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته ومصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من
حيثية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره انتهى
فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود والذي ذكره
انما يصح في هذا المفهوم العام المصدري دون حقيقة الوجود التي هي حقيقة كل شيء وتتعدد بتعدد الاشياء ذاتا وهوية وتختلف باختلاف
معنى مهيتها واما على ما ذهبنا اليه بحسب ما اقيم عليه البرهان من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع فمعنى ان الوجود زائد في الممكن
عين في الواجب معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجده ومقومه يكون موجودا وواقعا في الاعيان لان المجعولية
المعلولية كما مر من افتقار الذوات الى وجود جاعلها وموجدها فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول
فلو قطع النظر عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققا كما علمت بخلاف الواجب جل ذكره فانه موجود بذاته لا بغيره فالممكن لا يتم له وجود
الا بالواجب فوجود الواجب تمام لوجود غيره وهو غني الذات عن وجود ما سواه فثبت ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب تامل فيه فانه

حقيق بالتصديق ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذو ماهية وان الواجب لا ماهية له وجه اخر وهو ان كل ما سوى واجب الوجود يتصور مرتبة
من مراتب نفس الامر لم يكن هو في تلك المرتبة موجودا بوجوده الذي يخصه فيكون بازائه هنالك مهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم
هو جسم ليس له وجود في مرتبة العقل ولا النفس من حيث هو نفس موجودة في عالم العقل وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله
فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير وجوده بعد بهذا الوجود الخاص كيف للاشياء صور معلومة للمبادي قبل وجودها وليس هكذا
واجب الوجود لانه كما يوجب حد ذاته يوجب جميع المقامات الوجودية لا بمعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا بل بمعنى انه لا يخلو من شأن الكون الا
ويصدق بحسبه ان الباري موجود فلا شأن من الشؤن الوجودية الا وله فيه شأن ومنها مسلك اخر في نفي المهية عن الواجب هو
الماخذ ذكرها صاحب المطارحات هو ان الوجود اذا كان زائدا على المهية يقع المهية تحت مقولة من المقولات ويكون لا محالة من مقولة الجوهر
دون مقولات الاعراض سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او يزيد عليه لان مقولات الاعراض قوامها بغيرها
فاذا كان تحت مقولة الجوهر فلا بد ان يتخصص بفصل بعد اشتراكه مع غيره من الانواع فيحتاج الى المخصص وايضا لا شبهة في حاجة بعض الانواع
الجوهرية الى المخصص والمرجح واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع صح على الجنس بما هو هو اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع
على طبيعة كل نوع منه فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع فان الحيوانية مثلا لما امتنع عليها الجوهرية يستحيل على الانواع التي تحتها فالمتنع
على الجنس والواجب عليه اذا كان لذاته لا لعروض شيء يتعدى الى الانواع فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ولزم الامكان على الجنس فلو دخل
واجب الوجود تحت المقولة لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فما كان واجبا بل ممكنا وهو مح فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجز
ان يكون ذا مهية فكان وجودا بحتا وهو المطلوب **فصل** في توحيده تعالى اي انه لا شريك له في وجوب الوجود قد سبق منا طريق خاص
في هذا الباب لم يتفطن به احد من قبل ذكرناه في القسم الاول الذي في العلم الكلي وضوابط احكام الوجود وسنشير ههنا الى مسلك شريف اخر
قريب المأخذ من ذلك والذي استدل به المشهور على هذا المقصد هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر فاما ان يكون
امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي وكل عارض معلول للمعروض فرجع الى كون كل منهما
علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما فذلك الزائد اما ان يكون معلولا لذاتيهما او هو مستحيل
لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعين ايضا واحدا مشتركا فلا تعدد لا ذاتا ولا تعينا والمفروض خلافه هف وان كانتا متعددتين كان وجوب
الوجود اعني الوجود المتأكد عارضا لهما وقد تبين فيما سبق بطلانه من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته واما ان يكون معلولا لغيرهما لزم الافتقار
الى الغير في التعين وكل مفتقر الى غيره في تعينه يكون مفتقرا اليه في وجوده فيكون ممكنا لا واجبا ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود عين ذاته
ان اردتم به ان هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته تعالى فهذا مما لا يتفوه به رجل عاقل وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدأ
انتزاع الوجود بخلاف الممكنات اذ ذواتها بذواتها غير كافية في كونها مبدأ هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود
شيئان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه فان قيل قد ثبت ان الذي يكون بذاته مبدأ انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون
وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته فالوجود الخاص الواجبي عين هويته الشخصية فلا يمكن اشتراكه وتعدده ثم يرد
عليه الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة بان العقل لا يأبى بأول النظر ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى مهية
ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه
بين المفهوم والفرد فانهم حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين ذاته ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى جوزوا ان يكون عين ذاته تعالى وحيث برهنوا
على التوحيد بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان
يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته ويكون كل منهما وجوده
الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية الوجود
حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الانتزاعي وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم لان الواجب الحق
واطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ليس الا بضرب من الاصطلاح حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه واما على ما حققناه من
ان هذا المفهوم الانتزاعي له افراد حقيقية نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد والانواع فلبست قوية الورود بل يمكن دفعها بادنى
تأمل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من المهية بسبب عارض لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته فاذن نسبته الى الوجود

الخاصة نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان حيث ثبت ان اشتراكهما معنى تابع لاشتراك
ما ينتزع هي منه وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه فان الانسانية مثلا مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ولا يمكن
انتزاعها من مهية فرس او بقر او غير ذلك فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدقت هي عليها بحسب انها معنى سواء كان ذلك المعنى
جنسا او نوعا فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما كان الوجود الانتزاعي مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم وكان ما بازائه من
الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ انتزاع الموجودية المصدرية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بحسب اصل الذات اذ
جهة الاتفاق بين الشيئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب
ينافي الوجوب كما علم بقي في المقام شيء اخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق كما في التفاوت بالشدة والضعف على ما
واينا في باب حقيقة الوجود فلاحد ان يقول امتياز احد الواجبين عن الاخر لعله حصل بكون احدهما اكمل وجودا واقوى من الاخر بحسب
ذاته البسيطة ولا نسلم في اول النظر امتناع كون الواجب بنفس من واجب اخر وان سلم امتناع قصوره عن ممكن اخر لكن هذا مدفوع بما
اشرنا اليه سابقا من ان القصور يستلزم المعلولية اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة مستلزمة للقصور
اذ القصور معناه غير معنى الوجود لان القصور عدمي والشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الكمال فان كمال الشيء تأكده فالخط الاطول
من خط اخر صح ان كماله بنفس طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال قصره بطبيعة الخطية بل بالعدم مرتبة من تلك الطبيعة
فكل خط غير متناه صح ان يقال انه ليس فيه شيء غير طبيعة الخط المتناهي ففيه خط وشيء اخر لا يقتضيه الخطية اعني النهاية والحد فاذن كل
وجود متناه الشدة لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص عينيت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية المعلومة
تنافي وجوب الوجود اي كون الشيء موجودا بالضرورة الازلية فاستحال تعدد الواجب هذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على
مسلك اهل الاعتبار لكن يمكن ان يقال اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي امرا مشتركا معنويا بين الموجودات الا ان منشأ انتزاعه
في الممكنات المتخالفة المهيات ليس ذواتها بذواتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القيوم ومنشأ انتزاعها في الواجب انه بذاته فقط
المنتزع منه الوجود في جميع هويات الباري وان كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفا فاذن لو تعدد الواجب تعالى القيوم عن ذلك
علوا كبيرا كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقا لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدأ لانتزاعه ومطابقا للحكم به فاذن لا بد بقضية حكم
بان الواحد المصدري لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها فاذن
يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب ان يكون
الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضا كفصل ان كان ما به الاتفاق جنسا او تشخص ان كان نوعا فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي
فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم منها قول الشيخ ابو علي في التعليقات وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا
عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده
الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجودا شيئا
واحدا وان اراد به كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو غير مسلم وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستدعي اتحاد
جهة الموجودية وحقيقة الوجود ومنها لو تعدد الواجب فاما ان يتحد المهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين
لذاتها والا لما كانت مهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما وكل عارض معلول
اما المعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه واما الثاني فالخلف ولا يرد عليه
بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة ومنها قول فارابي في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا
لكان معلولا انتهى وهذا مجمل تفصيله ما سبق من البيان وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة بحسب ما حققنا المقام لا ان فيه
تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام كما ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الا نادرا وان الشبهة
مما اوردها هو اولا في المطارحات تصريحا وفي التلويحات تلميحا ثم ذكرها ابن كمونة وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت
باسمه ولاصراره على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا الشيخ الاشراقي قال في بعض كتبه ان البراهين التي ذكروها
انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت فلا بد من برهان اخر ولم اظفر به الى الآن **فصل** في تعقيب

هذا

هذا الكلام بذكر ما افاده بعض المحققين وما يرد عليه اعلم ان العلامة الدواني قال في بعض رسائله وفي شرح الهياكل النورية انا نمهد مقدمتين احديهما ان الحقائق الحكمية لا يقتنص من الاطلاقات العرفية بل ربما يطلق في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بدانش ودانستن ومرادفاتهما من النسب والاضافات ثم النظر الحكمي افضى الى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل قائما بذاته كما في علم المجردات بذواتها بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء لان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا وثانيهما ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهم ذلك لان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد وان الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها ثم قال وبعد تمهيدهما نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب اليه ودل المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اولا بديهيا فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا في نفسه فيكون موجودا ووجودا قائما بذاته كما ان الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علما بنفسها فيكون علما وعالما ومعلوما وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا بيانا مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود او يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا فيه بالوجود عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم قلت يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين من الوجود وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا ومعيار ذلك انه يكون مبدأ الآثار ويمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها كالكلية والجزئية ونظائرهما ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فيتلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد موجود في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم منه ومما ينتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو من الاوائل التصورية فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع اخر فلا يكون عين حقيقة الواجب تعالى ويندفع الحرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث تشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان ذلك الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولا لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الخلف وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز فاذا تمهد هذا ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما بل نقول لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما فادانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب وتحصل انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشترك وكان بين افرادهما ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ولتلك الافراد نسبة اليه وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذي يساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين

من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من القاعدة القائلة بالفرعية تحكم على ان مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء ثم قال ان من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع للمنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في تحقيق ما ذهب اليه الحكماء اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام من اذعنه لكن عندي ان هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعا في مسئلة التوحيد كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وذلك لوجوه من البحث يرد عليه الاول انا لا نسلم ان مأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد كيف وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شيء وكذا المشمس الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق عليه كما مهده لكن يستلزم كون المبدأ متحققا فيه لا اقل وما ذكره من مثال الحداد والمشمس مما لا تعويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز ان يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديدية والشمسية لا ان النسبة اليهما تكون مبدأ الاشتقاق بل هما بادعاء ان الحديد نحو من الحصول في الصانع لكان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صير الرجل ذا حصة من الحديد كيف وصورة الحديد قائمة بذهنه والحديد وان كان يمتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المسخن من باب التوسع بتخيل ان فيه حصة من الشمس كما صورناه وبالجملة لا يقتنص الحقائق من هذه الاطلاقات كما افاده فكيف يعول عليها الثالث ان المشتق كما انه كلي بلا شك لا خفاء في ذلك كذلك مبدأ الاشتقاق سواء كان جزؤه او عينه يجب ان يكون مفهوما كليا فان جزء المفهوم الكلي او نفسه لا يمكن ان يكون شخصا جزئيا فقوله يجوز ان يكون مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته غير صحيح الرابع ان اهل اللغة او العرف ما لم يعلموا مفهوم مبدأ اشتقاق كيف يشتقوا منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه مع ان عامة من الناس يطلقون لفظ الموجود وما يرادفه في سائر اللغات كهست وامثاله ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره من انه قد يطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل كيف ومفهوم الوجود والموجود اجلى البديهيات واعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه وعلى ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض النظريات فان ذاته غير معلوم لاحد وكذا الانتساب الى المجهول مجهول البتة الخامس ان مبدأ اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحدا الا انه يكون لفظا مشتركا مشتق واحد له مبدآن مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة اصلا وقد اعترف بانه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود اذ معناه في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضعين نفس السواد وفي الاخر مع شيء اخر فذلك الاسود به تحقق السواد مطلقا اعم من ان يكون مجردا عن غيره او مقترنا به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك السادس انه باق على طريق عرفان فانه تعالى وجود بحت بعد ما انكر ان للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء وزعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها في الخارج فمن اين حصل له ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود فان ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسبا للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك حيث قال الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية والعجب انه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام وهو اطلاق المشتق وارادة المبدأ واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا ان يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة وهو لانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بمعزل عن ذلك بمراحل والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة الى قوله فيكون موجودا قائما بذاته من باب التسعير في اثناء المخاصمة وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه ان ذاته تعالى اذا كان عين الوجود كيف يكون موجودا كما قرره واما اذا قرر الاشكال بان حقيقته تعالى كيف يكون

موجود في الخارج عندك مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب والذي يمكن ان يقال هو ان كون الوجود اعتباريا لا ينافي
اطلاق الموجود عليه تعالى فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر لان ذاته تعالى عين مفهوم
الموجود وقد علمت ما فيه ايضا فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحت بمعنى ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشترك
السابع ان قوله فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره كان وجود النفس الى قوله والحرارة على تقدير تجردها اكد للتصريح في ان للوجود معنى
مشتركا يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره وهذا انما يتصور ويصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر الانتزاعي المصدري
كما ذهبنا اليه حسبما راه المحققون اذ لا مجال للعقل في تجويز كون هذا المعنى النسبي المصدري امرا قائما بذاته الثامن ان قوله ان الوجود الذي
هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين بما ذكره اذ بعد تسليم ان الموجود اعم من ان يكون حقيقة قائمة بذاتها ومن اشياء منسوبة اليها
لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجودا قائما بذاته معناه ان لهذا المفهوم المصدري فردا بالحقيقة وليس
لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق في الخارج عنده وغاية ما لزم ان يقول ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة
في الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة
التاسع ان قوله كون الوجود عارضا للمهيات لا يصفو عن الكدورات الى آخره على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودية الممكنات عبارة عن
الانتساب الى الوجود لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم
والتاخر او بكونها عين مفهوم الموجود كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التي ترد على اتصاف المهيات بالوجود انما يرد بناء على ان الاتصاف
بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم الفرق بين نحوي العروض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فان
الوجود يستدعي المعروض وجودا غير وجود العارض واما عارض المهية فلا يستدعي الا وجود المهية وان كان متحدا وجودها بوجود عارضها
والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضا للمهية اذ هو نفس وجود المهية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضا
لنفس المهية الموجودة بهذا الوجود لا عارضا لوجودها وبالجملة نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذبنا مشربه
وخففه عن شوائب المكدرات العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالانتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة وجودها لحقيقتها
فرع وجود المنتسب المنسوب اليه والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المهية بالوجود محتجا عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنتسبين
وحكم هيهنا بان موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة وهل هذا الا التناقض واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة
النحرير في هذا الموضع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعما منه ومنهم ان فيه اثباتا للتوحيد الخاصي الذي
ادركه العرفاء الشامخون فضلا عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ولم يبد والنا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فتح باب التعطيل
وسد طريق الوصول والتحصيل لان طريقة مشاهدة سريان نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بان موجودية كل موجود باتحاد مع
وتلبسه بمرتبة من الوجود لا ان موجوديتها بخلوها وعريها عنه والا فلم يكن بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه
ضد مسلكنا الذي سلكناه بحمد الله والكل ميسر لما خلق له **تعقيب آخر فيه ترتيب** ثم العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان
وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان متساويين في معروضية الاثنينية بدون العارض اما واجبا او ممكنا و
الاول باطل لافتقار هذا المعروض له كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة
فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه مقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر
وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه
كما في مجموع الواجب والمعلول الاول انتهى اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت ان لا موجودية
في مركب ليس له جزء صوري ولا جهة وحدة الا موجودية واحد فواحد من آحاده واما احتجاجه عليه بان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد
من آحاده والآحاد هيهنا بالاسر موجودة فقد علمت انه مغالطة فككنا عقدتها ثم استدل ايضا هيهنا على انه نقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا
كما قرروه في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور ولو لم يكن
شيء كل واحد منهم لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ

المقتول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه والمتبع هو البرهان
واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سياتي
بيانه من ذي قبل ان شاء الله واعلم ان من سخائف البيان ايضا في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون
بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما مر شان التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم
الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناه على الاشتباه
بين الامكان الذاتي والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم التكثر اما ان يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم ان يتحقق
الكثير من دون الواحد او انه يمكن بالنظر اليه فيجوز ارتفاعه وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات او انه يمتنع بالنسبة اليه وهو الحق المط اذ فيه
تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري **تعقيب آخر** اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قرر هذه المسئلة على وجه آخر
حاصله ان الموجود قد يكون شيئا موجودا كالف موجود او باء موجود وقد يكون موجودا بحتا الا انه شيء موجود كسماء موجودة او انسان
موجود مثلا والواجب بالذات هو الموجود البحت والممكن هو الشيء الموجود بمعنى انه قابل لان يحلله الذهن الى مهية وموجود محمول عليه كذا
مفهوم الواجب عين الواجب بالذات لانه ليس يقابل لهذا التحليل اي التقسيم وكان الف واجبا مثلا يحكم بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين
مفهوم الالف ولا جزئه لم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر ان كل عرضي معلول ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مهية معلول وان
وجوده مجرد عن المهية وليس وجود الممكنات مجردا عنها ثم قال بعد تمهيد هذه المقدمة لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بان يكون هذا شيئا واجبا والآخر شيئا آخر لزم كون الواجب ذا مهية وذلك باطل كما مر وان كان
بغير الذات فتخصص احد التعينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه بريء منها ولا ان يكون
شخصه لامتناع ان يكون التشخص علة التعينه ولا الوجود او الوجوب اذ الوجود ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما الا ان المشترك لا يكون علة
التخصص ولا امر آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى انتهى كلامه ملخصا وهو
انه قريب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الوجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود وذلك بان يدعى بان للوجود حقيقة هي عين
افراده ولو في كل موجود فرد هو به انه موجود سواء كان مع مهية اخرى او لم يكن كما ان للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيرها به
ابيض وقد علمت كيفية اتصاف المهية بالوجود على وجه يصفو عن كل شبهة وشك فان الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة
الموجود بما هو موجود لا انه عين هذا المفهوم الكلي الذهني وعلى هذا لا يرد عليه ما اعترض معاصره العلامة الدواني منها انه على ما ذهب
اليه من انه الوجود البحت ان كان انه عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات
الثانية وان كان فردا من افراده وورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وسواء كان لازما او عارضا فان كان بذاته
ثلث انه فرد من هذا المفهوم فيلزم ان يكون موجودا مرتين مرة بذاته ومرة بكونه فردا من هذا المفهوم وان كانت موجوديته لكونه فردا
من افراد هذا المفهوم لم يكن في ذاته موجودا فلا فرق بينه وبين الممكنات ومنها انه على التقدير الاول ايضا يلزم ان يكون معروضا للمفهوم
المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحيثية بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهية معنى اصلا اذ ح ثبت فرد خاص معروض
للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهية وهيهنا قد حلل الى نفس الموجود
الخاص والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقا عرضيا فلا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته بناء على ان العارض حصة من مفهوم المطلق كان هنا ايضا
كذلك فان العارض له ايضا حصة منه ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان
له ذاتا لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما يريد به المعنى الذي
يريد به من الذات فلا يبقى المباحثة الا في اللفظ واقول انا اذا تاملت ادنى تامل علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل
لان ذاته امر خارج عن افراده كما يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية واما على ما ذكرنا فالرجحان ظاهر
لان ذاته وجود خاص هو مبدا لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه موجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته وبالتبع هذا التحصيل تمام ما اورد
هذا المورد المعاصر له على كلامه اقول يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا اما عن الاول فنختار الشق الثاني من الترديد الذي ذكره ان ذاته تعالى عين الوجود

الخاص وكونه فرداً للوجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجوداً بالوجودين ولا ان يكون قابلاً للتحليل الى امرين وذلك لان موجوديته ليس لا
مباينة لا بغير من حصة من هذا المفهوم كما ان كون هذا الانسان انساناً لا يقتضى ان يكون فيه انسانيتان خاصة وعامة لان الانسان الخاص كونه
هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ومعنى تحليل الشئ الى امرين ومفاده هو ان يحصل منه امران اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار
الاخر وحيثيته كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية وحيثية الموجودية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود فان كل وجود
خاص هو بنفسه ما يحصل على الوجود لا بعروض شئ آخر كذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود لم يلزم ان يكون هناك شيئان متغايران
بل ذلك المفهوم العرضي منه حكاية ذلك الخاص لا غير واما عن الثاني فنقول الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لا تركيب فيه من جهتين
متغايرتين تغايراً يوجب تكثراً في الموضوع اما في الخارج او في الذهن بخلاف الممكن وليس معنى قولنا لا تركيب فيه انه ليس يصدق عليه مفهومات
ومعان كثيرة كيف وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته فقولنا الواجب غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له معناه ان ذاته تعالى
لا توجد لحيثية لا تكون تلك الحيثية بعينها حيثية واجب الوجود بخلاف الممكن فان الانسان مثلاً حيثية كونه انساناً غير حيثية كونه
واجباً وموجوداً لان الانسان من حيث هو انسان ليس شيئاً آخر اذ قد يتصور انسان غير موجود ويتصور موجود غير انسان فهما اعتباران
مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب وكونه واجباً على الاطلاق لانه رجعهما الى واحد حقيقي وعن الثالث ان المراد كما حققناه ان
الواجب ليس له غير الهوية التشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف وتارة بالموجود البحت والواجب البحت جمهة كثيرة فان المهية للشئ
هي التي يتصورها الذهن بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ويعرضها الكلية والاشتراك وحقيقة الوجود هي عين الهوية التشخصية
لا يمكن تصورها ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضوري فهذا معنى قولهم لا مهية له وليس هذا مجرد اصطلاح لفظي بل تحقيق حكمي وبحث معنوي
ويظهر مما ذكرنا ان القول بان ذات البارى موجود خاص كلام محصل لا غبار عليه بشرط ان يفطن قائله بان المراد منه ليس ان ذاته عين هذا
المفهوم الكلي او عين فرد من افراده الذاتية حتى تكون نسبته الى ذلك الفرد كنسبة الذاتي الى الذات لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود
وكذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئي الحقيقي والهوية وامثالها ليس لها افراد ذاتية كالاجناس والانواع وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات
لآحاد وافراد لا وجود لها في الذهن حتى يعرضها العموم والاشتراك لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية با
لذات بلا اعتبار قيد آخر وقد يصدق على امور اخرى لا بالذات بل بواسطة قيد آخر يقال للقسم الاول انه وجود وموجود بذاته ويقال
للقسم الثاني انه موجود لا بذاته بل بالعرض ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها
فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ولا بد مع ذلك من امتياز بينها اما بالكمال والنقص والغنى والفقر او التقدم والتأخر
او باوصاف زائدة وبذلك يتوسل الى نفي تعدد الواجب بالذات فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى
كونه تعالى موجوداً بحتاً هو ما قررنا لكن بعض كلماته وآثاره بنا في ذلك ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر ابيه المقدس وهو غياث اعاظم
السادات والعلماء المتحقق المؤيد من عالم الملكوت السماء لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال اما الاول فالجواب انا نختار انه عين مفهوم الوجود
وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه بالحمل الاولي والحكم باتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم
مهية شئ منها واما قوله هذا المفهوم امر اعتباري فنظام الفساد فان كون الموجود موجوداً ضروري بديهي لا مرية ان القوم ذهبوا الى ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود المطلق ثم حكموا ان وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج
فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب وقوله ورد عليه ان موجوديته بذاته
الى آخره غير مسلم وتحقيقه على ما قرره اي السيد المذكور في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشئ مواطأة
عين ذلك الشئ ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن فان سئل عن ذلك الشئ من حيث هو في الخارج بل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا
خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون من حيث يكونان متحدين وانما يتصور من حيث هما متغايران ولا فان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون
له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يقال المقتضى لهذه النسبة ذاته او شئ
آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات المبنية التي نسجها الطبيعة السليمة

والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يتكثر بحسبه وذلك في الواجب لذاته ممتنع والجواب عن الثالث ان المهية وهي جواب ما هو تجردها
عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل فاذا تجرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الآخر عنده وحينئذ يجد الذات في نفسها عارية
عن العوارض المحمولة في نفس الامر مخلوطة متحدة بها فيطلب سبباً في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها ولما لم تستند
مفهوم الموجود الى الذات لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد حكموا بان كل ذي مهية معلول انتهى اقول فيما ذكره وجوه من الخلط والغلط
الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوي الحمل والخلط بين الحمل الذاتي الاولي
والحمل الشائع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم
المفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فرداً لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي هو الموجود المطلق
لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان
كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضاً فالبحث عن الشئ بما هو
مصداق للموجود المطلق حري بان يذكر في الفلسفة الاولى والذي هو مستغن عن الاثبات لانه بديهي الثبوت هو فرد الموجود المطلق
بما هو فرد له مطلقاً لما نشاهد من الموجودات لا نفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق
بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا يعول عليه فان كون ذات البارى مما لا يمكن تعقله ولا له وجود ذهني مبني على انه عين الوجود والموجود
البحت لا ان كونه كذلك يبتني على كونه غير متعقل وايضاً يكفي في كون الشئ قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل تحليله
وان امتنع حصوله في العقل فاذن الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائداً على الآخر ليس كما تصوره بل الحق
بينهما ان يقال ان الممكن قابل للتحليل الى حيثيتين حيثية كونه موجوداً وحيثية كونه امراً آخر يخالف الموجودية بخلاف الواجب فان جميع
حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت اذ لا جهة نقص فيه وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص او جهات نقايص هي غير جهة الوجود والوجوب
مثلاً الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفتقراً الى مكان او حيز محتاجاً الى سبب محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب
والاعدام فيه التي للكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجوداً واما الواجب فهو محض حقيقة الموجود الخاص الذي يحمل عليه
هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم
المطلق فهو موجود بنفسه سواء حمل عليه الموجود المطلق ام لا لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقاً لهذا المفهوم
وصدقه على ذاته لا يوجب ان يحدث فيه حيثيتان متغايرتان فان كونه هذا الموجود وكونه موجوداً مطلقاً شئ واحد لا فرق الا بالتعين والابهام
كما ان كون زيد هذا الموجود وكونه موجوداً لا بعينه لا يوجب التركيب فيه والذي يوجب ذلك فيه كونه موجوداً وكونه قابلاً للعدم والنقص
والشر وكذا كونه بالفعل انساناً وكونه بالقوة كاتباً او عالماً يوجب التكثر في ذاته والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مهية معلولاً لان حيثية
المهية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود فبالحيثية الاولى يستدعي علة ويفتقر اليها وبالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما
في الواجب لذاته جل ذكره **تذييل وتبجيل** وبالجملة فالقول بان ذاته تعالى هو الموجود البحت صحيح اذا اريد به حقيقة الوجود فان الوجود
حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض واما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس
هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بها فلا شك في بطلانه فان قلت كيف يكون ذات البارى عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور
وذات البارى مجهول الكنه قلت قد مر سابقاً ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود فينا
صار منشأ من الاحتجاب تعالى عنا والا فانه تعالى في غاية الاشراق والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو اما
ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقاً عليها صدقاً عرضياً كما يصدق عليه مفهوم الشئ وعلى الاول اما ان يكون
المراد به هذا المعنى العام البديهي التصور المنتزع من الموجودات او معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضى ان يكون حقيقة غير ما
يفهم من لفظ الوجود كسائر المهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية
في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ويلزم ان يكون الواجب ذا مهية وقد مر ان كل ذي مهية معلول
وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقاً عرضياً فلا يخفى ان ذلك لا يغنيه عن السبب بل لا بد من ان يكون موجوداً ولذلك ذهب جمهور
المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم اقول منشأ هذا الاشكال الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداده وعن معنى عرضيته

المفهوم العام الانتزاعي للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضياً ليس معناه ان للمعروض موجودية وللعارض موجودية اخرى
كالماشي بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لانها مرآة لملاحظته وحكاية عن مهيته وصح ان يقال
انها غيره لانها امر نسبي والانسان مهية جوهرية وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه بل كا
السواد الذي قد يراد به نفس المعنى النسبي اعني الاسودية وقد يراد ما يكون به الشيء اسود اعني الكيفية المخصوصة فكما ان السواد اذا فرض قائماً بذاته
صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتبارا ذهنيا
زائدا على الجميع اذا تقرر هذا فلنا في الجواب ان نختار في الترديد الاول الشق الاول وهو ان الوجود حقيقة الذات قولك في الترديد الثاني
اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود الى آخره قلنا نختار منه ما بازاء ما يفهم من هذا اللفظ اعني حقيقة الوجود الخارجي الذي
هذا المفهوم البديهي حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا في كل موجود كما ان للسواد حقيقة في كل اسود لكن في بعض الموجودات مخلوط با
لنقايص والاعدام وفي بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة في السوادية بعضها اقوى واشد وبعضها اضعف وانقص كذلك
الوجودات بل الوجودات متفاوتة في الموجودية كمالا ونقصا ولنا ايضا ان نختار الشق الثاني من شقي الترديد الاول الا ان هذا المفهوم الكلي وان
كان عرضيا بمعنى انه ليس عين كونه مفهوما عنوانا للوجود الخارجي حتى يكون عينا للشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق
عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لا شيء آخر يقوم به كسائر العرضيات في صدقها على الاشياء فصدق
هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك فصدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب لانه
انما لم يكن يغنيه عن السبب لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود به كما تقول بل ذلك الوجود الخاص بذاته
موجود كما ان بذاته وجود سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معلوم ليس هو الوجودات الخاصة
بل هذا الامر العام الذهني الذي يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية **فصل** في ان واجب الوجود لا شريك له في الالهية وان
اله العالم واحد البراهين الماضية دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له في وجوب الوجود والآن نريد ان نبين ان اله العالم واحد
لا شريك له في الالهية اذ مجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب في اول النظر كون الاله واحدا فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد و
كل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات وارتقائها اليه يلزم ان يكون وجوب ذات
الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه كنسبة ضوء الشمس لو كان قائما
بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع
وانارته بنورها ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واستندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى
الانوار فعلى هذا المنوال درجات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله طريق آخر اشير اليه في الكتاب الالهي
سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا
العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم بالنوع او لا بان يقال لو فرض عالم آخر لكان
شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مر فالقول بوجود عالم آخر سوى هذا
العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فنقول
اما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين في الاجزاء ويكون كل منهما كالآخر في السماء والارض وغيرهما فلما نقل عن ارسطاطاليس من انه
اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة وسماواتها غير مختلفة في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الاحياز والحركات فالجهات
التي يتحرك اليها الاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة بالقسر في الذي بالقسر بعد الذي با
لطبع بالذات فيعلم انها كانت مجتمعة متماسة ثم افترقت بعد ذلك فهي الآن متباينة ابدا وليست بمتباينة ابدا وهذا خلف وايضا
الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان ولا علة بالذات فتلك العوالم ستجتمع ثانيا فهي مجتمعة وغير مجتمعة ابدا انتهى كلامه
فان قيل ان الارضين مثلا وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسط الكل فالارض
المطلقة يقتضي الوسط المطلق والارض المعينة يقتضي الوسط المعين من العالم المعين يقال في دفعه ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة

بالنوع والحقيقة وان لم يثبت ان امكنتها كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو لو اجتمع كل الاجسام متمكنا واحدا يصير تلك
الامكنة مكانا واحدا مع ان ذلك ممتنع بالضرورة اذ اختلاف الامكنة ضروري واما الاجتماع المذكور فلا مانع عنه في طبيعة تلك الاجسام لو
فرضنا اذ اقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجد احد متصل بها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه
الشيخ الرئيس في بعض رسائله بقوله لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية
اما مستقيمة واما مستديرة والمستقيمة اما من المركز الى المحيط او من المحيط الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي لا تخلو من الفرض
او غير آخذة منهما بل على محاذاتهما لكن الذي بالطبع من المستقيم لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة
وبيان ذلك في كتاب ارسطاطاليس خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم بالسماء والطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم ان الحركات
الطبيعية في جميع الاجسام اما من المركز او اليه بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق تسعة عشر وقد بينه الفيلسوف
في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه لكني اخوض في طرف
يسير منه فاقول الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم يعد لخلق النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان
ذات النوع الاخس وهو الجسمية ما لم يعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام بما هي اجسام لم يتخط به الى النوع
الثاني الاشرف بالاضافة وهو النبات وما لم يحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغاذية والنامية والمولدة في النوع الاخس لم يتجاوز
به الى النوع الثالث كرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية فما لم يحصل للنوع الاخس
الاول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا ناطقا فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها فانبعثت افادة القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى
المدركة للمحسوسات فان النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات
ما خلا سبعة عشر المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة
فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه فاذا بطل
تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع او بالشخص فقد ثبت ان العالم واحد شخصي فحينئذ نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي طبيعته لم دخلة
الا انها اتفاقية وذلك لتحقق التلازم بين اجزائه الاولية فان بين الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بين تلك الاجسام واعراضها
بل بين اكثر المحال واعراضها فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها يدل على التلازم بين
الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما وقد علمت ان اللزوم والتلازم يوجب الانتهاء الى
علة واحدة فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي دل انتظام احوال
السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام وصور مدبرة لها منضمة
فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة كما سيلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس و
عقل منتهي الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما دل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولعل مرجع ضمير التثنية
مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وارواحها ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء راسا ووجه الدلالة
ان المراد انه لو تعدد الاله تعالى عن ذلك لزم ان يكون العالم الجسماني وما نيط به متعددا واللازم باطل كما مر فالملزوم مثله كما وضح من
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض **فصل** في انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلف الذات من اجزاء
وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او الذهنيتين ولا من اجزاء حدية جنسية ولا من الاجزاء المقدارية وذلك لان
كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدما
بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا بتحققه وان لم يكن متاخرا عنه وكل ما هو
كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذا البيان يجري في نفي الاجزاء المقدارية لان تلك الاجزاء
في الحقيقة متقدمة بل نسبة الجزئية اليها بالمسامحة والتشبيه فلا بد في نفي تلك الاجزاء عنه تعالى من بيان آخر والقوم طولوا الكلام في نفي
الواجب عنها وعن التجسم واحتاجوا في البيان الى برهان تناهي الابعاد ولنا فيه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها

مراراً من ان كل متصل بذاته او بغيره قار كالكميات او غير قار كالزمانيات فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة والواجب
جل ذكره قوي الوجود وغاية في الشدة بلا شوب نقص وقصور وايضاً قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متحدة الحقيقة فيها وفي الجميع فنقول لو كان
للواجب جزء مقداري كما يقوله المشبهة فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب لذاته غير موجود
بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعطلين علواً كبيراً طريق آخر لو تركبت ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو
اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء او بعضها واجب الوجود او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود بل جميعها ممكنات الوجود والاقسام
الثلثة باسرها مستحيلة اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض لان المفروض ان هناك شيئاً واحداً
حقيقة ذا اجزاء اذ كل ما لا وحدة له لا وجود له كما بيناه مراراً فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت انها ذات اجزاء فلا بد ان لبعض اجزائها
الى بعض افتقاراً ذاتياً وتعلقاً طبيعياً وارتباطاً لزومياً اذ لا يتصور ان يحصل حقيقة نوعية او شخصية من امور متفاصلة الذوات مستغنية
الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركبت حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال
باي نحو من انحاء التلازم فاذن قد رجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على حدة واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي
هو الواجب كان مستغني القوام عن الجزء الاخر وعن غيره والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب فكان المفروض واجباً متأخر الوجود عن
غيره مفتقر الذات الى ممكن وبتوسطه الى واجب اخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب اخر ينافي الوجوب بالذات واما
بطلان الثالث فهو واضح اذ كيف يتصور حصول المجموع الحقيقي من ممكنات صرفة وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجوداً في الشقين الاخيرين
يلزم الدور اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد فوجد الممكن واذا قاس الجزء والكل اليه
يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بانه وجد الجزء فوجد الكل فيلزم تقدم كل من الكل والجزء منهما على نفسه طريق آخر قد علمت ان الواجب
حقيقته انية محضة فلا ماهية له وكل ما لا ماهية له لا جزء له ذهناً ولا خارجاً ولنفصل في هذا البيان فنقول الواجب تعالى مسلوب عنه الاجزاء
العقلية وما سلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل بسيط في الخارج دون العكس وانما نفينا عنه الاجزاء
العقلية اذ لو كان له جنس وفصل لكان جنسه مفتقراً الى الفصل لا في مفهومه ومعناه بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فحينئذ نقول ذلك
الجنس لا يخلو اما ان يكون وجوداً محضاً او ماهية غير الوجود فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلاً لم يكن فصلاً اذ الفصل ما يوجد الجنس
وهذا انما يتصور اذا لم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد مر انه نفس الوجود وحقيقته بلا شوب
وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر وكان احد الانواع الجوهرية فيكون مشاركاً لسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد
برهن على امكانها وقد مر ان امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له اذ
لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس اي مطلقاً لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً

تلخيص عرشي لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون جميعها او بعض منها حقيقة الوجود او ليس كك وعلى التقادير يمتنع
الحمل وذلك لخرق الفرض

فصل في ان واجب الوجود لا فصل لحقيقته المقدسة على انه مقسم نوعي او مقسم صنفي او شخصي فان شيئاً
من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطاً غير ذي جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط وذلك لما علمت ان الواجب غير ذي ماهية وكل ما
فصل مقسم او خاصة مصنفة او مشخص فهو لا محالة ماهية كلية فما لا ماهية له لا يكون جنساً ولا نوعاً فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل متشخص بذاته
بلا متشخص طريق آخر قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرر معنى
الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع بل انما مدخليتها في ان يكون الجنس موجوداً محصلاً او النوع موجوداً مشاراً اليه بالحس او العقل فلو كان
للوجود فصلاً او محصلاً شخصياً لكان شيء منهما مقرراً للمعنى والتجوهر فكذلك واجب الوجود اذ هو اعلى مراتب الوجود واكده فيمتنع
عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى محصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى مشخصات اعداده وهويات افراده فما اضل منهج
جهال المتصوفة حيث زعموا ان الحق تعالى كلي طبيعي جنس الموجودات افراده وانواعه ولم يتفطنوا بان واجب الوجود لو انقسمت حقيقته
البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما ان يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته او بغير ذاته فان تكثر مقتضى ذاته فيلزم ان لا يوجد
في الكون نوع واحد ولا شخص واحد اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضي للكثرة بنفس ذاته بل هو عينه فيتكثر بذاته وهكذا الكلام في آحاد
هذه الكثرة فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدأ الكثير فاذا انتفى المبدأ انتفى ذو المبدأ فما ذكرناه بعينه هذا ابطلنا نفسه
وان تكثر لا بذاته بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود وهو غير حيثية الوجود والوجوب بالذات فيتركب ذاته من جزئين احدهما يجري مجرى المادة والاخر
يجري مجرى الصورة وهو ممتنع

فصل في ان واجب الوجود لا مشارك له في اي مفهوم كان لان التشارك بين شيئين في اي معنى كان يرجع الى
وحدة ما وقد علمت ان الوحدة على انحاء شتى وان منها حقيقية ومنها غير حقيقية والحقيقية قد تكون عين الذات المتوحدة وهي الوحدة
الحقة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة الماهيات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها امور متكثرة في الواقع وهي المتكثرة
فارمزنا وقد مر تفصيلها في مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول اذا تقرر هذا فنقول الواجب لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة
الغير الحقيقية فلا شريك له في شيء من المعاني المفهومة بالحقيقة فلا مجانس له اذ لا جنس له ولا مماثل له اذ لا نوع له ولا مشابه له اذ لا كيف له ولا نظير
له من نفي الصفات الزائدة عنه فلا مساوي له اذ لا يوصف بكم ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ولا محاذي له اذ لا يوصف باين ولا مناسب له
وان وصف بالصفات الاضافية وذلك لان جميع صفاته الاضافية يرجع الى اضافة واحدة هي القيومية كما ستعلم واذ لا مؤثر ولا موجد سواه
كما سيظهر في توحيد الافعال فلا مشارك له في صفة القيومية واذ لا محاذي له فليس له نسبة الحلول كما يقوله النصارى اذ هو بذاته واجب
وما سواه ممكن فليس له نسبة الاتحاد كما يقوله جهال المتصوفة اذ لا مناسبة له فالمناسبات التي اثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها اقاويل
مضلة وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة النفس الى البدن فهيهات نسبة النفس الى البدن كنسبة
الصانع الى الدكان والآلة لا كنسبة العلة الى معلولها وكل ما لا يفعل الا بالآلة فلا يمكن ان يوجد الآلة ولو كانت النفس خالق بدنه لم
يكن نفساً فليست نسبة المبدع الى ما ابدعه كنسبة النفس لتعاليه عن الحاجة في شيء وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس مجردة بالقوة
مادية بالفعل كسائر القوى وهي جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء وهي في جسمانية التأثير وان كانت روحانية
التأثر وذلك لان الايجاد متقوم بالوجود والمستغني عن المادة في الايجاد لا بد وان يكون مستغنياً عنها في الوجود ايضاً ولو لم يكن نفس
جسمانية التأثير لكانت عقلاً محضاً حتى ذلك العالم الجليل اسمه مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث وايضاً النفس يحصل منها ومن البدن نوع
طبيعي وبينهما تركيب اتحادي وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء فبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه وانفعاله عنه والمنفعل
عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضميمة تكمله وتحصله والواجب تام الوجود وفوق التمام فيتعالى عن ان ينضم اليه شيء فثبت ان لا مناسبة بينه تعالى
مع ان النسبة تعد اوصاف الشيء من ذاته فهو بري الذات عن الاشياء ذاتاً او صفة ونسبة مع انه لا يعزب عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه
شيء في الارض والسموات

فصل في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التي
يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص
والاعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود اما بيان الكبرى فهو ان الهوية البسيطة
الالهية لو لم يكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شيء ولا كون شيء اخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين
مختلفتين وقد فرض وثبت انه بسيط الحقيقة هف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء اخر كان يكون الفاً دون ب فحيثية
كونه الفاً ليست بعينها حيثية كونه ليس ب والا لكان مفهوم الف ومفهوم ليس ب شيئاً واحداً واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم
امراً واحداً فالملزوم مثله فثبت ان البسيط كل الاشياء وتفصيله انا اذا قلنا الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية وانه لا فرس فحيثية
انه ليس بفرس لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انساناً او غيرها فان كان الشق الاول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرساً فيلزم من ذلك
انا متى عقلنا ماهية الانسان عقلنا معنى اللافرس وليس الامر كذلك اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلاً عن ان يكون
تعقل الانسان وتعقله ليس بفرس شيئاً واحداً كيف وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود والوجود
بما هو وجود ليس بعدم ولا قوة وامكان لشيء الا ان يكون فيه تركيب فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة او اشتقاقاً ف
هو مركب فانك اذا احضرت في ذهنك صورة [illegible] وصورة ذلك المحمول السلبي مواطاة او اشتقاقاً وقايست بينهما بان تسلب احديهما عن
الاخرى وجب سلبه عليه فتجد ان ما به يصدق على الموضوع انه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا سواء كانت المغايرة بحسب الخارج
فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او ماهية ووجود فاذا قلت مثلاً زيد ليس
بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد عقلاً هي بعينها صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لا بد ان يكون موضوع مثل
هذه القضية مركباً من صورة زيد وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوة واستعداد فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر

الا ان يكون فيه تركيب من فعلية جهة وقوة جهة اخرى وهذا التركيب بالحقيقة منشاؤه نقص الوجود فان كل ناقص حيث نقصانه غير حيثية
وجوده وفعليته فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اشرف والطف
ولا يسلب عنه شيء الا النقائص والامكانات والاعدام والملكات واذ هو تمام كل شيء وتمام الشيء احق بذلك الشيء من نفسه فهو احق من كل حقيقة
كل شيء بان يكون هو هي بعينها من نفس تلك الحقيقة بان يصدق على نفسها فاتقن ذلك وكن من الشاكرين فان قلت اليس للواجب تعالى
سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف قلنا كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقائص وسلب السلب وجود وسلب
النقص كمال وجود وليعلم ان هذه المهيات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق بل لكل منها وجود مقيد ونعني بالمطلق ما لا يكون معه
قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله وتوضيح ذلك انك اذا حددت نوعا محصلا كمهية الانسان مثلا بانه حيوان ناطق يجب عليك ان تحصر
معانيه وتضبطه وتفصله من قولك الشارح لمهيته انه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول
الوجيز او غير الوجيز والا لم يكن هذا الحد تاما اما لم يشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون شيئا اخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق
فلو فرض ان في الوجود نوعا محصلا جامعا بحسب مهيته مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان معاني اخرى كالفرسية والفلكية
وغيرهما لم يكن ذلك النوع انسانا بل شيئا اخر اتم وجودا منه وانما اردنا بقولنا نوعا محصلا ما يحصل وجوده لا ما يحصل حده ومعناه
فقط فان الانواع الاضافية كالحيوان مثلا والجسم النامي مثلا وان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا انه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى
معنى اخر كالناطق لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي الحساس يحمل على المجموع الذي هو الحيوان
الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان الحيوان وهذا بخلاف النبات اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته لحده فاذا وجد نوع
حيوان لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي وكذا لم يحمل على النبات انه حجر او معدن وان حمل انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكما ان
في الوجود الناقص اذا تم لا في المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى اخر فالاول غير محمول على شيء اخر فرض انه اتم وجودا منه بخلاف الثاني كالجنس
المحمول على نوعه اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء قد اصطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر بين اهل النظر فان
الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عما لا يكون محصورا في امر معين محدود بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس
والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه ابسط وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولى بتلك
الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى فكما ان في السواد الشديد يوجد
جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه
من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعيناتها العدمية من النهايات والاطراف فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلا يشتمل الذراع
من الخط والذراعين منه والتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية وان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال
عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الاطراف العدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطية التي لو كان مطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى
واليق بان يكون خطا من هذه الخطوط المحدودة وانما هي داخلة في مهية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها
من النقائص والقصورات وكذا الحال في السواد الشديد واشتماله على السوادات التي هي دونه وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارات الضعيفة
فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقائص
خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد واليه الاشارة في الكتاب الالهي ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما
الرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط والفتق تفصيلها سماء وارضا وعقلا ونفسا وفلكا وملكا وقوله تعالى وجعلنا
من الماء كل شيء حي وهل الماء الحقيقي الا رحمته التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود وكما ان الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع
الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحيوة سارية في الكل
سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة بالتسبيح شاهدة بوجود ربها عارفة بخالقها ومبدعها
كما تحقيقه في اوائل السفر الاول واليه الاشارة بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا الفقه والفهم
بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان **الموقف الثاني** في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم
والاطلاق وفيه فصول **فصل** في الاشارة الى اقسام الصفات الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر

الكتاب عن هاتين بقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته
بها وتجملت والاولى سلوب عن النقائص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم
والحيوة واضافية كالخالقية والرازقية والعلية وجميع الحقيقيات يرجع الى وجوب الوجود اعني الوجوب المتاكد وجميع الاضافيات يرجع
الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام والا يؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا **بيان تفصيلي** واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه
الصفات فيه الا وجود ذاته بذاته فهي وان تغايرت مفهوماتها لكنها في حقه تعالى موجودة بوجود واحد كما قال الشيخ في التعليقات من
ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت يكون الصفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته
وحيوته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذا في سائر صفاته وقال ابو طالب المكي مشيئته
تعالى قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وسيجيء زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك منه بعض الاسرار
وكما ان صفاته الحقيقية كلها واحدة لا يزيد على ذاته تعالى وان تغايرت مفهوماتها والا لكانت الفاظها مترادفة فكذا صفاته الاضافية
وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم لكن كلها اضافة واحدة متاخرة عن الذات ولا يخل بوحدانيته كونها زائدة عليه فان الواجب
تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتاخرة عنه وعما اضيف بها اليه وانما علوه ومجده وتجمله بما هو مبادي هذه الصفات
التي هي عين ذاته الاحدية اي يكون ذاته تعالى في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الاضافات وكما ان ذاته بذاته مع
فردانيته واحديته يستحق هذه الاسماء من العلم والقدرة من غير ان يتكثر ويتعدد حقيقة او اعتبارا وحيثية لان حيثية الذات بعينها
حيثية هذه الصفات كما قال ابو نصر الفارابي وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم
التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذا صفاته الاضافية لا يتكثر معانيها ولا تختلف
مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته فيبدئيتها بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة
والرضا وغيرها اذ لو اختلف جهاتها وتكثرت حيثياتها لادى تكثرها الى تكثر مباديها وقد علمت انها عين ذاته تعالى قال الشيخ الاشراقي
شهاب الدين المقتول في بعض كتبه ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه
بل له اضافة واحدة هي المبدئية يصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب في حد يتبعه جميعها
وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا يتكثر عن كل حال انتهى كلامه وهو كلام في غاية الجودة الا ان في قوله وان كانت لا تتكثر بحث كما مرت الاشارة
اليه من ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثرا في المسلوب عنه والذي عن السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به
سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود ويندرج تحته سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها واما
سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لا محالة يوجب تكثرا
وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدرجة كسلب الفرسية عن البقرية قال بعض المحققين في شرح قوله كما يدخل تحت سلب الجمادية
عن الانسان سلب الحجرية والمدرية ان غرضه من ذلك ان السلوب قد يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من
حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك
حيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في واجب الوجود فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية
لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فانه انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية
في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والفرسية كما ان العقل الفعال مع بساطته يغني جميع الممكنات التي دونه في الرتبة
من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه فيعلم ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقائص عن شيء هو كماله الوجودي وفي تصحيح سلوب
الكمالات عن شيء هو نقصانه وجهاته العدمية فكلما يسلب عنه شيء وجودي بما هو وجودي فهو لا محالة مركب خارجيا او ذهنيا كالانسان
يسلب عنه الملكية والعقل يسلب عنه الواجبية فهو لا محالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين احديهما وجودية والاخرى عدمية
واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية

فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تزل قدمك عن سبيله ولا يزعجك عما ذكرناه سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات **فصل**
في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم انها لائقة للذات الواجبية الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف
او غيره فهذه اربعة الاول كالمتصل للجسم والثاني كالاسود له والثالث كالعالم للعقل والرابع كالعالم للانسان البشري فنقول صفات
الباري ليست من قبيل المحسوسات اذ هو اجل من ان يناله الحس فبطل اضلال المجسمة والمشبهة ولا من قبيل الصفات الزائدة لانه كانت كما يقوله
الاشاعرة او معارفة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام الجاهلين المضلين علوا كبيرا اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية في مرتبة ذاته
بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فيكون بجملة بغيره زائد فيكون للغير تاثير فيه كالدقة او يؤدي الى الدور المستحيل
فيلزم ان يكون ذاته اكمل من ذاته وعلى قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته اذا نورها بانوار صفاته والكل مستحيل ولان الفطرة
حاكمة بان ذاتا ما يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بامر زائد على ذاته وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة
الخيرات الوجودية والاضافات النورية شيء بالقوة اصلا ولا في ذاته جهة امكانية بل كله وجود بلا عدم وكمال بلا نقص وفعل بلا قوة
ووجوب بلا امكان وخير بلا شر لانه غير متناهي الشدة الوجودية خال ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته
اي وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب والى الاشارة بقول الشيخ ابو نصر الفارابي يجب ان
يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات حتى يكون هذه الامور في غيره
لا بالذات انتهى وهكذا في كل صفة كمالية للوجود بما هو موجود **تنوير عرشي** وهذا يرشدك الى ان حقايق الاشياء يجوز ان يكون لها
وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل
الوجود فانه حقيقة بعضها جوهر وبعضها عرض منها واجب منها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم
بين الواجب والممكن وهي في الواجب عين ذاته فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل
وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضا من مقولة الكيف هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة التي هما ايضا كيفيتان نفسانيتان
متغايرتان ومغايرتان للعلم فهي هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجودا وعينا وكذا اختلاف آثارها
فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والجود فكما ان المعلول معلوم له تعالى كذا مقدوره ومراده ومحبوبه ومجعول بجعله
بالذات من غير اختلاف جهات الاجب الاسماء ومفهوماتها هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتاخرون الذاهبون
الى اعتبارية الوجود فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري تعالى ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات
في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود وجهالة المستفادة ونزيدك ايضاحا لهذا المرام **فصل** في حال ما ذكره المتاخرون في
ان صفاته تعالى يجب ان يكون نفس ذاته قالوا كلما هو صفة للشيء فيفتقر الى ما يقوم به فكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به فكلما
وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته فيكون ممكنا في نفسه فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها
وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع
عليه الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة فقابلها ومرجحها لا بد ان يكون ذاته اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا
عن مجعوله لانه هو بتن وح يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة
وقبولها باخرى لوجوه الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت
بساطته تعالى الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه الثالث ان الفاعل هو الذي
يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول او يوجبه وان توقف وجود المعلول على غيره من بواقي العلل والقابل لا يقتضي المعلول
ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهيؤ والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل
الى مقبوله بالامكان والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان مختلفان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف
بصفة متقررة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاته وهاتان الحيثيتان اما ان تكونا لازمتين او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى
زائدة وعلى التقادير يلزم تركب الذات في الواجب الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فيعيد الكلام الى صدورهما
بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى لا نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى

عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه بحث من وجوه الاول انا نقول ان مبنى الاشتباه فيها من باب اخذ
القبول بمعنى الانفعال الاستعدادي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا على نفي الاول دون الثاني فلقائل
ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالا جعل الثابت للذات ولا يبعد
ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود لوجوب الذات والثاني ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية
له تعالى كالمبدئية والسببية وغيرهما لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات او عدم كونها زائدة
على الذات وكلا القولين باطل ويرد على الوجه الاخير من الوجوه الثلثة مفاسد احدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له تعالى حيث
يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها فان علمه تعالى بعينه قدرة باعتبار وارادة باعتبار والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل والارادة
تقتضي وجوبه فعلمه تعالى من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فلو كان جهة هذا الامكان غير
جهة الوجوب يلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات مختلفة مع ان حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية وكذا حيثية
كل صفات كمالية له تعالى هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية وسيجيء تحقيق هذا المقام وثانيها المنع بانا لا نم ان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام وهو غير مناف للوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بالبديهة
ان القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون متصفا به فالاتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية
اخرى ولك ان تدفعه بمنع الكلية فان ما ذكر غير جار في اتصاف الماهيات بلوازمها اذ لا يمكن ان يقال ان الاربعة يجوز ان يكون زوجا ويجوز
ان لا يكون زوجا بل هي واجبة الزوجية وثالثها ان التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع اذ الايجاد والايجاب وجود المعلول في نفسه
والقبول امكان حصول المقبول في القابل فالامكان امكان وجود لغيره والوجوب وجوب وجود لنفسه فلا تنافي بينهما وايضا الفاعل
يوجب وجود المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب الايجابي بل هو يصحح وجود المعلول بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم وقد
يجاب عن الاول بان المعلول في نفسه كما انه لامكانه محتاج الى علته وموجب فكذلك وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب
ولا شك ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول فموجب وجوده في القابل ايضا هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء
في نفسه فكذلك يوجب وجوده في غيره وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده في نفسه
عبارة عن وجوده لغيره الا ترى ان وجود الاعراض في انفسها هي وجودها لموضوعاتها بلا اختلاف حيثيتين فوجود المقبول في نفسه هو بعينه
وجوده للقابل وعن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللاايجاب والضرورة واللاضرورة في ذات واحدة من جهة واحدة بين لا يخفى
على المتامل فمنعه مستندا بان الفاعل يوجب المعلول والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب الناشي
من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشي عن ذاته فلا يمكن ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك
ان هذا بحث على السند الاخص بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يندفع عنها السند اقول لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان
دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدي نفعا لاصل المقصود من عينية الصفات له تعالى لان الدليل المذكور وان اثبت تعدد
جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية واما جهتا الفعل والقبول بمعنى مطلق الموصوفية بامر زائد على ذات الموصوف
فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ ابو علي في التعليقات انه لو كانت الصفات عارضة لذاته تعالى
لوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض
يوجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه ح لا يكون ذاته موضوعة لتلك
الصفات لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض
لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس
هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك
اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامه ملخصا فقد علم ان حيثية القبول والفعل ليست بمتباينة
في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتاثر وليس من شرط قيام شيء بشيء تاثره عنه

بل قد يكون قيام بلا تأثر كلوازم البسائط فان قيل لازم وجود لازم للمهية البسيطة بل البيانات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن ان يكون فاعلها بجهة وقابلها بجهة اخرى فلا يلزم ان يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة قلنا اولا ان في المركب يتحقق امر بسيط و لكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا او ممكنا عاما او مفهوما وثانيا ان الحقيقة المركبة ايضا لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشريتها والخمسة في خمسيتها ولها لوازم ثم اللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجموع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل لرابعية احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا القائمتين ولا الاضلاع الثلث فظهر ان القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضي فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلا وفاعلا و لذلك ترى الشيخ واتباعه تبعا للمعلم الاول والمشائين لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته تعالى لذاته ولم يجدوا دواعي لزوم كونه تعالى فاعلا وقابلا بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك

تحصيل قال بعض اعلام المتاخرين في هذا المقام ايجاب الفاعل للمعلول مقدم على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا لشيء وقابلا له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه ويقتضيه وجهة بها يستحقه ويمكن حصوله فيه اقول العمدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف سواء كان قبل الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت فلو تم الاستدلال والا فلا وقد استدلوا الاثبات هذا المدعى بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا طوينا ذكرها وتركنا نقلها الا ان شيئا لا يهمنا ولا يعنينا

فصل في تحقيق القول في عينية الصفات الكمالية للذات الاحدية فاقول الوجه عندنا ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوه اخرى سديدة الاول ان هذه الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته تعالى لم يكن ذاته تعالى في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن مثلا في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادرا على ايجادها والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون للغير فيه تأثير فيكون منفعلا من غيره وانه فاعل لما سواه فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو ممتنع فكذا المقدم اما لوازم المهيات فهي ليست امورا كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية ان يستفيد المهية منها كمالا فيلزم الافادة والاستفادة الموجب لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية من توابع المهية الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته يلزم ان يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته بجهة اشرف مما عليه واجب الوجود فيكون ذاته اشرف من ذاته اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجبا للافاضة للعلم مثلا لكان ذاته بذاته ذا علم لان المفيض من علمه علم آخر كما في اصل الوجود كذا في حال سائر الصفات الكمالية للوجود والتالي ممتنع لان جهة النقص والخسة تخالف جهة الكمال والشرف فكذا المقدم ولا محال للزوم فيضانها من غير علة والا يلزم ان يكون معلولة اشرف منه وهذا اشد استحالة من الاول الثالث ما اشرنا اليه سابقا من ان بديهة العقل حاكمة بان ذاتا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها وما تجمل بذاته اشرف مما تجمل بغير ذاته وان كان ذلك الغير صفاته وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم واجد من الموهوب المفاض عليه فلو لم يكن كماله تعالى ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة والمجموع معلول فيلزم ان يكون المعلول اشرف واكمل من علته وهو ممتنع بين الاستحالة فاذن كل واحد من الوجود وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى ما هو وجوده قائم بذاته علم قائم بذاته قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها وجوه قائمة بذاتها و هكذا في جميع صفاته الكمالية ويجب ان يكون جميعها واجبة الوجود وان يكون جميعها امرا واحدا لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقا وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على نفي زيادة صفات الله تعالى بابلغ وجه وآكده حيث قال في خطبة من خطبه المشهورة اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال التوحيد الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى عنه انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية

براهينها ولكن لا بد من بيان اسراره وانموذج من كنوز انواره شرح قوله ع اول الدين معرفته اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ما ابتداء اليقين فان ما لم يتصور بشيء لا يمكن التصديق بوجوده ولهذا قيل مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل كتقدم البسيط على المركب قوله ع وكمال المعرفة التصديق به وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود انه الوجود المتأكد الذي لا اتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام والقصورات فقد عرف انه لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود والا لم يوجد موجود في العالم اصلا واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود اذا عرف على وجه الكمال وهو ان يكون معلوما بالعلم الحضوري الشهودي اذ قد ثبت فيما سبق ان الصورة العلمية في الوجود لا بد ان يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر المهيات فانها قد يكون العلم بها غير وجودها العيني فلا يمكن ان يعرف حقيقة كل الوجود الا بعينه الخارجي اذ ليس للوجود وجود ذهني كالمهيات الكلية فكل من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان مع وجه الكمال فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان له مقومات كالوجودات المجعولة فانها اي فلا بد ان يعرف ان حقيقة الوجود ومبدئه وكماله موجود لان ما هو وما هو في نفس الوجود امر واحد بلا تغاير بينهما فمن عرف الوجود اي وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه فثبت ان كمال معرفته اي معرفة الوجود المتأكد الغير التصديق به قوله ع وكمال التصديق به توحيده اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم ولا تخصص فان من تأمل ان الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص وفتور او قوة او قصور يعلم انه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوره فضلا عن تجويز وقوعه كما مر تحقيقه فثبت ان معرفة ذاته تعالى التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحدانيته كما قال تعالى شهد الله انه لا اله الا هو فذاته شاهدة على وحدانيته واما قوله والملائكة واولوا العلم على كلمة التوحيد الدال على شهادتهم ايضا على تحديته فبيانه كما مر من الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواه متقوم بوجوده تعالى بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكمالها الا بحضور هويته وشهوده وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه وقد علمت ان حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذا وجود غيره وانما عبر عنه بالملائكة واولي العلم لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات الوجودية لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالطتها بالاعدام والظلمات والى ذلك اشار تعالى بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ع وكمال توحيده الاخلاص له يعني عن الزوائد الثواني اذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة او شيئا آخر لم يكن بسيط الحقيقة لما مر سابقا ان بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجود الا النقائص والاعدام اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود فلو سلب عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب في ذاته مع انه بسيط الذات هذا خلف وقوله ع وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والاوصاف الالهية من دون قيام امر زائد بذاته تعالى فرض انه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وارادته وحيوته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود وقوله ع لشهادة كل صفة بانها غير الموصوف وشهادة كل موصوف بانها غير الصفة اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة فان الصفة اذا كانت عارضة له كانت مغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر وذلك لاشتراكهما في الوجود ومحال ان يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك والا لكان الواحد بما هو واحد كثيرا بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة هذا محال فاذن لا بد ان يكون كل منهما مركبا من جزء به الاشتراك وجزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب تعالى وقد ثبت انه بسيط الحقيقة هف واليه الاشارة بقوله فمن وصفه فقد قرنه الى قوله فقد جهله اي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره في الوجود واذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا في الوجود وكلما كان كذا اثنين فقد جعله مركبا ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه فكلامه ع اذ هو منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الامكان والتركيب ويلزم من هذا التنزيه والتقديس ان لا موجود بالحقيقة سواه وهذه

الممكنات من لوامع نوره وعكوس أضوائه وقد مرت الإشارة إلى أن غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل في
وحدته ولهذا أعقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله ومن أشار إليه فقد حده إلى آخره أي من أشار إليه بأي إشارة كانت حسية
أو عقلية بأن قال ها هنا أو هنالك أو كذا وكذلك فقد جعله محدودا بحد وخاص ومن حده بحد معين فقد عده أي جعله واحدا لا بالحقيقة
وقد ثبت أن وحدته الحقة ليست مبدأ الأعداد وواحد الأفراد والآحاد وهو محال ودل هذا الحديث أن لا يكون محصورا في شيء ولا يخلو عنه
شيء فلا يكون في أرض ولا في سماء ولا يخلو عنه أرض ولا سماء كما ورد في الحديث لو دليتم بحبل على الأرض السفلى لهبط على الله ولهذا قال
ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد أخلى منه تصديقا لقوله تعالى هو معكم أينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا
خمسة إلا هو سادسهم وقوله ونحن أقرب إليكم من حبل الوريد وقوله في الحديث القدسي كنت سمعه وبصره ويده ورجله وقول النبي ص
إنه فوق كل شيء وتحت كل شيء قد ملأ كل شيء عظمته فلم يخل منه أرض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء وقد روي أنه قال موسى أقريب أنت
فأناجيك أم بعيد أنت فأناديك فإني أحس حسن صوتك ولا أراك فأين أنت فقال الله أنا خلفك وأمامك وعن يمينك وشمالك
أنا جليس عند من يذكرني وأنا معه إذا دعاني وأمثال هذه في الآيات والأحاديث كثيرة لا تحصى **تتمة وتبصرة** ومما يجب التنبيه
عليه أنه ليس معنى نفي الصفات عنه تعالى أنها غير متحققة في حقه تعالى ليلزم التعطيل كيف وهو منعوت بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنى
في مرتبة وجوده الواجبي جل جناب الحق عن فقده وعدم لصفة كمالية بل المراد أن أوصافه ونعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود
الذات كما أن ذاتيات الماهيات لنا موجودة بوجود واحد تشخصي لكن الواجب لا ماهية له إذ لا جهة إمكانية فيه فالعالم الربوبي عظيم جدا
وهو الكل في وحدته فتلك الصفات الإلهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود بل للحق سبحانه بحسب كل نوع من أنواع الممكنات
صفة إلهية هو رب ذلك النوع ومبدؤه ومعاده وله بحسب كل يوم هو في شأن من شئون ذاتية وتجليات في مقامات إلهية ومراتب
صمدية وله بحسب تلك الشئون صفات وأسماء كما يكاشف له العرفاء الكاملون ولهذا أول كثرة وقعت في الوجود برزخ بين
الأحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات هي كثرة الأوصاف والأسماء الإلهية وهي غير مجعولة بل متحققة بنفس
تحقق الذات الواجبة اللامجعولة لا كما يقوله المعتزلة من أنها ثابتة منفكة عن الوجود إذ قد علمت أن القول بشيئية المعدومات باطل
باطل جدا بل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكثرة معقولة في غيب الوجود الحق تعالى متحدة في الوجود واجبة غير مجعولة ومعدومة
يصدق عليها أنها بحسب أعيانها ما شمت رائحة الوجود لما ثبت وتبين أن الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي موجودة ولا
معدومة وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها إلى تلطف شديد للسريرة **تنبيه آخر** تبين أن كل كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود
فهو لصفة الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو تعالى الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته لا بالصفات الزائدة وإلا لزم الاحتياج في إفاضة
هذه الكمالات على شيء إلى حيوة وقدرة وعلم وإرادة أخرى إذ لا يمكن إفاضتها إلا من الموصوف بها وإذا علمت هذا علمت معنى ما قيل أن
صفاته تعالى عين ذاته ولاح لك أن معناه ليس كما سبق إلى الأذهان أن هذه الحيوة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته ولا أيضا
ما توهم كثير من المنتسبين إلى العلم أن هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى والمفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي كيف وذاته تعالى
مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات معلومات متغايرة المعنى بل هذا الوجود بما هو وجود معنى المعينات والمفهومات كلها فليس فيه
صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا مفهوم إلا الذات فقط ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها
هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادر وكذا وجود وموجود
ويقال لهذا الاعتبار مرتبة الإلهية كما يقال لاعتبار الوجود مرتبة الأحدية والهوية الغيبية فيتحد العلم والقدرة والإرادة وغيرها
من الصفات في هذه المرتبة كاتحاد الصفة والموصوف فيها أيضا والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الأمر كحكم العقل بالمغايرة
بين الجنس والفصل في العقل البسيط مع اتحادهما في نفس الأمر ليست في الوجود إلا الذات الأحدية كما أنهما في الخارج شيء واحد هو العقل
وفي الاعتبار الآخر متميز كل منهما عن صاحبه فبكثرة الصفات والأسماء ولوازمها غاية التكثر فاعرف ذلك لأن لا تقع في التعطيل ولا في
التشبيه **فصل** في إيضاح القول بأن صفات الله تعالى الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة واعلم أن كثيرا من العقلاء
المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى هو أن معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد
وهذا ظن فاسد ووهم كاسد وإلا لكانت ألفاظ العلم والقدرة والإرادة والحيوة وغيرها في حقه ألفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم

من الآخر فلا فائدة في إطلاق شيء منها بعد إطلاق أحدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد إلى التعطيل والإلحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته
أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها
شخصا على حدة ولا صفة متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته أي يعلم هو بنفس ذاته المنكشفة
عنده بذاتها ومريد بإرادة هي نفس ذاته بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الأكوان من حيث أنها ينبغي أن توجد على ما سيجيء
ذكره وبحيث من كل من هذه الصفات صفات أخر مثل كونه حكيما غفورا خالقا فاطرا رازقا رؤفا رحيما مبدئا معيدا مصورا منشئا محييا
مميتا إلى غير ذلك فإنها من فروع كونه قادرا على جميع المقدورات بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود بأية حيثية
كانت من الحيثيات إلا بقدرته وإفاضته بوسط أو بغير وسط ومثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا وخبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب
من كونه عليما وهكذا قياس سائر الأسماء والصفات الغير المتناهية الحاصلة من تركيب هذه الأسماء والصفات كتركيب الأنواع والأصناف
والأشخاص من معان ذاتية كالأجناس والفصول الداخلة أو عرضية كاللوازم والأعراض العامة والخاصة الخارجة فإن من الأسماء والصفات
ما هي جنسية ومنها ما هي فصلية ونوعية ومنها ما هي شخصية كالعينية لزيد والعالمية لعمرو وكل من هذه الأسماء والصفات تستدعي
مظاهر ومجالي مناسبة إياها بها يظهر أثر ذلك الاسم والصفة فيه فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من أسمائه العليا يقتضي مجالي
خلقية من المخلوقات يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم كما يدل الأشباح على الأرواح والأظلال على الأشخاص والمظاهر على المباطن و
المرايا على الحقائق فالعالم الربوبي من جهة كثرة المعاني الأسمائية والصفات عالم عظيم جدا مع أن كل ما فيه موجودة بوجود واحد
بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يختص بدركها الراسخون في العلم فلذلك أوجد الباري جل ذكره ما سواه ليكون مظاهر لأسمائه
الحسنى ومجالي لصفاته العليا فلما كان قهارا أوجد المظاهر القهرية التي يترتب عليها أثر القهر من الجحيم ودركاتها وعقاربها وحياتها
وأصحاب سلاسلها وأغلالها من الشياطين والكفار وسائر الأشرار ولما كان رحيما غفورا أوجد مجالي الرحمة والغفران كالعرش وما
حواه من ملائكة الرحمة وكالجنة وأصحابها من المقربين والسعداء والأخيار وهكذا القياس في سائر الأسماء ومظاهرها ومشاهدها
والصفات ومجاليها ومحاكيها واعتبر من أحوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن وهي حجة الله على الخلق فاعرف أن كل ما يصدر
عنك من الأقوال والأحوال والحركات والسكنات والأفكار والتخيلات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الأسماء فإنك إذا أحببت أحدا
وانبعث عنك تلك المحبة إلى أن يظهر منك ما يدل على محبتك إياه من المدح والتعظيم والتبسط والتكريم والدعاء له وإظهار الفرح والنشاط
والتبسم والمطايبة ولو لم يكن أحببته لما ظهر منك شيء من هذه الأمور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك وإذا عاديت
أحدا ظهر منك من الأقوال والحركات والآثار ما يدل على معاداتك إياه كالشتم والضرب والذم وإظهار الوحشة والكراهة عنه وتمني
زواله وتشهي نكاله فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك وقس على ذلك نظائره فهذه الأسماء والصفات وإن كانت متحدة مع ذاته
بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم ومن هيهنا ثبت وتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود
وكونه أمرا انتزاعيا لا هوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالإمكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون متكثرا
إلا بتكثر انتسابها من المعاني والماهيات فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جدا
ولأجل هذا الإلزام ذهبوا إلى أن مفادها ومعناها أمر واحد وكلها ترجع إلى مفهوم واحد وكادوا أن يقولوا بأن ألفاظها مترادفة في
حقه تعالى فقد علمت فساده إذ قابل التحقيق كما مر أن الوجود هو الأصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كمالا ونقصا وشدة وضعفا
وكلما كان الوجود أكمل وأقوى كان مصداقا للمعاني والنعوت الكمالية أكثر ومبدأ للآثار وفاعلا أكثر بل كلما كان أكمل وأشرف كان مع أكثرية
صفاته ونعوته أشد بساطة وفردانية وكلما كان أنقص وأضعف كان أقل نعوتا وأوصافا وكان أقرب إلى قبول التكثر والتضاد حتى أنه يصير
تغاير المعاني المتكثرة التي يكون في الوجود القوي الشديد موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتغاير الأسماء المتقابلة
له كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والأول والآخر والغفار والقهار سبب لتضاد الموجودات وتعاند المكونات
التي هي آثارها ومظاهرها كالهداية والضلالة بل كالملك والشيطان والحيوة والموت بل كالأرواح والأبدان

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه فصول **فصل** في ذكر أصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب **الأول** أنه قد ثبت أن للأشياء وجودا
في الخارج ووجودا في القوة المدركة ومرادنا من الخارج ههنا عالم الأجسام المادية ذوات الجهات الوضعية والحكماء لما حاولوا إثبات

ان للاشياء الخارجية نحو آخر من الوجود وربما يقال انه لا معنى لقول القائل باحالوا اتصاف المعدوم مطلق بحكم ثبوتي انا نحكم كثيرا ما على اشياء
معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود
وهو الوجود العقلي سواء اطلق لفظ العلم على ذلك الوجود او على الاضافة التي تقع بسببه بين العالم والمعلوم ومنها ان العلم كالوجود يطلق
تارة على الامر الحقيقي وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعني العالمية وهو الذي يشتق منه العالم والمعلوم وسائر تصاريف لفظ العلم
ضرب من الوجود ولو سلك احوال العلم والوجود شيء واحد لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصحبه الغايبة والقصورات
كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض
وغاب كل جزء منها عن صاحبه اذ ليس لها وجود جمعي ولا صورة حضورية في نفسها فكذلك احتجب وغاب عن غيرها من القوى الادراكية
اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره في نفسه فليس لهذه الاجسام ونحوها وجود علمي ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا
لموضوعها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الموجود لان اسم الوجود عام شامل للاشياء من اسم العلم وغيره من صفات الكمال كالقدرة
والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود وذلك لان في مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم
الوجود مثلا العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصورة للهيولى والاعراض للجسم كيف ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود
في ذاته لكان كل موجود في ذاته معلوما لكل احد وفساد اللازم يوجب فساد الملزوم ومنها ان الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان احدهما
هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات وثانيهما هو الذي
وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة عن الشيء عند المدرك اريد بالمعلوم به الامر الخارج من القوة المدركة كالسماء والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان
وسائر الماديات واحوالها واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لا شيء غيره وفي كل من القسمين
المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو صورة الشيء التي هو وجودها وجود نوري ادراكي خالص عن الغواشي المادية غير مخلوط بالاعدام
والظلمات فقد علم مما ذكرنا ان الوجود على ضربين وجود ادراكي ووجود غير ادراكي وان العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وهما الاخرى
والاولى وتسمية الاخرة بالغيب والدنيا بالشهادة انما هي بالقياس الى الضعف نظرا الا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيب من لوازم هذا
الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنات في ذلك فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا
العالم واكثر تجردا وارتفاعا عن المادة فهي اشد ظهورا واكثر حضورا وجمعية اعلم ان اكثر القوم ذهبوا الى ان المانع عن المعلومية هو كون
الشيء مقارنا للامور الزائدة على ذاته المؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغيرها لان العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء
عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فانالوا المعلوم اما مجرد عما سواه او مخالطة بمخالط
مؤثرة من الاغشية والملابس فالاول هو معقول كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع
والاين والمتى ولو لم يكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طابقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق
والفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة والثاني هو محسوس سواء كان مبصرا او مسموعا او مشموما او مذوقا او ملموسا
او متخيلا او موهوما واما المقارنة الغير المؤثرة فهي غير مانع عن المعقولية كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر وعدمه عنه لا
يغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما للزيد مثلا فانهما اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك عد المعقول
عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة وكذا مدار المدركية على شيء ما من التجرد فالمجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو
المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمجرد عن المادة وعوارضها الا المقدار هو المتخيل والمتجرد
عن الجميع الا النسبة غير الوضعية هو الموهوم والمجرد بالكلية المساوي نسبته الى الافراد كلها هو المعقول هذا حاصل ما افاده وفيه قصور
ناش عن قلة البضاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فان المانع من كون زيد معقولا
ليس مقارنته للشكل والوضع واللون والاعضاء كالراس واليد والرجل فان جميع ما ذكروه كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه
في العقل فان هذه الانواع الطبيعية المركبة من هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها
هي هي فان الحيوان كالاسد مثلا اذا انسلخ عن المقدار والشكل والراس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا وايضا

كما يمكن للعقل ان يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضعه ولونه واينه وغير ذلك فرادى وجمعا فالقول بان مدار
العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما اول زور ومختلق كيف وهذه الامور بعينها مفهومات كلية وبعضها آلات
وسمات لها والكلام في تعقل كل منها كالكلام في تعقل تلك الماهية فالحق الحري بالتصديق والتحقيق هو ان مدار العلم والجهل وكذا النور
والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة على تأكد الوجود وضعفه فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى
انكشافا واشد ظهورا واكثر جمعية للاشياء وكلما كان اضعف انقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حضورا وانقص ظهورا ثم اقوى
الموجودات هو الوجود الواجبي المبرأ بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشرور وعن جهة النقص والقصور فهو ما لا اقوى منه اذ
فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرة وامكان واضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها
وهو عالم الحدث والدثور والتجدد والزوال والاول منبع ماء الحيوة والظهور ومبدأ انوار العلوم والمعلومات والاخر معدن الموت
والظلمات وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى الملأ الاعلى كان في باب الظهور والعلم اقوى وكلما هو ابعد منه كان
اخفى واضعف ظهورا ومعلومية لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل مشتركة في ان وجودها وجود حضوري ادراكي غير منفك عن الحيوة والادراك
بخلاف ما في هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مباديها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية
فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالي لولا العالي لانطمس السافل وانت
قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس والحيوة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية
التي في هذا العالم بالمعنى الاول وغير خارجين عنها بالمعنى الثاني فابدان الحيوانات وجثثها هي من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم
آخر ومنها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجي وقد يكون غيره فههنا نقول كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية
كما في علمنا بالاشياء الخارجية عنا علما وذلك العلم لا محالة امر كلي وان تخصص بالف تخصص فكذلك قد يكون امرا عينيا وصورة خارجية
كما في علمنا بانفسنا وصفاتنا اللازمة فانا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها فان كل انسان يدرك
ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة ولو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات جعلتها
تخصص بذات واحدة اذ مع ذلك لا تخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين وايضا كل مفهوم كلي وصورة ذهنية لو كان امرا
بذاتنا فنحن نشير اليه بهو ونشير الى ذاتنا بانا فعلمنا بعين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية واعلم ان ههنا دقيقة شريفة يجب التنبيه
عليها وهي ان للقائل ان يقول النفس الانسانية جوهر متحصل لا محالة تقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ما له جنس يكون
له فصل لا محالة فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما اعني الطبيعتين مفهومان كليان وكل ما هو مركب من المفهومات الكلية
لا يمكن الاشارة اليه الا بهو لا بانا فان قلت الجنس والفصل جزآن لنوع النفس فلابد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامهما التشخصي
المقوم من معنى النوع مع التشخص لاحتمال الصدق على كثيرين قلت هب ان المركب من عدة معان مع امر آخر تشخصي بذاته كالوجود ونحوه
امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية وكلما هو كذلك فهو ما
الينا هو ولا يمكن الاشارة اليه بانا ونحن نعلم بوجداننا انا عند ادراكنا لذاتنا قد نغفل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن
الجوهر او الناطق او غير ذلك وكلما نذكر من هذه الامور لا نشير اليه بانا فعلم من هذا انه لا غائب عنا الا هويتنا البسيطة فلابد
ان تكون هذه الهوية البسيطة لا غير اذ كل ما هو غيره فلا محالة تحت احد المقولات فيكون مركبا من امور كلية والوجود ليس كذلك لما
قد مر مرارا انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم عند ما اثبتوا تجرد النفس
بانا نغفل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ولا نغفل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها حيث يقول على
سبيل المعارضة انا نحن كثيرا ما ندرك ذاتنا ولا نخطر ببالنا انها معنى الجوهر فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ومنها ان النفس
كما تدرك ذاتها بنفس ذاتها لا بصورة اخرى كذلك تدرك كثيرا من قواها المدركة والمحركة لا بصورة اخرى ذهنية وبيان ذلك من وجوه
الاول ان النفس تتصرف في بدنها الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية الموجودة في الاعيان فانها تستعمل مثلا قوتها المتفكرة
وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وتحديد الحدود الوسطى وهي لا محالة صورة جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها متمثلة
بين يديها تقلبها كيف تشاء وتتصرف فيها بالتقديم والتأخير والجمع والتفريق وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الا صورة شخصية

عينية لا امور كلية ذهنية جهة الوجود وكذا الآلة التي بها تقع التصرف والترتيب اعني القوة المفكرة وكذلك تدرك النفس بدنها الخيالية والجسمية وتتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها وتشاهدها باعيانها الا بواسطة صور اخرى غيرها لتسلسل وقضاء الصور وذهابها الى غير النهاية في النفس اذ تشاهد تلك الامور مبصرة اياها بابصار ذاتها الا بباصرة اخرى الثاني ان ادراك هذه الآلة لو كان بصورة ذهنية ماخوذة عنها لادركناها على الوجه الكلي واللازم باطل لانا نجد من انفسنا انا نذرك كثيرا من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئي هذا حال جمهور الناس واما اكثر الحكماء منهم يدركون مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكيفية الاعمال وتصرفها فيها وكيفية كتابتها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا وهو المطلوب الثالث انا نتالم بمرض او تفرق اتصال يقع في بدننا والالم هو الشعور بالمنافي وليس هذا الالم بان يحصل للنفس في الاتصال او الخلط المؤدي او الكيفية المؤدية صورة اخرى في ذلك العضو جزئية لان النفس كلية وفي غيرها بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال او كيفية قائمة بالعضو نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافي بصورة اخرى المالم غير هذا الالم الحسي فاذن ثبت ان من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او لامر له تعلق حضوري بها الرابع ان من ادرك شيئا خارجا عن ذاته وذات قواه فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه واما تلك الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة والا لزم ان يجتمع في محل واحد صورتان متساويتان في المهية مختلفة بالعدد وهو محال الخامس من العرشيات ان النفس في مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ولا شك ان استعمال الآلات كالحواس فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لا محالة على العلم بتلك الآلات فلو كان كل علم بارتسام صورة من العلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما يدور او يتسلسل وهما محالان فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما في سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنها في خارج البدن فان هذا ضرب اخر من الارادة ليس بالقصد والروية وان كان غير منفك عن العلم بل لكن الارادة ههنا نفس غيره من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها واما الفعل الذي هو كاستعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانما ينبعث عن ذاتها لا عن روية فيها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ولا بارادة زائدة وعلم زائد بل النفس لما كانت في اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولفعلها عشقا ناشئا عن الذات اضطرت الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليها فاحتفظ بهذا فانه علق نفيس ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة او فيما يؤدي به حاسة اخرى فلابد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا التفات النفس ومشاهدتها للمدرك والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلابد ان يكون للنفس علم اشراقي حضوري ليس بصورة زائدة فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه ان الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة واما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وعوارضها او لا يكون المدرك بوجوده حاضرا عند القوة الدراكة وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده الادراكي له او لعدم وجوده الادراكي عند قوة دراكة فان كل واحد من الموجودات ليس حاصلا لكل احد ولا كل واحد من الصور العلمية ليست حاصلة لكل من له صلاحية العالمية والا لكان كل عالم عالما بكل شيء وليس كذلك كما لا يخفى بل لابد في تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين يكون بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي احدهما عالما بالاخر الا المانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالغواشي الظلمانية فان ذلك العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه عليه وهي قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني وذات العالم كما في علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها والصور الثابتة في الواح مشاعرها وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ويقال له العلم الحصولي والعلم الحادث والمدرك بالحقيقة ههنا ايضا هو نفس الصور الحاضرة لا ما خرج عنها واذا قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما ان الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهية الموجودة والموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز في الواقع دون المهية لانها في ذاتها امر مبهم غير متعينة الذات فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانما هو بقصد ثان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مرارا الى ان العلم ضرب من الوجود بل عينه فوزان العلم وزان الوجود

فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء اخر فهو معلوم لذلك الاخر لكن الهيولى وجودها بالقوة فهي غير موجودة لذاتها فهو غير عالمة بذاتها ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهيولى عالمة بها كما عرفت فاذن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم وهو اتم قسمي العلم بالشيء لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء المعلوم اذ لا علاقة بين العالم وبين الوهمي غير الصورة العلمية فمن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ وانكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجي وجودا ادراكيا كالاجسام الطبيعية وحركاتها واحوالها منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه الماديات والظلمات عند احد ولا انكشاف لها عند مباديها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقيقة تمام ماهياتها الموجودة بها ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول وهو المعقول بالحقيقة والذات وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته شيء واحد بلا اختلاف جهة وكذا المحسوس بما هو محسوس وهو المحسوس بالذات اعني الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس وجوده في نفسه ووجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف جهة فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها وكالبصر والسمع وسائر الحواس ولهذا لم يكن تحس بذواتها فالبصر لا يحس البصر ولا السمع يدرك السمع بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لانها موجودة لا لذواتها فاذا ثبت هذا فنقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة لذاتها وصارت معقولة لذاتها وكان عقلا وعاقلا ومعقولا وكذا لو فرضنا الصورة الحسية امرا مجردا قائما بذاته كان محسوسا لذاته وكان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بعض توابع المشائين من ان الطعم لو فرض قائما بذاته لكان طعما لنفسه وبهذا التحقيق اندفع ما اورده شيخ اتباع المشرقيين من انه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالما بذاته وبالاعراض القائمة به اذ ما من جماد الا وقد حصل ماهيته له وحصل له بعض الصفات وذلك لما قدمنا ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجريها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل في ذواتها لها الا ان القائم بغيره كانت ايسيته بعينها ايسيته لمحله فلو حصل له شيء صورة كان او عرضا يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك لا له فان ما ليس له حصول لنفسه سواء كان له حصول في نفسه او لا كيف يحصل له شيء وايضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في انفسها فضلا عما يختلف به من الغواشي الخارجية فالمانع من المعلومية عند تأمل الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذا محل ومادة او كونها ذا ملابس وغواش لاحقة لذاتها بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور

وهم وتنبيه

واعلم ان بعض الناس زعم ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين من الشكل الثاني حيث انهم استنتجوا من قولهم كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة وقولهم ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل والحال ان الموجبتين في الثاني لا ينتجان وذلك وهم فاسد بل انهم قالوا كل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كل ما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصح معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي يحتاج في معقوليتها الى نزع وتجريد بتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعد ما كانت معقولة بالقوة لكن الشيء الثاني لا يصح في المجرد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا انفعال ولا تغير له فلا يستتبع له شيء لم يكن فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل هف وههنا شكوك يجب ازالتها الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا لكانت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست الا هي فلابد من كون الشيء عالما بنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا للعالمية والمعلومية فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته اقول هذه مغالطة منشاؤها الخلط بين الوجود والمهية فان لفظ الذات قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية وقد يطلق ويراد به المهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده لانه لو فرض له مهية كلية كان معنى تلك المهية غير معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء اليها وقد علمت مرارا ان حمل المفهوم

المتغايرة على شيء لا يستدعي تغاير جهات الصدق اصلاً ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات الثالث
اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجرداً عقل
كونه عاقلاً لذاته وليس كذلك اذ اثبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستانف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات
وجودها الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكتف به في اثبات علمه بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له والجواب بوجه
شيء بعد ما مر ان عقل المجرد بعين وجوده الخاص القائم بذاته لا بغيره وهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقاً فضلاً عما يحاول البرهان
على وجوده والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة اعني كونه موجوداً فيهنا قد حصلت صفة موجودة لشيء اخر هو
نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصلاً له لا حاصلاً لذاته فيكون هذه الصورة معقولة له لا معقولة لذاتها لما
ثبت ان كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصلاً الا لذلك الغير لا لذاته فذلك الغير عاقل له فقط لا هو عاقل لنفسه في هذا الوجود بل في وجود آخر
له عند ما يقوم بنفسه فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها
عين معقوليتها لذاتها بل هو عين معقوليتها لذلك الغير فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم
الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى الثالث انه كثيراً من
المنتسبين الى العلم والفضل زعموا انه عند كون الشيء عالماً بذاته ومعلوماً لها يلزم اختلاف الحيثيتين وان موضوع العالمية غير موضوع
المعلومية بالاعتبار وصاحب حواشي التجريد قاس ذلك على معالجة الشخص نفسه اذ لا شك انه من حيث كونه معالجاً غيره من حيث كونه
مستعلياً او موثر النفس من حيث ما لها من ملكة المعالجة في المتأثر من حيث ما لها من استعداد قبول العلاج والعجب انه قاس بين اختلاف
امرين لا يوجب تكثراً اصلاً لا في الخارج ولا في الذهن ولا في الذات ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلومية وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر
في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فان التاثير التجددي في سماحتنا عالباً لا يتشارك في ذاتي اعني مقولتي ان يفعل وان ينفعل فان القوة
الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية عند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاصلة للقوة الانفعالية
حتى ينفعل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مادي لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال تجددي ولا
بصفة حادثة لها فالحقيقة المعالج يعني المداوي المفيد للشفاء والدواء هو قوة اجل وارفع من النفس الطبيعية فضلاً عن المريضة والمستعلج
يعني المريض الممنوع بالآفة والنقص هو الامر المتعلق بما هو منبع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها سواء كان صورة
طبيعية او نفسانية فالموضوع فيهما مختلف ذاتاً واعتباراً واما موضوع العالمية والمعلومية فهو لا يستدعي اختلافاً لا في الذات ولا في
اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ في كثير من كتبه الرابع ان جمهور المتاخرين زعموا ان التضايف مطلقاً من اقسام التقابل وان كل متضايفين
متقابلان لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضايف ولاجل ذلك حكموا بان اضافة العالمية مغايرة
مقابلة لاضافة المعلومية فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه من انه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا
عنه بان التغاير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ولم يتفطنوا بان التغاير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع
المتقابلين ثم ذهبوا الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري فهو لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من اشنع الكلام وافبح
القول وهو مصادم بالبرهان ولاجل هذه الشبهة الركيكة انكر بعض القدماء علمه تعالى بذاته فالذي يحسم به مادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل
مفهومين متضايفين مما يقتضي تغايراً بينهما بوجه من الوجوه فضلاً عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلاً لا يقتضي ان يكون وجودها بعينها
غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلاً بل ولا شيء من المفهومات المتباينة الوجودية بمجرده لا يقتضي ذلك لا بيان ولا برهان لجواز صدق
مفهومات كثيرة على ذات احدية فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمتقدم والمتاخر وهو
والمتاخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم كما اشرنا اليه وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجراهما كالمحب
والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني
فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته وبما سواه وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة ومراتب علمه تعالى كالعناية
والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى **فصل** في اثبات علمه بذاته كانك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد
بيان لهذا المطلب فنقول زيادة في التوضيح ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب التغاير العدمية وعدم الاحتجاب

بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود
ذاتها لا غير وهذا الحصول والحضور لا يستدعي تغايراً بين الحاصل والمحصول له والحاضر والذي حضر عنده لا في الخارج ولا في الذهن فكل ما هو
اقوى وجوداً واشد تحصلاً وارفع ذاتاً من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلاً ومعقولاً واشد عاقلية لذاته فواجب الوجود لما كان مبدأ
سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة والضعف والشرف والخسة من العقليات والحسيات والمبدعات والمكونات فيكون في اعلى مراتب شدة
الوجود وتجرده ويكون غير متناه في كمال الشدة وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناه في القوة بحسب العدة والمدة لكنها الى بحيث
لا يمكن تحقق مرتبة لموجود في الشدة هي فوقها فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى فكان وجود عاقليته لذاته على هذا الوزان فنسبة عاقليته
في التاكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التاكد الى وجودها فعلم الموجود الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية وجلاء
وظهوراً بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء وكما ان وجودات الممكنات منطوية
مستهلكة في وجوده على ما مضى بيانه بالبرهان فكذلك علوم الممكنات منطوية مستهلكة في علمه بذاته تعالى وقد علمت ايضاً ان وجوده
حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات **تذكرة**
قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال للموجود ما من حيث هو موجود ولا يوجب تخصصاً
بشيء ادنى ولا تغيراً ولا تجسماً او تركباً ثم تحقق في موجود من الموجودات كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام فيجب وجوده له لا محالة
والا لكان فيه تعالى جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي وقدمنا انه واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحيثيات ولا شك ان العلم
كمال للموجود بما هو موجود ولا يقتضي تجسماً ولا تغيراً ولا امكاناً خاصاً وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله
لذاته تعالى على سبيل الوجوب بالذات وايضاً كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال
فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته تعالى التي هي وجود صرف وفعلية
محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا ينقص معطي الكمال عنه
فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته كما مر **فصل** في علمه تعالى بما سواه قد مضى في العلم الكلي ان العلم التام بالعلة التامة او بجهة كونها
علة يقتضي العلم التام بمعلولها واياك ان تفهم من قولنا جهة العلية وحيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافي من العلية المتاخر حصوله
عن العلة والمعلول جميعاً بل الامر المتقدم على المعلول الذي به كانت العلة علة وبه يحصل وجود المعلول ولا شك ان قوام كل معلول بامر مقوم له
محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره والا لكان هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول والكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال
فلا بد لكل علة مستقلة للمعلول ان يكون المعلول من لوازمه فكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها
سواء كان حصولها في ذهن او خارج حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر انه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي
العلة بخصوصها والا كانت العلة معلولة لمعلولها بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما فانما يحقق علة ما بخصوصها تحقق المعلول
بخصوصه وانما تحقق المعلول يحقق علة ما لا بخصوصها فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان
قاطع على علة ما وهو دليل ظني على ذات العلة بخصوصها وانما سمي الاستدلال من المعلول على العلة قسماً من البرهان وهو لمي بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني فثبت وتحقق ان العلم بالعلة التامة او المقتضية يوجب العلم بالمعلول بل ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من
جهة العلم بسببه فاذا تمهد هذا الاصل الكلي فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالماً بذاته ولا شك ان ذاته علة مقتضية لما سواه
على ترتيب نظام فانه مفيض بذاته للصادر الاول وبتوسطه للثاني وبتوسطهما للثالث وهكذا الى اخر الموجودات فيلزم كونه عالماً بجميع
الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ما عداه لازماً لعلمه بذاته كما ان وجود ما عداه تابع لوجود ذاته واما كيفية هذا العلم بالاشياء
على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلاً وقابلاً ولا ايضاً يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم بالاشياء هل هو
قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء بان لا يعلم الاشياء الا بعد وجودها فيكون للاشياء فيه تاثير ويكون بسبب الاشياء كمالاً
لم يكن من قبل على ذلك الحال فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال
الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقدسين بل من حزب الملائكة المقربين ولصعوبة دركها وغموض نيلها زلت اقدام
كثير من العلماء حتى الشيخ الرئيس ومن يتبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب في ذات الممكنات وحتى شيخ اتباع الرواقية ومن تبعه في نفي العلم

السابق على الإيجاد فإذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما وشدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن هذا الحال فكيف حال من دونهما من أهل الأهواء والبدع وأصحاب الجدل في الكلام والبحث مع خصمه ولأجل ما ذكرناه ولأجل ما ذكرناه من الصعوبة والإشكال أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه تعالى بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته كما كان منهم من نفى علمه بشيء أصلا بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم ولا إضافة بين الشيء ونفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم وهو لم يقبلوا من يقول الواجب إذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فهؤلاء ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما أشنع وأقبح من أن يدعي مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائق الملكوت وينفي عن خالقه العلم بشيء من الأشياء من خالقه الحكيم العليم الذي فاض من ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون لكلام أولئك الفلاسفة معنى آخر قصدوه غير المدلول الظاهر أو كان المراد المصطلح من لفظ العلم عندهم شيئا آخر بأن قصدوا من لفظ العلم حيث نفوا عنه تعالى العلم الانفعالي والصورة الذهنية المنقسمة إلى التصور والتصديق عند الناس وما يجري مجريها والله يعلم بأسرار عباده

فصل في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء أحدها مذهب توابع المشائين منهم الشيخان أبو نصر وأبو علي وبهمنيار وأبو العباس اللوكري وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلي الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج سواء كانت مجردات أو ماديات مركبات أو بسائط مناط العالمية تعالى بها وهو مذهب شيخ أتباع الرواقية شهاب الدين المقتول ومن يحذو حذوه كالمحقق الطوسي وابن كمونه والعلامة الشيرازي ومحمد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية الثالث القول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة وهو المنسوب إلى فرفوريوس مقدم المشائين من أعظم تلامذة المعلم الأول الرابع ما ذهب إليه أفلاطون الإلهي من إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة لعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل ويقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفية لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قالته المعتزلة السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم إجمالي بجميع الممكنات فإذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الأشياء وهو قول أكثر المتأخرين قالوا للواجب تعالى علمان بالأشياء علم إجمالي مقدم عليها وعلم تفصيلي مقارن لها السابع القول بأن ذاته علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما سواه وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمالي بما سواه وهكذا إلى أواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس وربما قيل في وجه الضبط أن من أثبت علمه تعالى بالموجودات فهو إما أن يقول إنه منفصل عن ذاته أو لا والقائل بانفصاله إما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها إلى الخارج كالمعتزلة أو إلى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محيي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي كما يستفاد من كتبهما المشهورة أم لا وعلى الثاني إما أن يقول بأن علمه تعالى بالأشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الأشياء وهي المثل الأفلاطونية والصور المفارقة أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لأنها من حيث حضورها جميعا عند الباري ووجودها له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجودها في أنفسها وموادها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان معلومات قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته وهذا ما اختاره شيخ الإشراق ومتابعوه والقائل بعدم انفصاله إما أن يقول إنه غير ذاته تعالى وهو مذهب الشيخين الفارابي وأبي علي أو يقول إنه عين ذاته فهو إما أن يقول بأن ذاته متحدة بالصورة العقلية كفرفوريوس وأتباعه من المشائين أو يقول إن ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذي أشرنا إليه فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحا وتعديلا ونقضا وإبراما ونصلح ما أفسدوه بقدر الإمكان ثم نعين ما هو أقرب إلى الصواب بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب

فصل في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوف وأما مذهب المعتزلة القائلين بأن المعدوم شيء وأن المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وأنه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بإبطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم وأما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة فإن ثبوت المعدوم مجردا عن الوجود مردود فاسد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان سواء كان معدوما مطلقا أو صار موجودا بعد عدم ملة وقت من الأوقات والتفرقة تحكم محض لكن لحسن ظننا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ومكاشفات لطيفة وعلوما غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا وألهمنا به مما لا شك فيه وذلك

في وجود الشمس في رابعة النهار حملنا ما قالوه ووجهنا ما ذكروه حملا صحيحا وتوجيها وجيها في غاية الشرف والإحكام كما نشير إليه إن شاء الله تعالى مع أن ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في المجازفة والبطلان وبعد العقل عنها بأقل من كلام المعتزلة فيهما ومن جملتها ما ذكره صاحب كتاب الفتوحات المكية في باب السابع والخمسين وثلثمائة منه وهو قوله إن أعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الأعيان فوجه عليه دون غيره من أمثاله قوله المعبر عنه في اللسان العربي المترجم بكن فأسمعه أمره فبادر المأمور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الأزلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته وتسبحه وتمجده بتسبيح أزلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجودة انتهى وقال في الفصوص إن العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون فلذلك قال وهو أعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به بل ما علمناهم إلا ما علمناهم وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه فإن كان ظلم فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون فما ظلمهم الله وكذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطتنا ذاتنا أن نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا فما قلنا إلا ما علمنا أنا نقول فلنا القول منا ولهم الامتثال مع السماع منهم انتهى وقال في موضع آخر فليس للحق إلا إفاضة الوجود على حسب مقتضى الأعيان أقول هذه الكلمات وأشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم منفكة عن الوجود في الأزل فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة فرقا يعتد به كما مر فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما لو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجردا عن الوجود ثبوتا علميا أو ثبوتا خارجيا لكن يجب أن يعلم أن الأشياء الكثيرة قد تكون موجودة بوجود واحد على وجه بسيط وقد توجد بوجودات متعددة متكثرة حسب تكثرها بحسب المفهوم المحصل النوعي وإذا قيل كذا موجود في الخارج أو في الذهن أريد به الوجود التفصيلي لأنه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ولا يبقى معها فيه غيرها فإذا قيل وجود الفرس أريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرسا متميزا عن الإنسان والفيل والبقر وغيرها فأما الوجود البسيط الإجمالي الذي يعرض له ويصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تغايرها في المفهوم فذلك الوجود غير منسوب إلى شيء من تلك المعاني والحقائق بأنه وجوده إذ العرف جار بأنه إذا قيل وجود كذا يفهم منه وجود المفصل الذي لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلي الذي يجتمع فيه مع ذلك الشيء أشياء كثيرة فإذا تقرر هذا فنقول إن الذي قام البرهان على استحالته هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصيليا أو وجودا إجماليا وأما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصير أمرا مختصا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعيان الثابتة في حال عدمها اقتضت كذا وحكمها كذا فأرادوا بعدمها العدم المضاف إلى وجودها الخاص المفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأنه وجود الحق تعالى بجميعها كلها لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى ولا شك أن أسمائه تعالى وصفاته كلها مع كثرتها وعدم انحصارها موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال وقد أسلفنا لك في مباحث تقاسيم صفات الله وأسمائه أنموذجا من هذا الباب وتلميحا إلى معرفة عالم الأسماء وأن ذلك العالم عظيم جدا وسينكشف لك أن هذا المنهج قريب المنهج من يرى من الأقدمين أن علم الباري بالأشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط أزلي ومع بساطته وأزليته ووجوبه الذاتي هو كل الأشياء على وجه أعلى وأرفع وأشرف وأقدس إذ كما أن للأشياء وجودا طبيعيا في هذا العالم ووجودا مثاليا إدراكيا جزئيا في عالم آخر ووجودا عقليا كليا في عالم فوق الكونين فكذلك لها وجود أسمائي إلهي في صقع ربوبي يقال له في عرف الصوفية عالم الأسماء

فصل في حال ما ذهب إليه الأفلاطونيون القائلون بالمثل العقلية والصور الإلهية وحال ما بنى إليه فرفوريوس وأتباعه من اتحاد العاقل والمعقول وأما مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهبا منصورا عندنا حيث ذببنا عنه وبرهنا عليه وأحكمنا برهانه وشيدنا أركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الأول من هذا الكتاب لكن في جعل تلك الصور مناطا للعلم الأزلي الكمالي الإلهي التام على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح لأن علمه تعالى قديم واجب بالذات وهذه الصور متأخرة الوجود عنه تعالى وعن علمه بذاتها فكيف يكون هي بعينها علمه تعالى بالأشياء في أزل الآزال وأيضا هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لا ذهنية ننقل الكلام إلى كيفية علمه تعالى بها

قبل الصدور فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثيرا من الاشياء قبل تلك الاشياء بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك
الاشياء لم يكن هو عالما والاصول السابقة الحقة المتكررة تبطل هذا واشباهه واما المنتمى الى فرفوريوس فقد بالغ الشيخ الرئيس ومن تأخر
عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه وتسفيه عقل قائله كما يظهر لمن تصفح كتب الشيخ كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ الاشراقي
كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكذلك كتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغير هؤلاء
من اللاحقين وقد تكلمنا في هذا المقام في مباحث اتحاد العاقل بالمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا
المذهب وحقيته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك حتى يظهر له علو مرتبة قائله في الحكمة ورسوخه في العلم وصفاء ضميره بشرط ان يكون
من له قوة خوض في العلوم وشدة غوص في الفكر وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى
تقرير وعليه ما يستفاد من كلام الشيخ في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد يستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من السماء
وهيأتها واشكالها الخارجية بالحس والرصد صورها العقلية وقد لا يكون الصور المعقولة ماخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر با
لعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية ثم تصير تلك الصورة محركة للاعضاء الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك
الصورة وجودها العلمي ماخوذا من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها العلمي وقد مر في مباحث الكيفيات النفسانية
من الفلسفة الاولى ان جنس العلم الذي من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلي وانفعالي والفعلي منه ما يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج
والانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية او لا فعلم صانع البيت للبيت الذي يريد بناءه فهما من قبيل العلم الا
لكنه ليس سببا موجبا تاما بل يفتقر في ذلك الى قابل وآلة ووضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى فنقول نسبة جميع الامور في هذا
العالم اليه تعالى نسبة صنع الصانع المختار الى نفسه الصانعة ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية
بان يكون بمجرد صورة تدبره كافيا لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج فصدور الاشياء عن البارئ جل اسمه في الخارج بانها عقلت اولا فقصد
وتعقله تعالى اياها ليست بانها وجدت ولا تعقلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدورها فتعالى عقل واجب الوجود للاشياء
قياس افكارنا التي نستنبطها اولا ثم نوجدها من حيث ان المعقول منها سبب للوجود في الجملة مع وجوه من الفرق كثيرة فانا لكوننا ناقصين
في الفاعلية نحتاج في افاعيلنا الاختيارية الى انبعاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة
تحريكية طبيعية كالعضلات والرباطات والايدي والارجل وخارجية غير طبيعية كالقادوم والمنحت والقلم والمداد وانقياد مادة صالحة
لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الايجاد والفاعلية كما انه تام الوجود والتحصيل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله
وكلامه الذي هو تابع لارادته الفائضة عن تعقله للاشياء فتكون الاشياء في الخارج تابعة لمعقوليتها الذي هو عبارة عن قوله في تلك
هي كلمات الله التامات التي لا تنفد فالكتاب الالهي المنطوي على هذا المقصود بابلغ وجه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول
الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية وسيتحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقي ان شاء الله وربما
يستدل على كون علمه بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته وذاته سبب للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك
الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء كلها غير موجودة في الازل بوجود اصيل فلو لم يكن ايضا موجودة بوجود علمي لم
يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صورة موجبة لها والتعلق بين ذات
العالم او صفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين بوجه من الوجوه ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل
والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند البارئ قبل وجودها الخارجي فذلك اما بان تكون منفصلة عن
الواجب فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محال او بان تكون زائدة على ذاته لكنها
متصلة بها مرتسمة فيها وهو المطلوب وأورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضا صفة ذات تعلق بالمقدورات ولا شك
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الاشياء مبدئها وكانها اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود
في الازل باعيانها لا بالصور العلمية لان ذواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر
النقض وبان الدليل تخلف المدلول وأجاب بعض الاذكياء عن هذا النقض بان مثل هذه النسبة لا تقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي
فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم قال لما استشعر انهدام اصل الاستدلال بما ذكره فالوجه ان يقال ان النسبة

وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف
له ولا تميز **اقول** اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه واما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها
حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته
وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور وصادر عنه كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بان
تلك الصور كما انها حاصلة فيه تعالى كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه فاولها حكمه بان النسب
والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير ليس كذلك كما علمت في مباحث مقولة الاضافة من ان لها حظا من الوجود الخارجي وان
لم يفرضه فارض وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الامور الاعتبارية التي تستدعي وجود الطرفين وثالثها حكمه
بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر تحكم بحت لما سبق من ان صفاته تعالى الحقيقية
كلها حقيقة واحدة ولها وجود واحد ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية
وفيه تعالى نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت **تنبيه واشارة** احتج
ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان الواجب تعالى يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة
بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو ممتنع واما عارضها ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال
ولولا وجود من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه
اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين شيء هو به موجود بالفعل
وشيء هو به بالقوة وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة وايضا كل ما يعرض له شيء لا من ذاته
بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لا محالة جسم او جسماني والواجب ليس كذلك فبطل من هذه الاصول كون عاقليته مستفادة من غيره
او حاصلة بعد ما لم يكن ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها اذ ما بها متخصصا فيكون لكل واحدة منها صورة
اخرى على حدة ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات البارئ محلا للمتغيرات او المتضادات فيكون له
العالم مادة جسمانية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ادركت بجوهرها الكونية وبما يطابقها
من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلا بل احساسا او تخيلا فتكون القوة المدركة لها قوة
حاسة او قوة خيالية اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرك فالصور الحسية والمتخيلة الكونية الشخصية متجزية لا بد
ان تدرك بآلة جسمانية متجزية فلا بد ان يدرك الواجب تعالى هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل له تعالى بل الوسائط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحتاج تصورها الى لطف قريحة واما
كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد
صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول
يعلم الاسباب ومطابقاتها ويعلم ضرورة ما تتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية وقال ايضا ولا تظن انه لو كانت المعقولات عنده صورا وكثرة كانت كثرة
الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان المعقولات
والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في المعقولات قال فيكون العالم الربوبي
محيطا بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال
وجودها معقولة انها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على
ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك
العقل او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته

كل لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل وجود صورته

انه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان المبدء الاول مبدء له بلا واسطة بل يفيض عنه وجوده اولا وما المعقول منه انه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي اذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدء له فيكون صدورها عنه ليس على ما قلناه من انه اذا عقل خيرا وجد لانه نفس عقله للخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية له وذلك مع فهو نفس عقله للخير فاذا قلنا انه عقلها وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانما يكون كما قلنا لانه عقلها اولا انها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي لك ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان لا تتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ملحوظة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته انه مبدء لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح انتهى ما ذكره وفيه امور مستقيمة شريفة وامور مزلة وكلما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده تع بصورها العقلية قبل وجودها فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذاته الاول من كون عقله تع لذاته علة لعقله لها وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي وان حيثية كونها معقولة لم تغاير حيثية صدورها عنه بلا اختلاف جهة وانها ليست ما عقلت فوجدت او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول ومجده في ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لا في نفس حصولها له فعلوه ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكلما ابتلي بها طريق الارتسام فهي مزلة كما ستعلم فيما بعد ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد الشيخ وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقفوا عليه ولم ياتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه ومن قصور قرائحهم واذهانهم او من عدم خوضهم في الاصول الحكمية كما ينبغي فمنهم ابو البركات البغدادي حيث ذكر في كتابه المسمى بالمعتبر قوله لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان للغير مدخل في تتميم ذاته مفوض بكونه تع فاعلا للاشياء فان فاعليته لا تتم الا بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قاله اقول وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتاخرة عن وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له تع الا باعتبار مباديها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته تع الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والا لزم الدور فوزان ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادحين في هذا المذهب اشد قدح شيخ اتباع المشائين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرع السابع من الحكمة كتابه المسمى بالمطارحات قولهم ان ذاته محل الاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الانفعال لا يقال الا عند تجدد كما يفهم من قولهم ان ينفعل وهذا لا يفيدهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددي من وجود عرض لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بان ذاتا تكون محلا للاعراض ولا يتصف بها وقد يقربت فيها وهل كان اتصاف المهيات بصفات فيها الا انها كانت محالا لها انتهى كلامه اقول ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الانفعال التجددي الاستعدادي دون اجتماع الايجاب ومطلق القبول فان المعلول الصادر بايجاب العلة واقتضائها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي كما هو شان الاعراض فحيثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه لانه لم يوجب الا معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي فاذن لو كان تخلل في كون اوائل الصوادر عنه تع اعراضا لكان من سبيل اخر لا من جهة لزوم اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير مستندة الا الى تلك المهيات التي هي جاعلها فهل هي الا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ثم قوله كيف يصدق عاقل الى اخره تعريض على بهمنيار حيث قال

في التحصيل في انه تع وان كانت محلا لاعراض كثيرة ولكن لا ينفعل عنها ولا يتصف بها او مراده انه لا يتاثر فان اكثر ما يطلق لفظ الاتصاف انما هو في الاعراض التي يتاثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن موجودة قبل حصولها فاي علم يختص بها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض وكالنفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما وليس كذلك حال العقل الفعال مثلا في حصول الافعال والاحوال والآثار الصادرة عنه له من جهة الفاعلية له وكذا الاضافات له الى المعلولات المتاخرة عنه فان اريد من الاتصاف مطلق المعروضية والمحمولية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا نسلم تحقققه هيهنا وان اريد به ما يصير الموضوع بسببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم وقال فيه وان لم يكن تعقله تع زائدا على ذاته وليس ذاته الا ذاته وسلب المادة كما تعرفه فيكون مبدء الصورة في ذاته اما ان يكون علمه تابعا لما انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعا لكونه لازما عن مهيته فيتقدم اللزوم على العلم باللزوم فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فاذا قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى اقول هذا المذكور ايضا شبيه بالمؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تع بذاته علة العلم بلازمه ليس يقتضي ان يكون له لازم محقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى يبتني ما ذكره من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بها بما يلزم ذاته في الواقع وان كان لزومه بتوسط هذا العلم فان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجية من لوازم علمه تع بتلك الاشياء فتكون هي من لوازم لوازمه تع بل هي لوازمه بوجه فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المهية والحقيقة مختلفان في نحوي الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم علمه بذاته علة العلم بلوازم ذاته اعني اللوازم الخارجية وقولهم حصول اللوازم تابع للعلم بها ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال واما ان يقال ان حصول الصورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللازم المباين فحينئذ ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة اللوازم المباينة بل هي مع صورة اقول هم يلتزمون ذلك ولا يفسد بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تع واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل اذ نقول اولا ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرا في هذا المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة وثانيا ان هذه الجهات الكثيرة في الاخص لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات يصلح لان يكون جهة لصدور اي معلول كان بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويماثلها على الترتيب وثالثا انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلولات قبل ايجادها في ذاته تع فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم وكذا هيئاتها وكيفياتها على وفق هيئاتها وكيفياتها الصورية والا لم يكن العلم الازلي مطابقا للمعلوم فيكون جهلا وهو ممتنع بالضرورة ثم قال ان الصور الاولى سواء تقدمت على اللازم المباين او كانت غير متقدمة ولا متاخرة لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ولا يصح ان يكون سلب المادة سببا لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ويلزم ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبة اقول اما قوله ثم ان الصورة الاولى الى قوله لتستدعي جهتين في ذاته فاعادة لما سبق منه انه يلزم من حصول صورة في ذاته تع لخلاف جهتي الفعل والقبول واما قوله ولا يصح الى اخره فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ثم تعرض عليهم او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ومبناه على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتاخر عن شيء لا حق به وان كان المتاخر لازما له وسواء كان المتقدم مقتضيا موجبا له اولا وليس ذلك كما توهموه حيث لم يعلموا ان المقتضي للشيء والمفيض عليه ليس فاقدا له فاعنه بل حقيقته خوطر عليه وجدان شيء بعد فقدانه عنه تعقيبيه ذاتية او زمانية ليلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية بل الشيء من حيث وجوده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقا وهذا اصل شريف لو ظفر به الا قليل من الاصفياء ثم قال وايضا الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المباين الذي هي صورته وعلة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين ثم يكون منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة بلا استكمال لحصول صورة ثانية اقول اولا انها ذكر منقوض بكون العقل الاول سببا لحصول العقل الثاني والفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وكلما وقع الاعتذار به هناك يعتذر به هيهنا وثانيا بالحل هو ان الصورة كالصادر الاول ليس واحدا حقيقيا كالواجب تع والا لكان المعلول مثل العلة فانه كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كالوجود والمهية وكل جهة يلزم منه شيء آخر الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس

ثم قال ثم يكون الواجب منفعلا عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية والصورة وان اعتد دوابها وانكانت في ذاته

فليست كالا له فيلزم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجود ما يكون كالا له كيف وعنده

ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصا فلو كانت منفية كان كونها بالقوة نقصا ومزيل النقص مكمل وكل مكمل من حيث ما هو

مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو اقول قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالا لذاته والعلم الذي هو من كمال ذاته وعينه هو ما يكون عين ذاته

ولا فرق بين صدورها عنه وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها امورا خارجة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه تعالى

ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون وجود الشيء بالقياس الى مهيته ممكنا وبالقياس الى

موجده واجبا فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له تعالى فان معنى

الوجود ممكنا ان له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك ان يكون حاله او حال ذلك الوجود في نفسه او

بحسب الواقع او بالقياس الى موجده وان كان غير منفصل عن موجده ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلا للقوة ونقص

عن الواجب تعالى كما ان عدمها عنه ليس قصورا له وفقدانا عنه بل كالا له ومجدا تعالى انما يكون بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور وليس كماله ومجده

بذاته لا بشيء اخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدأ لها ثم يكون تلك

الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثرا في تعقله لها او لا يكون مؤثرا فان كان مؤثرا كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها

هو ان الاول عقلها فيكون لانها عقلها الاول اولا انها وجدت عنه وجدت عنه **تعليق اخر** ان كان وجود تلك المعقولات علة لان

يعقلها الاول ثم نقول ان عقل الاول لها هو علة لوجودها كان كانه يقال لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة لوجودها

ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه يقال لما عقلها عقلها وكلا الوجهين لها محال وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها هو نفس

وجودها عنه **تعليق اخر** الاول تعالى لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو يعقلها فائضة عنه فيعقله

لذاته علة لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة لا انها يوجدها ويكون من شانها ان يعلق **تعليق اخر** فان قال قائل انه

يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من

وجودها فان قوله ذلك لا يصح لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء

لا بان يحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها هو علمه بها وعلمه بسيط ثم قال وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود

قول فاسد ومعتقد ردي ويوجب ان يكون الذي يفيده الصور ليست ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة من جهة

واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة انتهى ما ذكره اقول قد علمت ان الواجب

الوجود مبدأ كل الاشياء ومبدأ وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة بسبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناشئ منه فالجهات

الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيده شيء شيئا اصلا كيف ووجود الاشياء عنه اوله ليس مزيدا كمالا له

حاصلا في ذاته بذاته وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم المهيات واطلاق القبول هيهنا ليس بمعنى الانفعال

والتاثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام اكثر

من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شان الحاس القبول

الانفعالي وشان الحافظ الفعل وكتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحريك والتحرك وكذا الاحساس والتحريك ومثل قاعدة تركيب

الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرا ذا بعد وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته للاشيا

لخروا ما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا او فاعلا لما علمت حالي

في بحث الصفات بل ما سلكناه وقررناه هنالك الا ترى انه لو لزم اضافات كثيرة الى الاشياء على الترتيب لا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل

والقبول وبالجملة ليس لم يظهر في اثبات الصور للواجب الوجود فساد في القول ولا رداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى

زماننا هذا مع طول المدة وشدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعد المحقق الطوسي

في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول شرحي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته وليته لو لم يخالفه هيهنا ايضا وسلك الشرط اذا

كان الفتح له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال قصد بالتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته من انه لا شك في ان القول

بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا

لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط

الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور

المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من

التزام هذه المعاني اقول اما الزامه المفسدة الاولى من كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العروض

اللزومي فلا يظهر فساده ولم يقم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددي او كون العارض مما يزيد المعروض

كمالا او فضيلة في عروضه فيكون المستفيد اشرف من ذاته واكون وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لم يعرف بين

ولا مبين والعجب ان الشيخ مع ذكره في مواضع كثيرة من كتاب التعليقات بعبارات مختلفة ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة

ولا متعددة منها قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك العوارض توجد فيه

عن خارج فيكون فاعلا وقابلا كما انه فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات

لان تلك الصفات موجودة فيه بل لانه هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض

من لوازمه وانما وجد فيه لانه هو لو كان يجوز ذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه

وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل هو من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها

اللوازم وفي ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب

ما يكون ما عنه غير ما فيه اذ هناك كثرة وقال كل اللوازم هذا حكمها ومنها قوله ان البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان يوجد في

الشيء شيء لم يكن وكان استعداده لقبول ذلك الشيء مقدما على قبوله بالطبع ومنها قوله النفس الانسانية لا تصح ان تكون فاعلة

للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد فاما الشيء الذي يلزمه المعقولات دائما

فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة ومنها قوله الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا

بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة انتهى قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركيب

في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا او سبق معنى الامكان سبقا ذاتيا والاول يوجب التركيب الخارجي التجددي

في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك فالفاعل هو الصورة وما يجري مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهيولى وما يجري مجريها

والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للمهية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة المهية

والامكان من جهة المهية واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذا اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك

اللوازم بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال واما الزام المفسدة

الثانية من اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما يلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته او يزيد في وجوده وجودا بل وجوده

غير متناه في الشدة ووجودات تلك اللوازم من رشحات فيضه وتنزلات وجوده والبه الاشارة بقولهم ان ذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور

لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه

ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله ان اللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس

مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد تجوهره

وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم

لا لانه محلها انتهى والحاصل ان الواجب تعالى مجده بذاته لا انه بسبب تلك اللوازم ذا تلك اللوازم فعاقليته للاشياء لم يحصل

له بسبب الاشياء ولا ايضا بسبب صورها العقلية بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اي مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء

معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء بما لا ينفك عن حصول صور الاشياء له معقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركه اكثر الاذهان

كيف ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الايجاد سواء كانت معقولاته تفصيلية صورا ذهنية كما هو راي المشائين او خارجية

كما هو راي الافلاطونيين ومن لم يذق هذا المشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود على كلا المذهبين كما يظهر بالتامل

وما يشير الى هذا المعنى كلمات الشيخ في التعليقات منها قوله نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها
له وقوله وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه ان يعقل اي يحتاج ان يعقل وقوله اضافة هذه المعقولات اليه اضافة
محضة عقلية اي اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اي ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث هي موجودة في عقل
او نفس اضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو انه يعقلها انتهى اقول والعجب من الشيخ وتحقيقه المقام
على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما نسب الى فرفوريوس من القول باتحاد العاقل بالمعقولات مع ان هذا التحقيق الذي ذكره ههنا وفي
مواضع اخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه تعالى اضافة بسيطة
لا اضافة شيء له وجود بنفسه كونه مضافا فذلك مما يوجب ان لا ينفصل بين العاقل ومثل هذه المعقولات تغاير في الوجود ولا انفصال فضلا
عن امكان المغايرة والانفصال فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفيته صعوبة على
غير الكاشف **تعليق اخر** كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه وليس
يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدأ لوجودها عنه **تعليق اخر** وجود هذه الصور التي عنه هو نفس علمه بانه مبدأ لها فهذه المعقولية
هي نفس هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية **تعليق اخر** لو كان يعقل ذاته اولا ثم يعقلها مبدأ للموجودات لكان يعقل
ذاته مرتين **تعليق اخر** الاول تعالى يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته وهو انه مبدأ للموجودات وانها لازمة له عقلا بسيطا فليس يعقل
ذاته اولا ويعقل انه مبدأ للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول تعالى كاعتبار
تعقلنا نحن فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما ونقيس باعتبار فنعقل اولا انه موجود ونعقل ايضا انه مبدأ للموجودات بعبارات او
نظر ونعقل ايضا انا عقلنا وذلك تعقل اخر وليس نعقل الاول هذه الحال **تعليق اخر** لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدأ للموجودات
فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدأ لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج
عن ذاته الى غير ذلك من تحقيقاته وافاداته **تعليق اخر** ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء
معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بان الاشياء
مخلوقة له فعلوه ومجده اذن بذاته انتهى واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فلان الكثرة لما كانت بعد الذات
على ترتيب الاول والثاني والثالث وهكذا الى اقصاها لم يقدح في وحدة الذات ولم يثلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدأ
للكثرات التي بعدها وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحظور بقوله في موضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد
الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة حقيقته لكونها
صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما هي مترتبة عنه على وجه يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض وهي
مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر
على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدة واما لزوم المفسدة الرابعة من كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم المباينة الحلول والقيام فهو عين محل النزاع
فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه تعالى انما هو بالصور القائمة بذاته تعالى مع مغايرتها له وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالذات
فذلك فاسد بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى مسبوق بالعلم به فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى والكلام
عليها فيها ايضا وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي وكتب اتباعهما
كتحصيل بهمنيار بما حاصله ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقوليته فذلك مسبوق بعلمه واما صدور ما وجوده
عنه تعالى نفس معقوليته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقا بعلم اخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل اخر قال الشيخ في التعليقات
كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا انها لان كانت
ولا يترتب احدهما على الاخر فيكون عقله لها سابقا لوجودها عنه فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة كما ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها
عنه نفس عقليته لها والا لكانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور وكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل

الى غير النهاية فانه يجب ان يكون قد تعقلت ولاجل ذلك وجدت ويكون انها عقلت لانها وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها
معقوليتها فيلزم ان يكون علة معقوليتها وعلة وجودها وجودها **تعليق اخر** لو كان تصدر وجود هذه اللوازم بعد عقليته لها
يجب ان تكون موجودة عند عقليته لها فان المعقول يجب ان يكون موجودا واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضا على عقليته
لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها عنه **تعليق اخر** الصور المعقولة اما ان توجد
عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فاذن
اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقليته لها وكذلك الى غير النهاية اذ الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من
لوازمه فيكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيتسلسل الامر **تعليق اخر** اذا قيل انما
وجدت هذه اللوازم لانها قد عقلت وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي ايضا من اللوازم لزم السؤال فيقال لم وجدت وبواسطة اي
شيء فيقال انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل الامر **تعليق اخر** هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته واذا امتنع وجودها عقليته لها
كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية مع عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له واما لزوم
المفسدة الاخيرة من انه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه فهو مجرد استبعاد فهل هذا الا كقول من ينكر وجود
المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد تعالى شيئا من هذه
الجسمانيات بذاته بل بتوسط الامور العقلية ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة الامر فيقال له لولا ان البرهان هو المتبع لا غير لقلنا ايضا ان
ذلك العالم احرى بالتقدم وانسب فكذلك نقول الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده الباقية ببقائه لا بابقائه الموجودة بوجوده لا
بايجاده الواجبة بوجوبه فضلا عن ايجابه فهي اشرف واقدس من الموجودات المنفصلة عنه فيكون اقدم تحققا واقرب منزلة عنه تعالى فهي لا محالة
احرى بان يكون واسطة في الايجاد لعدة المباينات الخارجية ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب الصور من المتأخرين
العلامة الخفري حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمايس الملطي من انه قال ان الكل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته
في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الرأي الا احد قولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع
اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصور ازلية بازليته وليس يتكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا يتغير بتغيرها
انتهى ثم اعترض عليه بوجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور عن الذات من كونه بالعلم المتقدم اولا وعلى الاول يرد عليه
ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني
يرد عليه انه هذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه
الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل
الصور وان كان الثاني لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا او فاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لكونه غير متأثر عنها
قول بكونها جواهر كما في الممكنات ولا خفاء ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور
فعلى تقدير اختصاص العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم كمالي ذاتي غير تابع للمتأثر ونحو تحقيقه كما مر انتهى
اقول في كلامه مواضع انظار اما قوله ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف الى اخره ففيه ان هذا العلم عنده مستلزم لفيضان
الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في ايجاد الاشياء المباينة الذوات لذات المبدع تعالى لان علمه تعالى بالاشياء الخارجية
ليس لوجود تلك الاشياء في انفسها ولا الاضافة الايجادية بينه اليها عين الاضافة العقلية اذ ليس وجودها في ذاتها عين معقوليتها
له والا لكانت من اللوازم المتصلة لا من المباينات المنفصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته تعالى عين ايجاده لها
وان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين الوجود المعلول لم يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة ومشيئة الى علم سابق تفصيلي فلا
ينافي قوله وهذا قول بان الله تعالى ابدع اشياء لا يعلمها على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور
لانها من اللوازم ولا تأثير للملزوم بالقياس الى اللوازم فان كون الذات ذاتا بعينه كونها ذات هذه اللوازم واما قوله هذه الصور اما جواهر
او اعراض الى اخره ففيه منع وجوه لا موجب له اذ مبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والجوهر
الخارجي او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي والترديد انما يستقيم ويصح في المنفصلة او مانعة الجمع فنقول هذه الصور

جواهرها جواهر عقلية بحسب الهوية واعراض خارجية بحسب الوجود فلا يستدعى العلم بها ... صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العينى اعراض
قائمة بذاته لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تقريره واما قوله استدلالا على ان علم البارى تعالى بتلك الصور ليس علما كليا لكونه
تابعا لفيضان تلك الصور فيتجه عليه لما سبق مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه لا امر تابع لفيضانها وان اراد نفس تلك الصور
ليست كالانبياء فنقول من الذى نكره هذا ومن الذى جعل اللوازم المتاخرة الناشئة بعد الذات تمام الواجبية كالاله فان هؤلاء الفضلاء
المثبتين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه تعالى ليس بوجود هذه الصور بل كماله وعلوه بكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الاشياء
معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها ثم لا يخفى ان عقله لهذه الصور بعينه عقله للخارجيات المنفصلة وان كان وجود ما عدا وجود هذه
الصور اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الا بصور اخرى وجودها وجود علمى ادراكى بخلاف ما ذهب اليه المتاخرون وبعض اتباع الرواقيين كصاحب
كتاب حكمة الاشراق والمحقق الطوسى حيث جعلوا الامور الخارجية كالاجسام وغيرها صالحة للاضافة العقلية وكانهم ذهلوا عن القاعدة
المشهورة من ان وجود المعقول بالذات فى نفسه ومعقوليته ووجوده للعاقل شىء واحد بلا اختلاف وكذا وجود ما هو محسوس فى نفسه ومحسوسيته
ووجوده عند الحاس شىء واحد بلا اختلاف ثم لا شبهة فى ان هذه الماديات ذوات الاوضاع المكانية ليست وجوداتها الخارجية وجودا
عقليا ولا حسيا كما هو التحقيق عندنا فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية فى انفسها قبل تجريدها وانتزاع صورها علما ومعلوما وعقلا
ومعقولا واما قوله فعلى تقدير انحصار العلم المتقدم فى فيضان الصور المتكثرة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بوارد عليهم اذ
لا يحصرون علمه تعالى عندهم فى هذه الصور المتاخرة عن الذات الا ترى الى قول الشيخ فى اوائل الفصل المعقود فى بيان نسبة المعقولات اليه تعالى من
فصول الهيات الشفاء يجب ان نعلم انه اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه صور مترتبة
متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها فى جوهره او يتصور
فى حقيقته ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها
مبدأ كل شىء فيعقل من ذاته كل شىء انتهى فقوله اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط وقوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور تلويح
فيعقل من ذاته كل شىء كلاهما تصريحات وتنبيهات على العلم الاجمالى الكمالى والعقل البسيط لكن معرفة هذا العقل البسيط فى غاية الصعوبة
وان خفى لبعضهم انه لم يتيسر فهمه على وجهه لاحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعة مع ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى

فصل فى تحقيق

هذه جملة من اقوال القادحين فى تقرير صور المعقولات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا من الدفع والاتمام والنقض والابرام
الحق فى هذا المقام وفيه انهار دما يجده فادخله فى مذهب القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى وليعلم اولا ان لا اختلاف لنا معهم فى جميع
ما ذكروه فى اثباتها من الاصول والمقدمات ولا فى وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا فى كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته
انما المخالفة لنا معهم فى جعل تلك الصور اعراضا وفى ان وجودها وجود ذهنى ولو لا تصريحاتهم بانها اعراض لامكن لنا حمل مذهبهم على
ما هو الحق عندنا ولا يبعد ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتاخرين حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كافلاطون
وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر لمن تتبع ماثورات اقوالهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الذى نعتقده فى ابطال هذا الراى امور الاول
ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام لازم ذهنى كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ولازم خارجى كالحرارة للنار والحركة للفلك
ولازم نوعية ثم يجب ان تعلم ان لازم الماهية كما انه تابع لها فى اصل الهوية كذلك تابع لها فى نحوى الوجود الذهنى للذهنى والخارجى للخارجى وإذا
امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجى وللاخر وجود ذهنى وبالعكس اذا تمهد هذا فنقول ان لوازم الاول ان كانت من قبيل اللازم للخارج
فلا بد ان يكون كل لازم منها موجودة خارجية وكذا لو فرض انها من لوازم الماهية فان ماهية الاول تعالى عين انيته سواء قلنا ان لا ماهية له
او قلنا ان ماهيته عين انيته ووجوده على الخلاف الاصطلاحى فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لا بنزوله العقلية
لا محالة يجب ان لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية فى ذات الاول تعالى
الكلام فى تحقيق الامر ههنا بان ذوات الحقائق بانفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشىء الذى لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان
على ذلك الثانى ان قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم ان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ليس المراد
بالعلة العلم بماهية العلة لا يعلم ... بمجرد الماهية سيما المعلوم كما فى لوازم الماهيات بمعنى الكليات الطبيعية ولا المراد منه العلم بوجه من
وجوهها وهو ظاهر ولا العلم بمفهوم كونها علة ولا العلم باضافة العلية لانه على هذين الوجهين يكون العلمان اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول
حاصلين معا لا تقدم لاحدهما على الاخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم البارى تعالى بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من
العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التى يكون العلة بها علة وليس هى الا نحو خاص من الوجود وقد تبين فيما سلف من الكلام ان الجاعلية
والمجعولية انما هى بين الوجودات لا الماهيات وتبين ايضا ان العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا
بصورها واشباهها وذلك غير ممكن الا من جهة العلية والاحاطة الوجودية فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى من
وجوده الذى هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة عنه انما هى انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجبى بذاته الذى هو
ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الوجودات التى لا بد ان يكون عين تلك الوجودات المجعولة بعينها لانها معلوماته فهى بعينها علوم تفصيلية
لا محالة فهى تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته فى باب العقل والمعقول وفى علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علما له تعالى
انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوما له باعتبار وجوداتها ومجعولات له تعالى باعتبار ماهياتها
المغايرة للوجود لكان حسنا للمحافظة على الفرق بين ما هو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية غير نوعها فى مباحث العلل بما
يؤثر فى غيره بما هو غيره والماهيات الممكنة كلها مباينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من طريقتنا انها من لمعات ذاته وشئونه
ثم الثالث قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا بالبرهان ما يسمى بقاعدة الامكان الاشرف وهو ان كلما
هو اقدم صدورا من المبدأ الاول فهو اشرف ذاتا واقوى وجودا وعلى مسالك اثبات الصور المرتسمة فى ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحقة
اذ لا شبهة ان الاعراض اى ما كانت هى اخس وادون منزلة من الجواهر اى جوهر كان والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط فى
الايجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته تعالى فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة فى العالم الربوبى والصقع الالهى
خسيسة ضعيفة الوجود والتى يطابقها ويوازيها من العالم الامكانى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة تكون اشرف وجودا واعلى مرتبة
وهذا لما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان

ذكر وتنبيه

واما الذى افاده المحقق الطوسى فى شرح الاشارات بعد ما ورد
البحوث والتشنيعات على الشيخ وذكر ان التعقل لا يلزم ان يكون بصورة زائدة على ذات المعقول انه لما كان وجوده تعالى علة لوجود ما سواه
وعلمه بذاته علة العلم بما سواه وقد حكمت بان ذاته وعلمه بذاته وهما العلتان شىء واحد بلا اختلاف فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك
الصادر وهما المعلولان واحد بلا اختلاف ففيه ان هذا الكلام لا يخرج عن اقناع اذ لاحد ان يمنع حقية هذا الحكم اذ ربما يكون فى المعلول الكون
انقص وجودا من علته شائبة كثرة لا يكون مثلها فى العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة ماهيته ويصدر عنه عقل آخر من جهة
وجوب وجوده والعلتان ههنا شىء واحد فى الخارج والمعلولان متعددان تعددا خارجيا وايضا الواجب تعالى واحد بسيط من كل وجه
والعقل الصادر منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار وبالجملة فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة فى الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون
المعلول اقوى توحدا من علته الموجدة ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهى شهاب الدين السهروردى ان جميع ما ذكره الشارح المحقق
فى هذا المطلب موافق لما ذكره فيها فكانه ماخوذ منها مع تلخيص وتهذيب الا ان الشيخ المذكور اجرى القاعدة فى الاجسام والجسمانيات
من ان حضور ذواتها كافية فى ان يعلم بالاضافة الاشراقية من دون الافتقار الى الصور الزائدة وهذا المحقق لم يكتف بذلك بل جعل مناط
علمه تعالى بارتسام صورها فى المبادى العقلية والنفسية ولكل من الرأيين وجه وستنكشف لك حق المقالة ادراك الحق الاول لهذه الجسمانيات
المادية على وجه لم يسبقه لاحد ولم يثبت فى غير هذا الكتاب

حكمة مشرقية

لعلك لو تاملت فيما تلوناه حق التامل وامعنت
النظر فى ما حققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضا خارجية بل هى وجودات بسيطة نوعية
لا يعتريها امكان ومن كيفية لزومها له لزوما لا على وجه العروض ولا على وجه الصدور بل على ضرب آخر غيرهما لعلمت او كنت فى الذهن نقى
الجوهر لطيف السر ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم وما سوى الله تعالى وليس وجودها وجودا مباينا لوجود الحق سبحانه ولا هى موجودات
بنفسها لنفسها بل انما هى من مراتب الالهية ومقامات الربوبية وهى موجودة بوجود واحد باقية ببقاء واحد والعالم انما هو ما سواه وليس الا
الاجسام بصورها وطبايعها واعراضها وموادها والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان كما مر فى مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم فى
العالم انما القديم هو الله سبحانه وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد

تصالح اتفاقى

لعل كلا من الارسطاطاليين والافلاطونيين لو نظر بالحق النظر وامعن لحق الامعان فى مذهب الاخرين لوجده راجعا الى مذهبهم كما حققنا
واما قبل الامعان فكل من المذهبين فى علم الله تعالى مما يظهر فيه خلل وقصور ليس فى الاحرام الخلل فى مذهب اتباع ارسطو فهو كون تلك الصور

الالهية اعراضا ضعيفة الوجود وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلا واشد وجودا وتجوهرا مما قد علمت فساده في ذاته هذا

الفصل وسند هذا الخلل جعلها موجودات عينية لا ذهنية نصر كلام الافلاطونية في هذا المعنى واما الخلل في مذهب الافلاطونيين فهو كون

علمه تعالى باشياء خارجة عن ذاته وكلها من الموجودات الخارجية ووجودها عنه تعالى مما يصدر عنه بعلم سابق فان كانت معلولات ولا توجد بعينها

فالكلام في كيفية معقوليتها السابقة فهي اما بوجود وصور منفصلة خارجية او بموجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول الغير

الصادرة بل الموجودات بوجوده نعم في الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب

بتلك اللوازم المتصلة فالحاجة الى اثبات غيرها ثم لا يخفى ان علمه تعالى لا بد ان يكون امرا الهيا غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق

اصلا لانه علمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذن رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية

الى انها يجب ان لا تكون امورا خارجة عن صقع الربوبية كما ظنه الاتباع والمقلدون في هذا المذهب كما هو المشهور واذ ازيل عنه هذا الخلل

والفصور يعود الى ما قررنا فالظن بامثال تلك الكبراء المتقدمين من ذوي افلاطون وارسطاطاليس في باب العلم الذي وجد الخلل في كل منهما انشا

من تحريفات الناقلين والمفسرين ومن سوء فهم الناظرين في كلامهما او قصور الفكر عن البلوغ الى ادراك مرادهما وتعقل ما تعقلاه لان المطلب

بعيد السمك عظيم الرفعة شديد اللطافة يكل الاذهان عن فهمه وتدهش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه ثم اعلم ان ابا نصر

الفارابي قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى بالجمع بين رايي الحكيمين فجمعهما بما لعله بعيد عن الصواب بل هو قريب مما قررناه

فقال ما ملخصه انه لما كان الباري جل ثناؤه بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته

ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظ من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب

ان يعلم ان بكل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى

حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه اعني اشرف مما نعلمه من الوجود وكذلك في سائرها ومهما استحكم هذا

المعنى وتمكن في ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فلنرجع الى

البحث فارقنا فنقول انه لما كان الباري جل جلاله موجد العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته

جل الاله عن الاشباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو بحيزه ايضا كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم

يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو ما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى

عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات

فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا

العالم فانه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطاطاليس ما يلزم

القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا

كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك واهماله يضر شديدا انتهى كلامه ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقررناه

ضربا من التاييد ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه

فصل

في حال مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي يعلم به الاشيا

كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال وهذا مذهب اكثر المتاخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى لما كان عالما بذاته وذاته مبدأ لصدور

جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته متقدما على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء

باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره موصفا كالية في حقه وهو محال فزعموا ان علمه بمجعول لانه عبارة عن كونه

مبدأ مجعول لانه المتميز في الخارج ومبدأ تميز الشيء يكون علما به اذ العلم ليس الا مبدأ التميز فاذن ذاته تعالى علم بما سواه ويرد عليه انه مبني على

انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وربما قالوا علمه بالاشياء منطو في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاته وذاته علة لوجود ما عداه وعلمه

بما عداه منطو في ذاته فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه فعليا لكن اذا سئل عنهم ما معنى هذا الانطواء لم يقدروا على بيانه

واعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم

حتى الشيخ الرئيس تحصيله وابقائه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث اذا لم يكن له

ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام

المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور

والتبلد والتحير في الكلام فيرد عليهم الاعتراض بما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء

مختلفة كثيرة تفتنيد التثلم قد علمتم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية لمحوزة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له فضلا

عن ماهيات كثيرة وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد تلك الماهيات بعد اصلا وهل هذا الا اكتفاء بالمقدور

الصرف وربما يجاب عن الاول بانه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان

المقتضي يميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصلت عند المدرك كانت علما به كذلك

المقتضي الذي به يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان مقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه

كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما له بكل واحد منها في يكون

جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ويرد عليه ما اورده بعض المتاخرين

بانه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلان يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا

به بمجرد كونه مبدأ امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو

التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسها على الصورة

قياس نقضي مع ظهور الفارق وعن الثاني ان ذاته علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه يعلم الاشياء بخصوصياتها لا على وجه التمييز فان العلم بشيء

والتمييز شيء اخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها الحقيقية على حدة

متباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم واعلم ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب اعني كيفية

تعقله للاشياء في مرتبة ذاته هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية وهذا

ابهم كلام في غاية الاجمال وان كانت مما فيه رائحة التحقيق الذي قررناه وسنرجع الى توضيحه في مستانف القول ان شاء الله وربما اوردوا

مثالا تفصيليا وقسموا احوال الانسان في علمه بثلاثة اقسام احدها ان تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال

من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخرج من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يجد الادراكان نحوا من

الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل ايضا منه في الحس المشترك صورة اخذ الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس

المشترك الا بوسط ودليل وثانيها ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات بقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على

استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان كانت تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة

في نفسه اذ النفس ما دامت نفسا مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال فلم

يحضر عندها جميع ما اكتسبها من المعقولات لكن لها ملكة الاستحضار لايها شاءت متى شاءت من غير تعب كلفة وهذه حالة نسبتها

ساوية لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى ما لم يحصل بعد لا نسبة القوة الايجابية

الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالما بالفعل ولا الصور المكتسبة له من قبل حاضرة عنده ولكن بالقوة القريبة منه اذ له ان

الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في

التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق ففي هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه محيط بالجواب جملة ولم يتفصل في ذهنه

بترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل

وهو اشرف منها قالوا فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة نسبته

الخلاقة للمعقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعد ما بينوا الوجوه الثلاثة

ان ذلك اي العلم بالشيء على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل اجابوا بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل

اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم

من جهة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل وليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا انا كنا نحن نعلم عنده بهذه المسائل

بهذا النوع البسيط معلوم له فلم يريد ان يجعلها معلومة بنحو اخر فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدا

تخرج إياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل بحسبها يلزم النفس لتصور الفكري في العلم التفصيلي فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للعقول
الفعالة واما التفصيلي فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامه ويرد عليه ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة
عالم بالفعل بان له قدرة على شيء واقع لهذا السؤال اما ان حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهية ولم يعلم
وهو كونه واقعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم ففي حالة بين العقل المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة متميزا بعضها
عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف يتصور كون
شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه علما بامور مختلفة الذوات متباينة المهيات بخصوصها فانه لا
يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تباين العقل ماتكامل الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر
الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبعثة كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنواني وكما نعلم بالفروع من العلم
بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا كما علمت في مباحث المهية فان التفاوت
بالاجمال والتفصيل ههنا انما يكون بنحوي الادراك لا بامر في المدرك ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المبحث المذكور في
المثال الاهم فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبية بالنسبة الى معلوماته وهي مهيات الممكنات كالمحدود بالقياس الى الحد وفيه هذا
عظيم فانظره متفحصا

فصل في اما قول من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما تفصيليا ببعض الممكنات وهو العقل الاول وعلما
اجماليا بما سوى المعلوم الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علما تفصيليا سابقا على ايجاده عين علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا
علم كل لاحق بالعلم السابق الى اخر المعلومات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة حتى يكون
كل سابق علما تفصيليا بلاحقه علما اجماليا بما عداه من المتاخرات فعلى هذا علمه بكل معلول متقدم على ايجاده فيكون علمه فعليا لا غير
عليه بعد ما يرد عليه شبه ما تقدم بوجوه اخرى احدها انه يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه وثانيها انه
يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شان العلوم النفسانية وثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في
كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية وربما يجاب عن الاول
بان توقف العلم التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته تعالى على شيء آخر يستند الى ذاته ليس بمحذور كما ان صدور الموجودات عنه تعالى بعضه
موقوف على بعض اخر وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يفتقر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره تعالى في شيء
بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتبا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم اذا
لم يكن زمانيا بل تقدما وتاخرا ذاتيا فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي
وكما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات وقريب من هذا الراي راي من زعم من متاخري الحكماء ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بالاشيا
الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به فرارا من مفاسد يلزمهم من القول بكون علمه تعالى بالاشياء صورا كثيرة قائمة
بذاته تعالى هذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ في الحكمة المتعالية لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة لان العقل بما فيه حادث ذاتي
وحقيقة علمه تعالى لا بد ان تكون عين ذاته فكيف يمكن ان يكون هو هو ولا نصغي الى قول من يقول بعض علمه قديم وبعض علمه حادث فانه بمنزلة
قول من قال ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة او قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها
يكون علما بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي ويرد عليه ايضا ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده
واعطاء الوجود له فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة فهو غيره لا محالة ومهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما
قررنا يكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود وان لحقتها في بعض المراتب من جهة القران المهية لها امكان عقلي او خارجي
ولا شيء من المهيات واجب الوجود لذاته فكيف يكون مهية المعلول الاول علما للواجب الوجود فظهر وتبين من تضاعيف اقوالنا ان الحق
الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر وايضا العقل الاول عندهم جوهر وجوهريتها انها مهية لها وجود اي او هو عرض
زائد على مهيته والعلم سيما علم الله تعالى ليس كذلك لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي
الهوية الواجبية فيها فصلح عندهم ان يكون علمه تعالى بالاشياء ولا يصلح عند غيرهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه با
لاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها وليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر وهو

العقل وعلمه تعالى صفة له فهو غيره وايضا الحضور متاخر عن الحاضر لانه صفة له وهو متاخر عن الواجب لانه معلول له وعلمه تعالى مع جميع
كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات فلا يفسر علمه بالحضور

اشراق تعليمي وتنبيه تفريعي والحق من انصف من نفسه
يعلم ان الذي ابدع الاشياء واوجدها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود سواء كان العدم
زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقايقها ولوازمها قبل ايجادها باسبابها وقد كانت على ترتيب نظام ونظامها اشرف النظامات واتم
احسن التقويم والا لما امكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها لا محالة غيرها ومقدم عليها واعلم ان كل من تشبث في اثبات علمه تعالى بالاشيا
بشيء من جعله لانه كعقل او نفس او يقول علمه التفصيلي متاخر عن ذاته فذلك لقصور نظره وضعف عقله والراسخ في الحكمة عنده ان
علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته السابقة على جميع اللوازم والخوارج من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم

فصل في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء هو بالاضافة
اعلم ان صاحب الاشراق اثبت علمه تعالى على قاعدة الاشراق وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واراني ربي برهانه
مبنيا تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كا
الجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء مستمرة كانت كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفو
او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى عنده بمحض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه تعالى
بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد اذ علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى
علمه كما في غير هذه القاعدة وبنورية ذاته نفس قدرته فان النور فياض لذاته فعلمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عين
حضورها لديه فله الاضافة الفعالية الى جميع الاشياء بها يصح جميع الاضافات اللائقة به كالعالمية والمريدية وغيرهما اذ كلها واحدة
على التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهبه في علم الله تعالى فعلمه تعالى عنده ليس بالصورة بل المشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا
عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل ما له تصرف فيه
من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية فبعد تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له من غير
ادراكها الشيء بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها وكل صورة مرتسمة في ذات النفس
فهي كلية وان تخصصت الف تخصيص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة فيها للكثرة فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي
او مستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التصرفات والتدابير الجزئية وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية
فانه ما من انسان الا ويدرك بدنه الجزئي وقواها الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الكليات
من المشخصات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها
فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لمحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى
الباطنة وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجسمانية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكل
سائر المدارك الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة
بنفس تلك الامور وذلك لاشراقها وتسلطها في هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا لذاتها وكلما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره
كان مدركا لذاته ولغيره اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نورا اذ النور لازمه الظهور بل عين الظهور واما ادراكه لغيره فبمجرد
اشراقه اليه وكلما كان الشيء اشد نورية واقوى تسلطا على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى واشد الذوات نورية هو الحق جل ذكره
واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق والتاثير بلا شركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك وضرب
من الفاعلية الغير التامة كما بين في موضعه ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها لها ولما فيه في الغاية وليس كذلك لما
ذكرناه ومع ذلك تتفاوت النفوس في النورية والتسلط وكلما كان نوريتها اشد تسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذ
كان حضور البدن لها اتم ولو كانت ذات تسلط على غير بدنها كتسلطها على بدنها لادركته بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية
من دون الافتقار الى حصول الصورة والانفعال فالقبول جهة النقص والقهر جهة الكمال والشرف وانما احتجنا الى الصورة
في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه باعتبار وقياس لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستخرجنا صورها وتلك الصور

هي معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا ولو كانت هي ايضا حاضرة لنا كحضور الآلات وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة فاذا ثبت
تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها الا القوى المتشبثة في آلاتها محجوبة عنها ولا بدنها الحي في مختلف عليها لكونها نورا لذاتها ولها
ضرب من التاثير في هذه الامور فالنور المجرد الواجبي وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو على ضروب
التاثير والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او
يطلع فيها بمجرد اضافة المبدئية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد تحقق
ان كل ما هو كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود فيجب ان يتحقق في شيء منه ومعلوم فيحققه الاول وكلما هو اولى ثم هو واجب بالضرورة
واذا صح العلم الاشراقي للنفس ففي واجب الوجود اولى فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق عليها ولو كان مدركا
ذاته بنور زائد لكان ذاته نورا من ذاته ولو كان مدركا للاشياء بصور في ذاته لكان قابلا وفاعلا فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات
قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر عند عدم الحجاب فان من لم يكن
الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر
فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير فان اضافته تعم لكل ظاهر ابصاره وادراكه وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته ولا تجددها
يوجب تغيرا في ذاته كما بين في موضعه فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة
وتبعه العلامة الطوسي ره وغيره وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان العلامة الطوسي شارح كتاب الاشارات لما راى في اثبات الصور لذاته تعالى
ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل كما لا يفتقر في ادراك
ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك لا يفتقر في ادراك لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك
فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه وليس من شرط كلما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة
فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل محليتك لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت لك على
جهة اخرى سوى الحلول تعقلها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها
بانفسها لا بالحلول فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله لذاته هو نفس
ذاته فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ تعقله لذاته علة تعقله للمعلول الاول كما ان ذاته علة لذات المعلول
الاول فكما حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب له من غير استيناف صورة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الواجب الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة
قال اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما
ذكره هذا العلامة واذا تاملت فيه وجدته بعينه طريقة الشيخ الاشراقي بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظر فيها ولم يقدح فيها
احد وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح وقد مضى بعضها وبقي البعض ولا باس باعادتها مع ما بقي لما في التذكر من زيادة التوضيح
والكشف فنقول يرد عليها امور الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب
الفاضل ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيبا عن ذلك بان جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال وتوابع
للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للعقول المفارقة كثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية
وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها الجسمانية ونسبها العقلية وذلك لانا نقول
هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم ولو لم يكن ذاته تعالى بحسب صقع الالهي مشتملا على افضل

نظام وافضل جهة لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم لزمنا الدور والتسلسل ولعدم تقدم العلم الاول في اثولوجيا هذا المقصد بما لا
مزيد عليه الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية ام لا اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له
فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله في تقسيمهم العلم
في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي يكفي في العلم بها مجرد الاضافة
الحضورية غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اذ كل مورد قسمة
لا بد ان ينقسم الى الافراد لا بقيود منافية لتقسيم الية يحصل منه مع كل قسم واحد فالمورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك
لامر بين الاضافة وغيرها لانها غير مستقلة المعنى وهذا مما يظهر بادنى تامل والثالث ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او التخيل
او التوهم او الاحساس وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري في المجردات العقلية في ادراكها للاجسام
والصور الجسمانية وكذا في ادراكها المثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حاسة واما ان يوجد قسم من العلم خارجا عن الاقسام
المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة في ادراك الباري والمفارق للخارجات والجزئيات فان هذا التقسيم
للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا القيد معتبر في التقسيم كليا وان لم يذكر اذن ادراك هذه الامور
المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا على ما ذهبنا اليه وادراك المفارق اياها بتبعية الصور المعقولة فان لكل
مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات جهة وتعقل ولتلك الصورة ايضا صورة عقلية وهي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة
بالذات ما دونها ايضا معقولة لكن بتبعية تلك فاحفظ بذلك التحقيق فانه نافع جدا والرابع ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود
الطرفين فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى المخلوق والخامس انه قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهيئاتها لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية
ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة منتزعة لا بنفسها فكيف في مذهب الشيخ العظيم والعلامة الطوسي ره ومن وافقهما الى الاكتفاء
بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله وكل من لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية
ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر ممنوع فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما
هو غيره وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس يحصل عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم ونسبتها الى النفس با
لقيام [illegible] كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته تعالى لا بالحلول تعالى عن ذلك علوا كبيرا والسابع انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول
الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لها في عالم المثال والذي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس
حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها فابطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته يكون بنورانيته وادراكه لغيره بكونه قاهرا
عليه ومراده من القهر ليس الا العلية نحو فلا قهر لما ليس بعلة على ما ليس بمعلول فانتقضت قاعدته في ادراك النفس للخياليات والثامن
انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه التفصيل ولا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في كتاب المطارحات وزيف القول به فاللازم باطل وكيف يجوز صاحب البصيرة ان الله اوجد الاشياء وافاضها
بلا انه لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة للمواد غايات ذاتية في افاعيلها والعلة الغائية متاخرة عن الفعل وجودا
متقدمة عليها قصدا فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها لغايات افاعيلها فما ظنك بمبدع الكل جل جلاله ان يوجد الاشياء جزافا
فهذه وجوه من القدح في هذا الراي واما ما تحاشيه وتحاشى من تبعه من القول بالصور الالهية لظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته
وفي علمه الذي هو عين ذاته فقد علمت ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن لحوق الراسخين انها كانت غيره تعالى وكانت اعراضا حالة فيه واما اذا
كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقييد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود
في الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر عند المحققين عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كليها وجزئيها
وقديمها وحادثها فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الجاري بكل شيء
اذ الاشياء كما ان لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود الهي عند العرفاء وهذا الوجود اولى بان يكون
عبارة عن نفس الامر ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه مع عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود

مطلقا الا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه وسيأتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب فان قلت العلم تابع للمعلوم فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الاحدية تابعا للاشياء قلنا هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرها من الصفات الاضافية اي من الحقايق الذوات الاضافة الى الاشياء فله اعتباران احدهما اعتبار عدم مغايرته للذات الاحدية وبهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة اذ به صدرت وجودات الاشياء في الخارج وبهذه الجهة قبل علمه تعالى وثانيهما اعتبار اضافته الى الاشياء وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكثر بكثرتها وستسمع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه تعالى بالاشياء على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له لا يليق بذكره ان يكون هنا فمن هيهنا **فصل** في ذكر صريح الحق بعد التفتيش وجه القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما يناسبه في المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتح هي الصور التفصيلية والغيب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة على التفاصيل والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب وابسط من كل بسيط وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين احدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه تعالى بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته وانها ليست من قبيل اللوازم المتاخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس الى وجودها مع ان الواجب ليس له ماهية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه واستفادته من المعلم البشري وسماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه واستفاضته من الملكوت اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها وهي الماهية في غير الواجب بالماهية عند الحكماء وبالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ويقال له الماهية البسيطة والمعاني المتعددة قد يكون موجودا بوجود واحد ويقال له البسيط الخارجي كالسواد مثلا وقد يكون موجودة بوجودات متعددة ويقال لها المركب الخارجي كماهية الحيوان الماخوذ جنسه من مادته وهو الجسم النامي وفصله من صورته وهو الحساس ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونان بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان والا فلم تكن الماهية ماهية وجهة الوحدة انما توجد من جانب الصورة لا في ناحية المادة لان الصورة هي اقوى تحصلا من المادة لانها مبدأ المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة كالحساس مثلا مصداقا بنفس ذاته لجميع المعاني التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي لا بان يكون ذلك المعنى جزء للماهية والا لكان المفروض فصلا نوعا والمفروض جنسا نوعا جنسا لفصله والمفروض فصلا مقسما فصلا مقوما ولا بان يكون عارضا له اذ ما اذ المبدأ الفصلي في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسي ما نقل في المشهور ان الجنس عرض عام للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتاخر وجوده عن وجود المعروض بل المعنى بذلك العرض ان المعنى الجنسي ليس داخلا في ماهية الفصل الاشتقاقي اذ لا ماهية له والسر في ذلك ان كلا من الفصول الاشتقاقية التي هي مطابقة للفصول المحمولية المنطقية باصطلاح اخر غير الذي يذكره في المنطق الذي هو نحو خاص من الوجود الخارجي والوجود لا حد له ولا ماهية فالمتضاد لك النحو من الوجود اي الوجود الفصلي بالمعنى الجنسي ليس كاتصاف المعروض بالعارض اللازم اتصافا خارجيا من حيث ان للمعروض وجودا وللعارض وجودا اخر ووجود الفصل الاشتقاقي وهو الصورة النوعية في الخارج متضمن فيه المعنى الجنسي بل انما يكون المغايرة والاتصاف في ظرف التحليل وهذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل وهما معا موجودان بوجود واحد هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني وبعض هذه المفهومات موجود بغير هذا الوجود في نوع اخر غير الانسان مثلا طائفة منها موجودة بوجود واحد اخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس وطائفة اخرى وهي بعض تلك الطائفة موجودة بوجود واحد اخر في النبات وطائفة اخرى في الجماد وبعضها كالجوهر القابل للابعاد ذي الطبيعة الجسمية في الجسم العنصري وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد بوجه الجسم المتعدد الى الجوهر وامفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهيولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة الوجود توجد

بوجود واحد الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيرها كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان يبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى في وجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب تلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني خارجا عن ماهيته وحده فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه ولا تظن انه كما يوجد في الانسان فصلا كماليا زائدا على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمالا اخر وجوديا زائدا في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عدمية اذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وتغليبه مانعا من قبول الموضوع لكمال اخر وجودي اذ المعنى الواحد الجنسي كما سبق في مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه بلا شرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط لا شيء حتى يصير نوعا كما ذكروه وان كان المذكور صحيحا من جهة مراعات احكام المعاني والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات واختلافها من الشدة والضعف فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود اخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاشتمال لوجوده في وجود اخر والانتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واقوى فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي حتى كان قويا في باب التغذية والتنمية والتوليد كالاشجار فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع اخر كمبدأ الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطق والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فمعنى المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسيا مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنبات لا الذي يوجد به الحيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء اخر الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتبه الربوبيات المسمى باثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة وهكذا الى علة العلل ففيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هنالك فاذن لما كان وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صورا عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالهي والمجلى الازلي ينكشف ويتجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة فان قلت فيلزم ان يكون واجب الوجود ذا ماهية اذ لا يكون وجودا بحتا وقد تقرر بالبرهان انه وجود بحت بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا الايراد بان المراد من الماهية هي المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن الحيطة التامة والمراد من كون الشيء ذا ماهية او كونه ذا وجود زائد على ماهيته هو عبارة عن كون الشيء بحيث يفتقر في اتصافه بوجوده الى شيء اخر ولا يكون ايضا متحقق الوجود في جميع المراتب الوجودية فلا محالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لماهيته في تلك المرتبة ففي تلك المرتبة تنفك الماهية عن وجودها الخاص بها وما تمكن الا في نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المتقدم في تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذا ماهية وكون الوجود زائدا على ماهيته واما الواجب جل

ذكره فليس له حد محدود في الوجود ولا مهية محدودة بحد خاص كما في الاشياء الكثيرة ولا ايضا يوجد مهية في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك
المرتبة ومعنى كونه وجودا بحتا صرفا انه ليس يوجد له مهية اخرى غير الوجود وتاكده بحيث حيثية تحيثية واحدة هي حيثية وجوب الوجود
اذ لا حد له ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يخلو عنه ارض
ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة اخرى فلم يكن واحدا حقيقيا وكل
ذا مهية مخصوصة فكل واحد حقيقي يجب ان يكون غير متناهي الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور **ايضاح**
تفريعي نعلم ان في مرتبة ذاته ليس بصورة زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبي
من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعاني والشي منها كما اشرنا اليه في الاصول بل كان مظهرا لكل منها وفرق بين كون الوجود مظهرا ومجلى
لمهية من المهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل مهية هو ما يختص بها ويميزها عن غيرها كما مر في مثال الانسان اعني الصورة الانسانية
النفسية وشمولها مع وحدتها في الوجود لكثير من مهيات الانواع من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذي توجد
في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال آخر ان مراتب الشدة والضعف في الكيف كمراتب السوادات و
الحرارات انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يحصل في الاشتداد الكيفي وهو حركة متصلة واحدة لها حدود غير متناهية بحسب
ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد لما في كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة
مع انه ليس هيهنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضا ان في الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة يشتمل على المراتب الضعيفة
منه كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل يشتمل على جميع المقادير الخطية التي هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد الشديد
مثلا سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التي هي دونها مع وحدة الوجود فالسبب في جميع
ذلك وما اشبهه ان الوجود لا يختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد
الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه وكذلك الحال في اشتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهيات
وليس هذا من باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص ومعنى كون
الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بوجوده الخاص به ولا بوجود ما هو تمامه وكماله بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة
بها مناسبة لوجوده منتهية الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهي الاحدي فحقق
التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه
يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف
من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات
او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجوداتها الخاصة بل بوجود جمعي هو وجود مبدعها
وتمامها ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات وانفكاك الشيئية لان ذلك كما اشرنا اليه عبارة عن انفكاكها عن وجودها ونحن في
ما هو سبب لها وتمامها فان قلت فاذا ثبت كون الاشياء كلها معقولة له تعالى كما هي عليها بعقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه تعالى
الى اثبات الصور العقلية الزائدة مفارقة كانت او مباينة وايضا اذا كان ذاته تعالى بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها
الخارجي فما الحجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدأ الاعلى اذ مبناه على انه واحد من كل وجه بلا اختلاف حيثية وانتم اثبتم في ذاته
معاني كثيرة قلت اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله القريب من تعقل معلوله تعقل معلول
معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلي والمعلولي فان ذاته لما كان علة للاشياء بحسب وجودها
والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلول لها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحدا
بعد واحد وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هو بحسبه معلولة واما وجوب كون المعلول الاول واحدا لا متعددا وبسيطا لا مركبا
مع كون المبدأ الاعلى مصداقا ومظهرا للمهيات الممكنات كلها فذلك لاجل ان تكثر العنوانات لا يقدح في احدية ذات الموضوع
فان الحيثيات المختلفة التي توجب كثرة في الذات هي الحيثيات التي اختلافها بحسب الوجود لا التي تعددها واختلافها بحسب الآثار
فمثال الاول كالاختلاف في القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك ومثال القسم الثاني كالعلم

والقدرة وكالعاقلية والمعقولية وكالوجود والتشخص وكالوحدة والوجود الى غير ذلك من الحيثيات التي يجوز ان يكون ذات واحدة
من جهة واحدة مصداقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها والواجب تعالى لا جهة فيه تخالف جهة وجوب الوجود فكل ما يصح
الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود لا من جهة اخرى تخالفه كالامكان والتركيب والنقص والمعلولية والتأخر والعجز وغير ذلك
فان قلت فلم حكموا بالتركيب الوجود عقلا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان وكاللون وقابض البصر في
السواد قلت لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى الاختلاف في انحاء الوجودات فان
الحيوانية الطبيعية المطلقة قد يوجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقترن معها النطق بل الموضوع الواحد قد يتصف في وقت
بنحو من انحاء وجود الحيوانية ويمتنع ان يكون ناطقا ويصحب في تلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود آخر اقوى واكمل
يصير ناطقا فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضي التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها
ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد الحيثيات وتقابلها ومن الامور
الواجبة دراكها وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا بالحكمة الالهية ان يعلم ان للموجودات مراتب في الوجودية وللوجود نشأت
متفاوتة بعضها اتم واشرف وبعضها انقص واخس كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية ولكل نشأة احكام ولوازم
يناسب تلك النشأة ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واقوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب وكلما
كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل فاكثر المهيات المتضادة في هذا العالم الطبيعي وهو انزل العوالم غير
متضادة في العالم النفساني كالسواد والبياض وكالحرارة والبرودة فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير
مجتمعين في جسم واحد لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معا في زمان واحد وهما معا موجودان في خيال واحد
وكذا المختلفات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال معلم الفلاسفة ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي
والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها
في موضع واحد انتهى فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والاتحاد لجميع الاشياء هناك واحد
وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية ويؤيد هذا المطلب ما قاله معلم الفلاسفة في اثولوجيا واما العقل
فان الفضائل فيه جميعا دائما الا انها موجودة وجميعا غير موجودة بل فيه ابدا وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من العلة الاولى
واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها
من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي انيته ينبجس منها الانيات فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية التي
ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس والنفس يقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما تباعد من العلة
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا وقال في موضع آخر منه الواحد المحض هو علة الاشياء بل الاشياء
كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل
كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه
شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات وقال ايضا واختصر
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني
بها هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط
هوية العقل والعالم العقلي انتهى كلامه وقال ايضا ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو
العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا
بعد شيء بل كلها معا في دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ولم يبدع بعض صفاته اولا
وبعضها آخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة وقال ايضا ان الاشياء الطبيعية بعضها متعلق
ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل
ثابت بالعلة الاولى بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا وقال ان الاشياء كلها

من العقل والعقل هو الاشياء كلها فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشيا
لان فيه صفات الاشياء وليس فيه الا وهو يفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء اخر انه هي فهذه
العبارات صريحة في ان الواجب جل ذكره فيه جميع الاشيا كلها على وجه لا يقدح في احديته واما قوله ليس هو شيء من الاشياء فليس هو مما
ينافي ما ادعيناه وصرح به كلام هذا المعلم من ان الاشياء المسلوب عنه هو الشيء بحسب وجوده الخاص به ممتازا عن سائر الاشياء وهو وجوده الخاص
به دون غيره والمثبت له هو الشيء بحسب هذا الوجود الجمعي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه والشيء مع تمامه في شيئيته اولى من نقصانه
كما سبق ذكره كما ان مهية الحيوان كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي اولى من ما بالحيوانية من كونها موجودة لا مع الناطق وكذلك
الانسان العقلي اولى بالانسانية من الانسان الحسي لكونه تماما وكمالا له وكذلك الانسان الالهي اعني الانسان المشهور في النشاة الالهية
وكذلك سائر الاشياء اولى بانفسها هناك من انفسها اذ لم يكن هناك لان ذلك الوجود تمام كل موجود من حيث وجوده كما ان مطلق
الوجود تمام كل مهية من حيث هي مهية فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الان الا في هذا الكتاب فاعرف
ايها المتامل فيه قدره وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الفرائد المنثورة فيه واما المنهج الثالث اعني منهج الصوفية
الكاملين وهو قريب المأخذ من منهج الحكماء الراسخين وبيانه ان الوجود تعالى اسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الاسماء ههنا
هي الفاظ العالم والقادر وغيرهما وانما هي اسماء الاسماء في اصطلاحهم ولا ايضا المراد بالصفات ما هي اعراض زائدة على الذات بل
المراد المفهومات الكلية كمعاني المهيات وكثيرا ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهية ايضا كما يذكر في المنطق الوصف
العنواني ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع سواء كان ذاتيا كقولنا الانسان كذا او عرضيا كقولنا الكاتب
كذا وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله في العقل يوجد صفات جميع الاشياء انما المراد بها ما يشمل المهيات ويقابل الوجود فالصفة
والذات في هذا الاصطلاح كالمهية والوجود وكذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة معا في عرفهم كما يفرق في
تعاليم الحكماء بين قولنا الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد وقولنا الواحد بمعنى نفس الواحد فقط فهذا كالفرق بين البسيط
المركب من حيث الاعتبار فنقول ما من موجود متاصل الا وهو بحسب هويته الوجودية مصداق محمولات كثيرة مع قطع النظر عما
يعرضه ويلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة فان المحمولات التي يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصداقها والمحكي بها عنه هو نفس الهوية
الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكثرة والوجود واحد وهو طبايع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضا على من تتبع
ان الوجود كلما كان اكمل واشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات الحاكية عنها اوفر اذ بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة
هي مبدئها الذاتية فيصدق عليه معنى معقول من ذلك الحيثية الذاتية وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حيثية في ذاته كان حكمه
حكم المهية والذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الحيثية الهوية الوجودية كما هي عليه عرف معها
جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستانف فاذن لما كان ذاته مع جميع الخيرات بنفس ذاته البسيطة وذاته
مبدء كل فضل ومنشا كل خير وفضيلة وله بحسب كل فضيلة او مبدئية فضيلة توجد شيء آخر من محمولاته محمول عقلي فلا يبعد ان
يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات الماخوذة مع كل منها يقال لها الاسم في عرفهم ونفس ذلك
المحمول العقلي هو الصفة عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض كما انها موجودة
بوجود الذات بالعرض وكذا حكم ما يلزم الاسماء والصفات من الغيب المتعلقات بمظاهرها ومربوباتها فهي الاعيان الثابتة التي
قالوا انها ما شمت رائحة الوجود ابدا ومعنى قولهم هذا انها ليست موجودة من حيث انفسها فالوجود صفة عارضة لها او قائمة بها او
هي عارضة له ولا قائمة به ولا ايضا مجعولة للوجود معلولة له بل هي ثابتة في الازل بالاجعل الواقع للوجود الاحدي كما ان المهية ثابتة
في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بمهيته لانها غير مجعولة بالذات ولا ايضا لا مجعولة اي قديمة بالذات وليست ايضا تابعة للوجود
بالحقيقة لان معنى التابعية ان يكون للمتبوع وجود آخر وليست لها في ذاتها وجود بل انما هي في نفسها هي لا غير فاذن تلك الاسماء والصفات
ومتعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل وهي وان لم يكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود
الواجبي وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ولم يلزم شيئية المعدوم كما زعمه المعتزلة كما مر الاشارة اليه فاذا تقرر
ذلك فنقول لما كان علمه تعالى بذاته نفس وجوده وكانت تلك الاعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي ايضا معقولة بعقل واحد

هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن ثبت
علمه تعالى بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه تعالى بالاشياء الممكنة علم فعلي سبب لوجودها في الخارج لما علمت ان علمه تعالى
هو وجود ذاته وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية
تتبعها المواد الخارجية وهي اخيرة المراتب الوجودية فالحق تعالى بوجود واحد يعقلها اولا قبل ايجادها ويعقلها ثانيا بعد ايجادها
بتعقل واحد كان يعقلها سابقا ولاحقا وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل متكثرة فهذا تقرير مذهبهم على الوجه
الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية
والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا بعدم انحفاظه على
اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ولا يمكن اصلاحها
وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة **ذكر وتصريح** قد مر في مباحث الصفات ان الباري
صفاته تعالى عين ذاته ما هو ان ذاته من حيث وجوده وهويته ما يقتضي الصفات والنعوت والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم
الوجود والهوية فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم لان هذه الامور كلها طبايع كلية والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ويقال لها
مرتبة الاحدية وغيب الغيوب وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضا بوجه عين الذات ويقال لها مرتبة الالهية والواحدية فتجلت
الكثرة كم شئت اذ في هذه المرتبة متميزة الصفة عن الذات ويتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة
فيكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء وبتكثر مظاهرها ويتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهي بعضها عن بعض بالمهية
كما يتميز الصور العقلية الحقائق الافلاطونية التي هي ارباب ومربوباتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية
الاحدية مقام جمع الجمع وههنا مقام الفرق واذا انزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق
وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد العدم وكونها عين قوة الفناء وبقائها عين التجدد والانقضاء
واتصالها عين قبول الانفصال ووحدتها عين الكثرة كالعدد او عين قوة الكثرة كالمقدار وبالجملة الحقائق المتاصلة كالانسان والفرس
والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع لكل منها انحاء من الكون ودرجات ومقامات
في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ووحدته اقوى واحاطته بما سواه اكثر وجمعيته اشد ونوريته
اظهر وآثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقايص كلها حتى الامكان ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين
المتضادات والتاحد بين الكثرات فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الختمي لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وانما قال في وقت ولم يقل مقام للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية لان دعوى الرسالة
لا يلايم دعوى المقام هناك وانما يلايم دعوى الوقتية **تنبيه تعليمي** وما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها
طبيعي وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها الهي ان الاشان العلم بمعنى الصورة الحاصلة حقيقة واحدة وهي قد يكون عرضا كعلم
غيرها وقد يكون جوهرا نفسانيا كعلم النفس بذاتها وقد يكون جوهرا عقليا كعلم العقل بذاته وقد لا يكون جوهرا ولا عرضا بل امرا خارجا
عنهما وهو واجب الوجود بذاته كما في علم الله بذاته وبالاشياء وكذلك القدرة قد يكون عرضا من الكيفيات النفسانية كما في الحيوانات
وقد يكون جوهرا كما في العقول فان القدرة فيها هي عين وجودها وان لم يكن عين مهيتها اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة
ووجود الجوهر جوهر كما علمت فيكون القدرة فيها جوهرا وقد يكون واجب الوجود كقدرة الله تعالى على كل شيء فاذا تحقق عندك ان حقيقة
واحدة كالعلم والقدرة ونظايرهما ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اولى واشرف حتى ينتهي في جانبي النزول والصعود
الى العرضية والواجبية فقس على هذا جميع الحقايق الوجودية فان للانسان مثلا وجودا عرضيا كوجود مهيته في الذهن عند تصور
النفس لها وله وجود جوهري طبيعي وهو ظاهر ولا ايضا وجود جوهري نفساني مع اعضاء نفسانية كما في علم الاخرة على ما سنبينه
في مباحث المعاد الجسماني في النشأة الاخرى ان شاء الله تعالى وله وجود عقلي كما اثبته افلاطون وقد اوضحنا سبيله وله وجود الهي وهو ما في علم الله وكذا غيره
من الحقايق ومن هيهنا ظهر ايضا فساد ما اشتهر من المشائين وصرح به بعض اتباعهم كبهمنيار في تحصيله من ان الصور العلمية
الحاصلة له تعالى اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضا وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا

شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله والانسان العرضي اخس الاناس وكذا الحيوان العرضي انزل الحيوانات فكيف جوزت هؤلاء
المشتهرون بالفضل ان يكون ذاته تعالى موضوعا ومحلا لهذه الاشياء على اخس انحاء الوجود وانزل مراتبه في الكون ولا شك انه تعالى وراء التمام
العالي الشريف يجب ان يكون مناسبا له في العلو والشرف فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق **نقل كلام**
لتأييد مرام قال العارف المحقق محي الدين العربي في الباب الرابع والسبعين وثلثمائة من الفتوحات المكية اعلم ايدك الله انه من المحال
ان يكون في المعلومات او في الموجودات امر لا يكون له حكم ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون له
كثرة فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم ان التركيب الذاتي للواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي يتوهمه النظار فان ذلك في التركيب
الامكاني في الممكنات بالنظر الى الخلاف التركيبات الامكانية فيطلب التركيب الخاص في هذا المركب مخصصا بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء
لنفسه كما تقول في الشيء الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال ان ذلك لا بد له من مخصص غير ذات القابل والتركيب الذاتي للواجب
الوجود خارج عن هذا الحكم وما وجدنا عقلا يقيم دليلا قاطعا على انه تعالى لا يحكم عليه بحكم لذاته بامر فما بقي من خاض في النظر العقلي واشتهر من
العلماء انه عقل صرف لا حظ له في الايمان انه حكم عليه بانه علة فما خلص توحيده له في انه تعالى حين حكم عليه بالعلية واما غير هؤلاء من
النظار فحكموا عليه بالنسب وان ثمة امر نسبي بالعالمية والقادرية بما حكم عليه بانه عالم قادر واما غير هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات
زائدة يسمى حيوة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا بها يقال انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها
اعني الاسماء الالهية يندرج تحت هذه الصفات الازلية انتهى كلامه والغرض من نقله ان الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب
في المعلقة والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولي اختلافها بالحمل المتعارف الشايع
الصناعي اذ رب مختلف بحسب ذلك الحمل من ان يكون متحدا في هذا الحمل فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله فان
ذلك في التركيب الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود
الامكاني ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قد يكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت
تركيبا خارجيا او عقليا كما في الجنس والفصل وقال في موضع آخر في معنى قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب ان الممكنات متميزة في
ذاتها في حال عدمها ويعلم الله سبحانه على ما هي عليها في نفسها ويراها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي فيكون عن امره فما عند الله
ابهام كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال بل الامر كله في نفسه وفي علم الله مفصل وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر فمن كشف
التفصيل في عين الاجمال علما او عينا او حقا فذلك الذي اعطاه الحكمة وفصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة واما
الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال انتهت عبارته اقول يظهر من كلامه ان معرفة الاشياء
ان الواجب تعالى بحيث يوجد مرتبة ذاته تفاصيل حقايق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمل الراسخين في العلم فالحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم اشارة الى هاتين
المرتبتين من العلم كما في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب في حكمة للآيات يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته هي عبارة
عن وجودها الجمعي وكونه كتابا بالاجتماع المعاني فيه وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتابا بالفتح وفيه
وكلما نبعثها الى البعض ماخوذ من كتيبة الجيش وهي لطائفة من الجيش مجتمعة ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله قرآنا
وفرقانا باعتبارين فالقرآن هو الحكمة وهو العقل البسيط الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب
وهو العقل التفصيلي والعلم النفساني المنفصل من صورة الى اخرى واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء ليست تسمى قرآنا كما ليست
تسمى كلام الله لاجل هذه الدقيقة فان علومهم ماخوذة من صحائف الملكوت السماوية بحسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول صلى الله عليه وآله
فلعله في بعض الاوقات كان موجودا في الله في مقام لي مع الله بلا واسطة جبرئيل ولا غيره من ملك مقرب والله اعلم **فصل**
في مراتب علمه تعالى بالاشياء وهي العناية والقضاء ويقال له ام الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والاثبات كما اشار اليه بقوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومحلها اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والآخر القلم على سبيل
الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه ولكنها عندهم
صور زائدة على ذاته على وجه العروض وقد علمت ما فيه والحق انها علمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته علما مقدسا عن شوب الامكان والتركيب

فهي عبارة عن وجوده تعالى بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام تام مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقا له اتم تأدية
لا على وجه القصد والروية وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على انها عنه لا على انها فيه
واما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعة بلا زمان لكونها
عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباينة ذواتها لذاته وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر وليست من اجزاء العالم
اذ ليست لها حيثية عدمية ولا امكانات واقعية فالقضاء الرباني وهي صورة علم الله قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بيانه واما
القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في عالم النفس السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة
الى اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء واما اللوح
والقلم فبيان القول فيهما ان الباري جلت كبرياؤه اول ما برز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسي في غاية النور والضياء والسناء بعد الاول تعالى
ونشأ بتوسطه جوهر اخرى قدسية مترتبة في الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتبها في القرب منه تعالى ثم حصلت منها بواسطة
جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية وهي النفوس السماوية والاجرام الفلكية وما معهما
من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدسة
عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجود
واحد والحق انها واحدة كثيرة كما قررنا في موضعه بالبرهان ولهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم في قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون
اولي بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى وحدته الجمعي وقوله اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وكالروح في قوله قل الروح من امر
ربي وقوله وكلمته القيها الى مريم وروح منه وكالامر في قوله وما امرنا الا واحدة وكالكلمة كامر وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات
في قوله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرء وكالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكالخزاين
في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه فهي تسمى باسامي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة
في قوابل الصور النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الآمر الاعلامي في المخاطب
تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها باثر الله تعالى كما ان ذواتها موجودة بوجوده لفنائها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها فيها
التي تأثيرها ظل القاهرية تعالى كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذواتها المعنى من لمعات وجهه وجماله ويتشعع منها ظلال ممدودة الى الزمان
والمكان في الخارج مع كونها كما علمت معراة عن الزمان والمكان وقد اشار اليه بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل وكما تفيض منه صور
الاشياء وحقايقها باضافة الحق سبحانه كذلك يفيض منها صفاته وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصانات تلك فبهذا الاعتبار
انها تجبرها على كمالاتها وتوجهها اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت وهي صورة صفة جباريته الله وهي
قضاء الله وامره وكلام الله وكلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله واصنع الفلك باعيننا
ووحينا فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك
الاقصى فكلما جرى في العالم ويجري مكتوب ثبت في النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم حركاتها كما نبينه في مبحث الاجسام
سنعيد ذكره عند البحث عن المبادي والغايات فكما ينتقش بالقلم في اللوح الحسي النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل صور
معلومة مضبوطة لعللها واسبابها على وجه كلي فتلك الصور محلها النفس الكلية التي قلب العالم والانسان الكبير عند الصوفية وكونه
لوحا محفوظا باعتبار صورها الفائضة عليها على الدوام في خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلي وباعتبار اتحادها بالعقل الفعال لا باعتبار
هويتها النفسانية لما علمت من طريقتنا انه كلما تعلقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبايع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير
باقية ما دامت موجودة بهذا الوجود الكوني ثم ينتقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال وهيئات مقدرة
مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور بهيئاتها وتشخصاتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض
في التعينات والتشخصات بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نحو واحد كالكليات الكلية فهذه النفوس هي الواح
قدرية فيها المحو والاثبات وعالمها عالم الخيال الكلي وعالم المثال وكل منهما كتاب مبين كما قال تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين الاول لوح محفوظ ما فيه من التغير يسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات على ما قال تعالى يمحو الله

مابينا ويثبت وعند تمام الكتاب واما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهيولانية الظلمانية المشار اليه بقوله وما ننزله الا بقدر معلوم اي بواسطة صورها الخلقية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية فهل هي ايضا من مراتب العلم كما ظن ام لا فالحق ان ذلك ظن فاسد ووهم باطل فان هذا الوجود ليس وجودا ادراكيا كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في موضع من هذا الكتاب فاسخف قول من حكم بان تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه تعالى ونسمي المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكانه سهى ونسي ما قرر في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالاعدام والظلمات فهي متبدلة الذوات في كل آن نعم لو قيل انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان متوجها فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها فهذا باب التعلق الانحادي

تكميل فهذه العوالم العالية كتب الهية وصحف ربانية كتبها او لا يد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقام ما عقلية لا يمسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقديس من الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية كما قال في وصف القران انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين ثم كتبها كرام الكاتبين في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية ولها فروع تكمل في الوجود من وضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية وغيرها من المدارك والمشاعر والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه الحيوانية اعني القوة الخيالية كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين ع في قوله وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشاتها الى ان تتصل بالعالم العلوي صارت كتابا علويا الهيا كما اشير اليه بقوله تعالى ان كتاب الابرار لفي عليين الاية وان ضلت عن الطريق واتبعت الهوى الجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوة الوهمية كتابا شيطانيا مشحونا بانواع الكذب والمغالطة والهذيان وكل كتاب هذا شانه من حقه ان يطرح في النار فحق هذه الصحيفة الشيطانية ان يقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات وهي كتابها وصحيفة اعمالها تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم فان الطبيعة المستولية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة والاذابة والهضم عند اهل البصيرة نار معنوية تذيب الاجسام وتجعلها بالتلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات حالة الاذابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد في قلوب القاسية والنفوس العاصية فتحرقها وتعذبها بشعلاتها وحرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخروي ويقال له كشف القبور نيرانات وشعلات كامنة الان تعلقت بنفوس الاشقياء والفجار محرقة لها معذبة اياها ما حبلها بالملتم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والاراء المذمومة فعلى هذا المثال وما اشبهه يجب ان يحمل كون كتاب النفوس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فاياك يا اخا الحقيقة وسالك الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما تفهمه المشبهة من كون القلم آلة جمادية متخذا من القصب او الحديد واللوح ذا صفحة ملساء متخذا من خشب او زمرد قياسا على قلم الآدمي ولوحه بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله وصفاته ذات الخلق وصفاتهم كذلك لا يشبه قلمه ولوحه وكتابه قلمهم ولوحهم وكتابهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد الغير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدتها ان ليس لخصوصيتها لكونها قصبا او خشبا او مدادا خارجة عن اصل مهيتها وروح حقيقتها فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على ايه صورة كانت ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كان جسما محسوسا او جسما غير محسوس كما رايت في المنام انك تكتب على لوح او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذه فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى

تمثيل ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال المراتب التي ذكرناها وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانه غير مشعور بها ثم ينزل الى خزانة قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عند العزم على الفعل ثم ينزل الى مخزن خياله متخصصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليتحصل بانضمامها الى تلك الكبريات راي جزئي ينبعث عن القصد الجازم للفعل ثم يتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي والثانية بمثابة صورة القضاء ومحلها لوح النفس الناطقة وكاتبها العقل البسيط والثالثة بمثابة الصورة القدرية السماوية ومحلها القوة الخيالية والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية وعلم كلي والنزول الثاني بارادة جزئية وعلم جزئي ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة راي جزئي يستلزم عزما داعيا لاظهار الفعل فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الالة بواسطة اعضائها بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل الانساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش وظهوره وقلبه المعنوية في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في الفلك الشمسي اذ هو من العالم بمنزلة القلب الصنوبري من الانسان كما ان العرش بمنزلة الدماغ والله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربع ثلث منها علمية وهي الثلث الاول لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم لكنها معلومة بالعرض كما ان وجودها ايضا بتبعية ما هو معلوم بالذات وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ بهذا

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح ورد في الحديث ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة وحجاب لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه كلما انتهى اليه بصره وانما وقع الاحراق والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلومات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ولا شك ان المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود فاذا فرض وقوعه بهوية الضعيفة الوجودية في رتبة المعلول القريب لزالت واضمحلت هويته فاذا اراد ان ينظر احد الى وجهه الكريم لا بد من ارتفاع هذه الحجب اولا وقيل ان تبدل ذاته من نشاة الى نشاة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها وصارت في مرتبة الحجاب الاول وقريبا منه لكان حاله كما وقع لجبل موسى ع ولهذا قال جبرئيل حين سئله الرسول ص عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم لو دنوت انملة لاحترقت واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود في غاية النورية وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفوس والطبائع وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكلما هو زماني فللعدم دخول في نحو وجوده وليست نورية خالصة عن الظلمة ولكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله مع ان ذاته في غاية التمام والنورية غنيا عن العالمين لتكميل الوجود ولوازم الاسماء والصفات اعني اعيان الممكنات وجعلها فان تمامها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه احدهما النحو الاجمالي الواجبي وهذا بالحقيقة ليس وجود الشيء بما هو شيء ولا جميعها بل جميعها وسماها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها فاراد الله تعالى بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها الخاصة المختصة وان يكمل وجودها العلمي بوجودها العيني والغاية والغرض في هذه الارادة ليس امرا غير نفسه اذ هي كلها راجعة الى صفاته وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه وقد سئله لم خلقت الخلق يا رب بقوله كنت كنزا مخفيا لم اعرف فخلقت الخلق لاعرف فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه وصفاته لم يحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لان الله يكمل بهذا الوجود فيتجلى الحق سبحانه وتعالى بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجهية فظهرت الارواح المهيمة في الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لاحد وانما يقال لهم المهيمون لان كل واحد منهم لا يعرف ان ثمة موجودا غير الحق لفنائه بالحق وخروجه عن نفسه اذ لا نفس له ولا شيء الموجود بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم فمن لا وجود له منفصلا عن الحق فلا معرفة له الا الحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق تعالى دون هؤلاء الارواح تجلي آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهرا بسيطا كليا ومع بساطته هو جميع العقول كما ان فلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك وهو الحق عندنا المثبت بالبرهان فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددها ولا افتقار ذاتي وجودي لوجهه كما مر بيانه في اوائل الكتاب وسماه الله تعالى حقا وقلما وامرا وروحا وفي الحديث عقلا وقد ذكرنا اكثرها قال الله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجده فعلم نفسه من حيث علم موجده كما علم هو من حيث علم نفسه وهذا قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عرش الله الاعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية في العالم وهي من الملائكة الكرام ورسل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن مقعد الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا في عالم الخلق دون الامر وهي المشار اليها بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح

موعظة وتفصيلا لكل شيء وهي موضع تنزيل الكتب وهي اول كتاب سطره العقل اذ قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقال اجل ... فامر الله القلم ان يجري على هذا اللوح جريا الى يوم القيمة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لالقاء القلم وهو العقل اليه بطريق التفصيل ما اجمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل الاتمام انانية وقد ذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقايق في كسوة الامثلة ان لهذا القلم ثلثماة و ستين سنا من حيث ما هو قلم وله ثلثماة وستون رجلا من حيث ما هو روح وثلثماة وستون لسانا من حيث ما هو عقل وله ثلثماة و ستون نهرا من حيث ما هو علم وهو ماء الحيوة وعين الحيوان يستمد هذه الانهار من ثلثماة وستين بحرا من بحار العلوم وهي اجمال الكلمات الالهية التي لا تنفد كما جاء المثل منها في القرآن ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه وهو ايضا قلم لما دونه وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى لادراكية لوح وقلم باعتبارين فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما هو القلم بمنزلة آدم والآخر هو اللوح بمنزلة حوا تولدا لاولاد والبنين والبنات منهما وكان القلم الاعلى واللوح الاعلى ولج فيها وهو فيض ذاتي له واراديه كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادي لنا وذاتي لارادتنا و للنفس نسبتان نسبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ونسبة ظلمانية وهو مما يلي الهيولى فتلك الرابطة تاخذ من العقل صور عقلية ثابتة و بهذه الرابطة ترسم في الهيولى صور طبيعية كائنة متجددة وهي في نفسها ... امتزاجها من النور والظلمة وهي كتاب الزمردة ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلي وهو العرش جسما واستوى عليه بالاسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه وهو دون الاستواءين السابقين اللايقين بذاته وصفاته وهو بحركته الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله تعالى وجدها كل آن صنيعة تعالى شيئا غير ما وجده في آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها لما يقبله من الشكل المستدير وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك كلها اقتداء به ولكل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبها بمعشوق خاص تقربا اليه تعالى طاعة له فما لكل اولها رحيها ولهم الله مجريها ومرسيها دائبة منتهاها ثم الفلك الكلي للطافته كانه حد مشترك بين عالم الصور الدراكة وهو عالم النفوس وعالم الآخرة وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم الطبيعة والدنيا او قيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي كما ورد عن النبي ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا الفلك الاقصى الجسماني المذكور ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال وهو الفلك الكلي المثالي والعلم عند الله وبالجملة كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات وكل من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات وينفذ من اقطارها حتى ينتهي الى سدرة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة فينقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسي موضع القدمين المدليين احديهما الى عالم الجنان وهي المشار اليها بقوله تعالى قدم صدق عند ربك والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطني قطني يا رب فاحدى القدمين يعطي ثبوت اهل الجنان في جنانهم وهي قدم الصدق والاخرى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت والى هذا المنتهى ينتهي صحائف اعمال بني آدم واما صحائف علومهم فقد تتجاوز منه و تنتهي الى الله كما قال اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهرة واحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية فكلما هو اعلى فهو الطف وانور وكلما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهي في احد الجانبين الى نور الانوار وفي الجانب الآخر الى اسفل السافلين والكل منازل ومراحل الى الله وبوجه اخر مراتب علمه وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله وبوجه انوار وجهه واشعة كماله وظلال قهره **دقيقة اشراقية** واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالقالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال وكما ان الانوار المحسوسة السماوية التي تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور كما يعرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقعا على مرآة منصوبة على حائط ومنعكس منها على حائط آخر في مقابلة ثم منه الى الارض فانت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط وهو لما في المرآة وهو تابع لما في القمر وهو تابع لما في الشمس اذ نور القمر مستفاد منها وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ولكل منها مقام معلوم كذلك فيها في الوجود كذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان والكشف معا ان الانوار الملكوتية

عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك وان المقرب هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو اشد قرابة منه فهو اكمل نورا واقوى معرفة بنفسه وبربه وكلما هو ابعد فهو انقص نورا واقل علما حتى ينتهي الى عالم الاظلال ثم الى الظلمات وتلك الانوار كلها مراتب علمه تعالى وآياته ومنازل لطفه ورحمته فافهم ان شاء الله **تفريع** مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينه فاعلم انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف مظلما لانه ليس للابصار اليه سبيل اذ ليس موجودا للبصر وان كان موجودا في نفسه فالذي ليس بموجود لا لغيره ولنفسه فهو اولى بان يسمى مظلما لانه الغاية في الظلمة فانا نقر بهذا فنقول ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة والاكان معدوما فالمظلم الذي يمكن تحققه هو المركب الممتزج نوره الوجودي بظلمات امكاناته وجهاته العدمية وذلك كالاجسام واحوالها الانهائية الوجود ومكانية فكلما وجدت في حد منها اعدمت عن سائر الحدود

الموقف الرابع في قدرته تعالى وفيه فصول

فصل في تفسير القدرة ان للقدرة تعريفين مشهورين احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة ومن المتأخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق وان من اثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الاول قطعا وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجبت المشية والترك اذا وجبت اللامشية فلزوم الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير اللامشية وكذلك قياس مقابله في الاعتبارين اقول في ما ذكره غلط وخبط فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا جهة امكانية لان هناك وجود بلا عدم ووجوب بلا امكان وفعلية بلا قوة وانما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة كالاشاعرة او يجعل الدواعي على صنعه وايجاده امرا مباينا فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد صفة كانت او داعيا كما جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عندمن وحده وقدسه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالجود والافاضة عين ذاته بلا تغاير بين الذات والمشية لا في الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية والمشية هي الذات بلا حيثية تقييدية وتعليلية فصدق القضية الشرطية القائلة ان شاء فعل لا ينافي وجوب المقدم وضرورة العقد الحملي الضرورية الازلية الدائمة وكذا الشرطية القائلة ان لم يشأ لم يفعل لا ينافي استحالة المقدم امتناعا ذاتيا وضرورة نقيضه ضرورة ازلية فعلم ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته واما الواجب جل اسمه فلكونه في ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسيطة المحضة تفعل ما تفعل لا بمشية زائدة ولا بهمة عارضة لا زمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضائه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة وافضل ضروب الصنع والافاضة وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضاءتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه وكذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم فان كلا منهم في ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعي والمرجحات مضطر في الارادات المنبعثة عن الاغراض مستكمل بها ثم انه قد توهم بعضا الفخر الرازي ان لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه تعالى بل النزاع بينهما لفظي اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول الازليين لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن تحصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة انتهى قول الرازي في شرحه للاشارات ونعم ما قال الشارح المحقق الطوسي ان هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون مختارا اولا ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه ولا تظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب

هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لشعوبين
ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متنفعين
بنفي العلة والمعلول على القول بالحدث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي لا يستحيل ان يكون فعلا الفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم
عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما في
الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر ومختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا توجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية انتهى
كلامه اعلى الله مقامه **فصل** في ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب اعلم ان النفس فينا وفي سائر
الحيوانات مضطرة في افاعيلها وحركاتها التسخيرية كفعل الطبيعة والحركات الطبيعية لانها لا تتحقق ولا توجد الا بحسب اغراض ودواع
خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات لكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها والطبيعة لا تشعر بالدواعي
والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده وغيره من المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين فان
نفوس الافلاك تفعل حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما ستعلم وحركات الافلاك والكواكب تسخيرية الا انها ليست
طبيعية فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم من غير ارادة وشعور ورضى وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة
والمحرك الفلكي يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه فالنفس فيها قاصدة لوضع يتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه وكذا
نفوس الحيوانات لا بنفسها انما تفعل ما تفعل ويتحرك فيما يتحرك لا بمجرد القدرة بل لاجل الاغراض والدواعي فكل مختار غير الواجب الاول
مضطر في اختياره مجبور في افعاله فالقدرة في نفوسنا عين القوة على الفعل في الاستعداد والهيولى فلا فعل بالاختيار الا من الحق تعالى
قال الشيخ الرئيس في التعليقات عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او بسبب والاختيار بالداعي يكون اضطرارا واختيار الباري تعالى
وفعله ليس بداع انتهى وقال في موضع اخر معنى واجب الوجود بالذات انه نفس الواجب وان وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل
ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يعني
الناس منهما في العرف وهو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج
فيكون المختار منا مختارا في حكم المضطر والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته لم يكن مختارا بالقوة ثم صار مختارا بالفعل
بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيريته لا لداع اخر ولم يكن هناك قوتان متنافيتان
كما فينا تطاولت احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها وكذلك معنى قولنا انه قادر انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ولا نعني به ما يعني
الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شئ ما لم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين فلو كان
يصح صدور الفعل عن قدرته يصح صدور فعلين متضادين معا عن انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تعالى بريء من
القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن اذا حققنا معنى القدرة كان معناها انا متى شئنا ولم يكن مانع فعلنا
لكن قولنا متى شئنا ليس هو ايضا بالفعل فانا ايضا قادرون على المشية على الوجه الذي ذكرنا فيكون المشية فينا ايضا بالقوة ويكون القدرة
فينا ايضا تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى بالقدرة
على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان يبقى هناك شئ لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاما وبالجملة فان القوة والامكان
تكونان في الماديات والاول تعالى فعل على الاطلاق فكيف يكون قوة والعقول الفعالة ليس في الاوائل الاختيار والقدرة لانها ليست تطلب
خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا الطلب فيها طلبا اخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من فعلها قبلها فعلو الاول
وجدانه بحيث يصدر عنه افعال وجدة هذه العقول ينبغي ان تكون افعالها مثل فعل الاول تعالى انتهى كلامه فان قلت اذا حققت القدرة
على هذا الوجه في الباري جل ذكره يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا من رجع الى ما ذكرناه في كيفية وجود الطبايع الكونية وتجدد
حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والعناصر ونفوسها وقواها مع صفاء الذهن وامعان النظر
ترك الجحود والعصبية تعلم علما يقينيا ان القدرة الحقة ازلية ثابتة والمقدورات حادثة متجددة الحصول ولا منافاة بين ان يكون

الايجاد قديما والوجود الذي اثره حادثا في ايجاد ما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم وهو جميع ما في
عالم الطبيعة كما بيناه واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه تعالى وعالم قضائه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية بل من الصفات الالهية
والحجب النورية والسرادقات الجلالية ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله وسيجئ لهذا المطلب بسط وتوضيح **تبجيل وتكميل**
ان الحكي الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت
واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على ما كان اجمع عليه اكثر المحجوبين عن ادراك الحقايق
بالغشية التقليد للاباء والمشايخ لان الله سبحانه اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته لانها عين ذاته الاحد
وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات فلم تكن تلك الارادة قصدا الى التكوين سيما التكوين المطلق او
الاول الاقرب المجعولات اليه واشرف الكائنات منه لان القصد الى الشئ يمتنع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ المقصود فثبت ان ارادة الله
سبحانه ليست عبارة عن القصد بل نحو في المعنى كونه بحيث انه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته
وانه كيف يكون وذلك النظام يكون لا محالة كائنا ومستفيضا وهو غير مناف لذات المبدء الاول جل اسمه لان ذاته كل الخير والوجود
كما مر ان البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني تابع للنظام الاشرف الواجبي الحقي وهو عين العلم والارادة
نعلم المبدء لفيضان الاشياء عنه وانه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه فهذه هي الارادة الخالية عن النقص والامكان وهي
منافية لتفسير القدرة بصحة الفعل والترك لا كما توهم بعض من لا امعان له في الحكمة والعرفان ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين
المريد وغير المريد سواء كان في حقنا او في حق الباري تعالى هو ما اشرنا اليه فان ارادة ذلك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه
لم تكن صالحة لرجحان احد ذينك الطرفين على الاخر واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع فاذن الارادة الجازمة حقا انما يتحقق عند الله
وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوبا ذاتيا ازليا واما في غيره فلا يخرج عن شوب الامكان والفتور والقصور ولا ضرورة فيه الا ضرورة
بالغير ما دامت الذات والوصف لا الضرورة الازلية فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل
وان لا يفعل والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل كلام باطل لانك قد علمت ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة وهناك يمتنع
حدوث المراد الا عند من نفى العلية والمعلولية بين الاشياء كالاشاعرة ومتى ترجح احد طرفيها على الاخر صارت موجبة للفعل ولم يبق
حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفرق ما ذكرناه ان المريد هو الذي يكون عالما بما يصدر عنه الفعل الغير المنافي
وغير المريد هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلا لكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا فاما الملجأ
على الفعل فان الفعل لا يكون مرادا له ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مريدا وقادرا امكان ان لا يفعل ان الله تعالى اذا
علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع لكان علمه جهلا وذلك محال والمؤدي الى المحال محال فعدم وقوع
ذلك الفعل محال فوقوعه واجب لاستحالة خروجه من طرفي النقيضين مع ان الله مريد له وقادر عليه فظهر وتبين ان امكان اللاكون و
صحة الترك ليس شرطا لكون الفعل مقدورا عليه او مرادا وظهر ووضح الظهور ان مدار القادرية على كون المشية سببا لصدور الفعل او
الترك وان القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان وجبت المشية وجوبا ذاتيا او غيريا وامتنعت اللامشية امتناعا ذاتيا
او غيريا ومن توهم انه لا بد في كون الفاعل قادرا ان يقع منه اللامشية وقتا ما او يصح وقوعها اخطأ وخلط ولم يعلم بان الفاعل انما
يكون فاعلا حال صدور الفعل عنه وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية
ليست لاجل صدق هذه الحملية بل لاجل صدق تلك الشرطية والواجب سبحانه يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل وان كان ذلك
المفروض محالا وتلك الحملية كاذبة كما في قولك لو لم يكن الصانع موجودا لم يكن العالم موجودا لما بينا ان مشية الله تعالى عين ذاته فان
كما ليس يغير صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول انا لا نعتبر في كون الفاعل
قادرا مشيته ان لا يفعل بل نعتبر كونه بحيث يمكن في حقه مشيته ان لا يفعل والفاعل حال كونه فاعلا وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل
لكنه لا يكذب انه من شأنه ان لا يفعل دائما وانما اعتبرنا هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة لانا نقول قد سبق ان الجهات التي لها يصير
الفاعل فاعلا بالفعل التام يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل فاذن الفاعل عند ما يجتمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا
في الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل بل يكذب عليه ذلك واما سبيل التميز بين المختار والموجب فليس كما توهموه بل كما مر من ان

العلم والمشية في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما فيه انصباب التحصيل والتدقيق وستعلم ان ما سوى الله تعالى من المختار ابن مضطر في اختياره مجبور في ارادته **فصل** في دفع ما ذكره بعض الناس من ان القائلين بصحة تفسير قدرته تعالى بصحة الفعل والترك من تفصى من لزوم جهة امكانية في صحة الطرفين وامكان الجانبين بان هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور رعاية لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول فان ما ذكروه لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا فلم يبق فرق بين الموجب والمختار اذ ما من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة ماهيته من حيث هي هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي بل الامكان الوقوعي او القوة الاستعدادية المستتبعة للحدوث الزماني فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية واما جمهور المتكلمين من اصحاب ابي الحسن الاشعري فمبنى ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم العلة والمعلول وعدم تسليمهم تحقق الوجوب بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد بل المجوز الاولوية الغير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار وان نفس الارادة من غير داع ومقتض يكفي لصدور الفعل ولا حاجة في ذلك الى مرجح غير الارادة لان شأن الارادة التعلق باي واحد من الطرفين وان ارادة على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت ان الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستكره يخرج الانسان عن تجويز شيء من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني الضروري المقدمات الاقترانية على هيئة الشكل الاول وقدم فيما سبق ان امكان الماهيات بجوازية هي العلة المقتضية لافتقارها الى العلة لان انتفائه هو لعلة التامة لا انتفائه لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذن لا تترجح شيء من الطرفين في الماهية يوجب الاحتياج الى المؤثر لا غير ذلك كالحدوث او سبق العدم او نحوه فقد ظهر ان منع العلة في المعلول هو الايجاب لا غير وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما دام الشيء على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه او لا وقوعه وانما يتعين لاحد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه قوم فغير مجدية في قطع النسبة الامكانية ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته المقتضية التامة فلا ينقطع سؤال اللم للسائل عن سبب رجحان الحصول على اللاحصول وسبب رجحانه الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب او العلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فان استمر البقاء والاستمرار في الجانبين مشترك الورود بين الطرفين فيؤدي الى لزوم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية فذلك محال لترتبها واجتماعها على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية الاولى في ان مع رجحانها يجوز وقوع مقابلها اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حد الوجوب وقد فرض انها لم يبلغ هذا الحد هذا خلف وبما ذكرنا من جريان الفرق محقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوجودات وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لان ما فرض اولا منهما لا يصلح لاصل الوقوع فكيف يكون ينبوعا ومبدءا لغيرها من الاولويات فبزغ نور الحق وازاح ظلمة الباطل وتبين ان النسبة الامكانية مطلقا منشأ الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ولا يغنيه من جوع امكانه الا الفاعل الجواد دون غيره مما يحصل به الاولوية الغير البالغة نصاب الوجوب **فصل** في بيان مأخذ اخرى في ابطال رأي من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان يتعلق باي طرف من طرفي الممكن وباي ممكن من الممكنات اعلم ان نسبة الارادة الى المراد كنسبة العلم الى المعلوم بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين بل بها يجب احدهما ويمتنع الآخر فكيف يستوي نسبتها اليهما وهل هذا الا كما يقال ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض او كما يقال ان الصورة الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة الفرسية في العلوم التفصيلية وكذا حكم التشخص وامثاله فكما لا شبهة لاحد في ان وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ولا العلم باحدهما هو العلم بالآخر لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لا محالة فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته كذلك حكم الارادة فانها يتعين بتعين المراد وتتشخص بتشخصه محققا كان او مقدرا مجملا كان او مفصلا فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضا لانقلاب الحقيقة كفرض الانسان غير الانسان وذلك محال فظهر بطلان هذا المذهب واعلم ان ما ذكرنا من ان الارادة كالعلم ونظائرهما التي كلها يرجع الى الوجود تتعين وتتشخص حسب تعين المراد وتشخصه لا ينافي قولنا بصحة كون ارادته تعالى التي هي عين ذاته الحقة الاحدية متعلقا بجميع الممكنات الواقعة في الوجود كما ان علمه تعالى البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التي وقعت او ستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العددية التي تعلقها يجري من اعداد طبيعة واحدة او بكل واحد من طرفي المقدور

كالقادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحقة الالهية التي تكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشيء ومقابله على ان ما ادعيناه من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد باق على عمومه في الاول تعالى وغيره من اولي الارادة الامكانية وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من الماهيات من حيث هو موجود بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم بالذات والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض وتحت هذا سر عظيم لا هله **فصل** في حكاية مذهب المتكلمين في المرجح والداعي لارادة خلق العالم في تحقيق مقاصد الاثبات ان المتكلمين من الذاهبين الى حدوث العالم افترقوا الى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اناءين متساويين في النسبة اليه من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى كلام ... بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقة تتمكن من ابطال الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل في حضرته تعالى بل التجسم والتركيب في ذاته تعالى عما يقول المفترون الجاهلون في حضرته تعالى علوا كبيرا اما القول بالمخصص والداعي لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب سواء كان امرا مباينا لذاته وصفاته كما قاله قدماء المعتزلة او غير مباين كما قالته الاشاعرة من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لا على سبيل البت والوجوب فقد علمت فساده من ان طبيعة الامكان يقتضي الافتقار الى المرجح الايجابي واما القول بالمخصص الايجابي المباين لذات الفاعل سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئا آخر كذات الوقت عند الكعبي فهو ايضا بين الفساد اما المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذي يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفي المقدور فلا يصلح ان يكون مخصصا لاحد الجانبين وداعيا للفاعل عليه وذلك لانا نقول سائلا عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المنفعة للمسائل اهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن فان لم يكن شيء من الطرفين اولى من الآخر ولا ارجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوي نسبتهما اليه وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى له من لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله اولوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة والله سبحانه اجل واعلى من ان يكتسب كمالا من غيره وان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التي هي آخر الغايات وافضل النهايات واما القول بعدم المخصص او نفي التعليل في فعله تعالى متمسكا بقوله لا يسأل عما يفعل ففي ذلك مغالطة يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هنالك فرقا بين الطلب اللمي لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلا وبين طلبها بمعنى سبب فعله وما به يصير هذا الفعل متعينا في القدر موجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه جل اسمه اذ الذاتي للشيء لا يكون معللا بشيء ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين وعرفاء الشامخين ان فاعليته الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله سبحانه بمعنى المجعولات وبمعنى صدورها وانها وان لم يثبت في جاعليته بمعنى كون جاعليته بسبب وعلة غائية غير ذاته ومع ذلك الرأي مع كونه جل اسمه تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة او داع منتظر ومرجح مترقب لا يلزم قدم العالم ونريد ما سواه من عالم الطبيعة والاجرام فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة نفسا كانت او جسما كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه ان شاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق ولا يبلغه احد من الحكماء والمتكلمين ولا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف والذوق بل بمجرد متابعة الشرائع والتسليم لاحكام الصادقين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذي فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا **فصل** في دفع بعض الاوهام عن هذا المقام ولعلك تقول اذا كان الفيض الالهية ضرورية ازلية كان لا صدور العالم ممتنعا بالذات فلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات وذلك ينافي امكان وجوده

فيقال لك حسب ما حققناه في مسئلة الوجود من ان كلا من الاثبات البسيطة الوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهي والابنية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مالم الجعل والافاضة لا في انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم الا مادامت الذات موجودة وأما ما ذكره بعض الاماجد ادام مجده وبقاؤه في دفع هذا الاعتراض من ان صلة شيء عن الغير او حصوله عنه او وجوده له غير تقرره ووجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك بخلاف الثاني فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب صدوره عن الحق تعالى فيرد عليه ان المحققو كما ذهب اليه كثير من البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة لها بالاعتبار الاخر اذ لا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق واما ما ذكره من الفرق بان احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المجعول والصادر بالذات اعني الوجود لان هويته هوية تعلقية لا كالمهية كما مر تحقيقه وأما الاشكال بان الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مر دفعه ثم العجب من هذا الماجد العظيم انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور واللاصدور اراد ان يدفع عنه ويتفصى عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال اذا كان صدور نظام الاكمل واجبا بالنظر الى انه يجب علمه وارادته وعلمه وارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحقة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يتكثر بحيثية وحيثية واعتبار واعتبار من الجهات في مرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه وارادته في الوجوب الذاتي فكيف يصح الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت ولا يكون من المعلوم عندك ان صحة الصدور واللاصدور المعتبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان مثلا على مقدوراته وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة القدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدسه عن جهات القصور وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللاصدور عن جاعله القدير بالذات وان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته وهذا اتم انحاء القدرة ومراتبها انتهى ما افاده تلخيصا اقول قد علمت ان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة فاعلا بالقدرة فان معلول العلة الغير المختارة كالنار للسخونة ممكن في ذاته ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختارا والا لكان جميع العلل والاسباب للاشياء مختارات في افاعيلها ثم اقول غاية ما يمكن ان يقال ان تفسير قدرته بصحة الصدور واللاصدور يندفع ذلك الاعتضال وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته جل ذكره من جهة صفتي القدرة والارادة ان نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخرى اختلاف حيثيتين المكثرتين للشيء كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل ولو بحسب فعل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني ان الاول كانه اضعاف الثاني او كانه هو وما زاد عليه وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفو عن شوب كدورة عند من يعرف جلالة احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص قال العلامة الطوسي ره في شرح رسالة العلم مسئلة ان تكثر العلم والقدرة انما يحصل في الممكنة الموجودات فذوات العقول مبدئها الاول عليها ووصفه بالعلم والقدرة والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم قال بيانا لمذهب الحكماء في ارادة الله سبحانه انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة ثم قال في موضع آخر منه في بيان الجبر والاختيار انه لا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقدرة فبانتنا

لزم ما يلزم ههنا من غير امكان نقص لكن صدور افعاله تعالى ليس موقوفا على كثرة انما هو سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب انتهى كلامه يعني بالايجاب الموجبية بفتح الجيم يعني به الجبر فعلم مما ذكره ان قدرته تعالى كعلمه وارادته في انه يجب بها ما يجب صدور النظام الاتم الا انه بها يمكن ويصح صدوره لان الامكانات من لوازم المهيات الممكنة ولا صنع للقدرة الواجبية فيها فاذن قد تلخص وتمحض مما ذكره انه اذا كان مبدأ التأثير في شيء علم الفاعل وارادته سواء كان العلم والارادة امرا واحدا او امرين متغايرين وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في الباري او غيرها كما في غيره كان الفاعل مختارا وكان صدور الفعل عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العامي ولا الخاصي انه فاعل غير مختار وان فعله صدر عنه بالجبر مع انه وجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم واذ قد ثبت وتقرر ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذي هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب فالوجوب بالارادة لا ينافي الارادة بل يؤكده لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد فذاته تعالى بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ولما كانت ذاته البسيطة على الكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث علم الالهي ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الحي والخير ومقصودة بصورة ربانية رحمانية فيتبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولية ذاته لا على ان يتبعه كاتباع الضوء للمضيء والاسخان للمسخن تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل بحسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم بكيفية النظام الخير في الوجود وانه واجب الفيضان عنه وعالم بان هذه العالمية يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وفيضان الخير والنظام عنه غير منافيات لذاته الفياضة بل انه مناسب له وتابع لخيرية ذاته الفياضة ولازم وجوده التام الذي هو نفس ذاته فاذن مجعولاته مرادة ولنظامه الصادر عنه تعالى مرضي لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها فاذن قد انصرح واتضح ان كونه تعالى عالما ومريدا امر واحد من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار فاذن ارادته بعينها هي علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الداعي والغاية في هذا الاختيار لا امر اخر من العالم الامكاني وقد مر في مباحث العلة الغائية ان العالي لا يفعل شيئا لاجل السافل ولا غرض للعقول العالية في ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئا فالنفس مثلا لا يدبر البدن لاجل البدن بل لغرض في البدن والنفس جميعا وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدأ الفعال وكذا القوة الغاذية لا تورد الغذاء وتلصقها وتهضمها وتشبهها بالمغتذي لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذي بل لاجل المحافظة على كمالها والامتداد بما فوقها وكذا النار لا تحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او ما يجري مجراه بل لادامة ذاتها ومحافظة صورتها فاذا كان كل فاعل ذاتي وكل قوة فعالة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث او داع فيما دونها فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووراء الجميع وليس فيه شوب نقص وقصور وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها يجبر نقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالعقول القادسية او بحسب الفطرة الثانية كالنفوس الفلكية وما بعدها

فصل في تفسير الارادة والكراهة

وقد اشرنا في مواضع مرکبا انه قد يكون لمهية واحدة انحاء من الكون واطوار من الحصول وانه قد يكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد متشخص بتشخص واحد كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة وفصولها المترتبة التي قد تحصلت بشخص واحد منها كزيد مثلا موجودة بوجود واحد وتشخصت بتشخص واحد وتدوّت ذاتا واحدة مشارا اليها بهذا وانت ونظائرهما بل كل هذه المعاني [illegible] البسيطة التي هي ذاته وهي مبدأ الجميع وصورة الكل وهي بعينها الفصل الاخير المحصلة لتلك المعاني نفوسا وجواهر [illegible] لما بازائها من القوى والآلات وجودا وفعلية ولموادها استكمالا وتمامية لاثارها تعينا وتحصلا وايضا قد يكون امور مختلفة المعاني والمفهومات موجودات بوجودات متباينة حاصلة في مواد متغيرة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة في الذات ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة اخرى موجودة بوجود واحد بسيط على وجه لطيف شريف فاضل من غير تضاد بينها ولا تزاحم ولا مباينة في محصلها كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني في مواضع اخرى من هذا الكتاب اذا تقرر هذا فنقول انه لما كان الباري جل ثناؤه مجيدا ثابتا حقا وصفات كمالية مباينة لصفات جميع ما سواه كما ان وجوده مباين لوجود جميع الموجودات لانه بجميعه واجب بذاته وذاته ووجود غيره ممكن بذاته وذاته مستغنية عن جميع ما سواه وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل شئونه متعلقة بذاته فاذن لا يماثله ولا يشابهه شيء من الاشياء ولا في ذاته ولا في صفاته اي لا في وجوده

وفي كمالات وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه وكذا
العلم والقدرة وغيرها من عوارض الموجود بما هو موجود وكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة كما تحقق في اوائل هذا الكتاب ومع في الواجب واجب بالذات
وفي الممكن ممكن على ان حقيقة الوجود لا ترجع العلم والارادة وغيرها الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكياء فضلا عن
غيرهم حاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع الموجودات حتى الاحجار والجمادات كسراية الوجود فيها ولكنا بفضل الله
والنور الذي انزل الينا من رحمته نهتدي الى مشاهدة العلم والارادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ودرجته وقدره واذا
تمهدت هذه الاصول والمقدمات فنقول — الارادة والكراهة في الحيوان وفينا بل في كل حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية
وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات مثل اللذة والالم فيجب ان يسهل معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل
مريد ومكره ولكن يعسر العلم بماهيتها الكلية وذلك كالعلم فان العلم بانية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند
النفس ويعسر العلم بماهيته الكلية لانه كالوجود لا ماهية له بل هو عين الوجود بهويته وغيره عنوانا ومفهوما والوجود كما مر لا ماهية له ولذلك
صعب على الناس تحديد الصفات الوجدانية وترسيمها ولا فرق ان ادراك جزئياتها اشكل بينها بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية
بحيث يشتبه احد الادراكين بالاخر فيعسر على النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها الممكن
ان يؤخذ عنها اما لها في حد ذاتها وتشخص مفهوميهما من ذاتيهما في الحد ان كان لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة
والكراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وهي مغايرة للعلم والقدرة لان خاصية القدرة صحة الايجاد
واللاايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات والى طرفي الفعل والترك على السواء ولان العلم بالوقوع يتبع الوقوع فلو كان الوقوع تبعا للعلم
لزم الدور وظاهر انها مغايرة للحيوة والكلام والسمع والبصر اقول — وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم العلم العلم بالوقوع يتبع الوقوع
لانهم ان ارادوا به العموم والكلية فهو ممنوع فان من العلوم ما يتبعه الوقوع كما مر وذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ففسروا
الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع
لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثرا مختارا وقد اورد عليه ان كثيرا ما نعتقد النفع في كثير من الافعال ولا نفعلها
ولا نريدها ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ولذا ذهب بعض اخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق
المفرط فان النفس الى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض الفضلاء ان كثيرا ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات
وقيل هي شوق متاكد الى حصول المراد وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتاكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء وفرقعة
الاصابع وكثير من الافعال العبثية والجزافية وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها وقد يتحقق الشوق المتاكد ولا يوجد الفعل لعدم
الارادة كما في المحرمات والمشتهيات للرجل المتقي الكثير الشهوة ولاجل ذلك قيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم
وهو ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا يعاقب المكلف بارادة المعاصي لا باشتهائها ويرد على قوله وهو ميل اختياري انه لو كان
القصد والارادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد وارادة اخرى ولزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الارادة
فعل اختياري دائما وليس كذلك بل قد يوجد بالاختيار وقد يوجد بالاضطرار وسيأتي تحقيق هذا المقام قال — بعض اهل التحصيل
ان الارادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بارادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجود فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى ترجيح وقوع
واحد منها بفكره الذي هو باختياره ليكشف له الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة بما يراه اصلح وهي مكتسبة له اما اسبابها
كسبها فهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته لكنها لا تتسلسل بل تنقطع عند اسباب
لا تحصل بقدرته وارادته انتهى ويرد عليه انه كما ان الارادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بان يلاحظ بالاختيار
وجوه النفع والشهوة في امر معين ويكرر عرضها على النفس حتى يشتاق اليه ويحرص عليه ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الارادة و
الشوق ولم يحصل بما ذكره وقال — بعض الاذكياء في بيان الفرق بينهما لعل الارادة فينا كيفية نفسانية موجبة للفعل مغايرة للشوق
الذي هو توقان النفس الى حصول المطلوب اما اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب
عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف واما ثانيا فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما
في ان النفس الحركة الى جهتين مختلفتين احديهما اللقاء محبوبه والثانية للغلبة على عدوه ولا يتعلق الارادة بعد بهما في حين قبل ان

ارادة لعدم الضد بعين كراهة الضد الاخر واما ثالثا فلانا نحكم بثبوت الارادة بديهة في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا
من يتناول الدواء المر البشع فانا نعلم ضرورة انه مريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقا اليه فان اثبتنا الشوق فانما يكون بالتامل والفكر فهما
متغايران انتهى ما ذكره اقول — لعلك لو اخذت الفطانة بيدك واحطت علما بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الاذكياء
الاعلام من وجود الخلل والخبط ومبناها في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل شيء ارادة بمعنى واحد متواطئ كما فهموا الوجود انه هكذا
وليس الامر كما زعموه بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها وكما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والتباعد
والتركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجسم والخلوص عن شوائب الاعدام والجهالات والامتزاج بها وكون بعضها خيرا محضا لا شر
فيه شرية اصلا وبعضها ملزومة للشرور الكامنة في خيرية بقائها وهي مما يجب اعتبارها عقلا ومرتبة من مراتب الواقع لا في اصل الواقع وبعضها
مستلزمة للشرور الثابتة لها في متن الواقع وحاق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجة عن الفعليات
والتحصلات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الاعدام للملكات والقوى للفعليات الى ان يهوى الشيء في النزول الى حاشية
الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية حيث يكون الفعلية فعلية القوة والوحدة وحدة الكثرة والتحصل تحصل اللاتحصل و
التعين تعين الابهام على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد للجميع فكذا حكم الارادة والمحبة فانها رفيق الوجود والوجود في كل شيء
محبوب لذاته والزيادة عليه ايضا انية ومطلوب فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة
بالعرض وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والعرض واما الناقص بوجه فهو ايضا محبوب لذاته لاشتماله على ضرب من الوجود ومريد
لما يكمل ذاته بالذات واما ما لا يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت ان هذا المعنى بالارادة او المحبة او العشق او الميل او غيره
ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره او لخفاء معناه هناك
عند الجمهور او عدم ظهور الاثار المطلوبة منه عليهم هناك كما ان الصور الجرمية عندنا احد مراتب العلم والادراك ولكن لا يسمى بالعلم
لكونه مجردة عن مانعة الاعدام والظلمات المقتضية للجهالات والغفلات اذا تقرر هذا فنقول — الارادة والمحبة معنى واحد
كالعلم وهي في الواجب تعالى عين ذاته وهي بعينها عين الداعي وفي غيره تعالى ربما يكون صفة زائدة عليه وقد يكون غير القدرة وغير الداعي كما في الانسان
فانه كثيرا ما يغفل عن قدرته التي هي بمعنى صحة الفعل كالمشي والكتابة وغيرها او تركه وهي ايضا غير الداعي الذي يدعوه على فعله كالنفع
المتوقع من فعل الكتابة مثلا او على تركه كالضرر المترتب على فعلها فهذه الثلاثة اعني القدرة والارادة والداعية متعددة في الانسان
بالقياس الى بعض افعاله متحدة في حق الباري سبحانه وكلها فيه عين الذات الاحدية وفي الانسان صفات زائدة عليه وانما خصصنا
تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئا واحدا كالنزاعات الطبيعية
والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد وغير ذلك كما لا يخفى عند البصير المتامل في حكمة الله في هذا العالم الصغير
وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع والنظام الشريف الذي رواعي فيه واودع في قواه ثم نرجع ونقول ان الانسان لكونه مخلوقا على
صورة الرحمن فلا يصدر عنه فعل خارجي وحركة خارجية بالقصد الا وينشأ مبدئه من ذاته ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة
بين النفس وبين مظهر افعالها وآلة تحريكاتها وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمي الملك والملكوت
في الانسان الكبير وسماء الملكوت كنظيره في ان بعضه اعلى كالعقل العملي والوهم والمتخيلة وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك
وقوى الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريكات المميلة للاعضاء وكذا هذا الملك كنظيره في ان بعضه احكم
والطف كالارواح الدخانية على طبقاتها في التلطيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة في الصفاء واللطافة وهي مواضع الصور
النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردة والمركبة التي هي
بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل
او حركة منه فلا بد له من علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته ثم لا بد له من ارادة وعزم له ثم لا بد له من شوق اليه ثم لا بد له
من ميل في اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربعة اعني العلم والارادة والشوق والميل معنى واحد يوجد في عوالم اربعة
يظهر في كل موطن بصورة خاصة يناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت في عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهي
واذا وجدت في عالم النفس كانت عين الشوق واذا وجدت في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين وتحقق عندك ما ذكرناه انكشف

لذلك ما في كلام مولانا المحيي عن درك الحقايق وتمييز الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه في تفسير الارادة باعتقاد النفع
صح كلامه من حيث لا يشعر به بوجه دون وجه ومن فسرها كالاشاعرة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين ومع مغايرتها للعلم والقدرة صح ما
ذكره من جهة دون اخرى وفي موضع دون اخر ومن قال انها شوق متأكد الى حصول المراد صح ان لم يرد الكلية والعموم ومن ذهب الى انها
ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى والانفكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله وكون
القدرة فيه عين القوة الامكانية والاستعداد للعبد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب فالقدرة هيهنا امكان
وفي الباري وجوب بالذات لانها عين العلم بالنظام الاتم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي فانهم واغتنم واستقم بالحجيج واتبع الحق ولا
تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق

فصل في دفع ما اورده على اتحاده في الامور في حقه تعالى وفي كون الارادة
سببا لايجاد الحادث من الشكوك الموردة ان ارادة الله تعالى لا تصح ان تكون عين علمه سبحانه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرا
ولا ظلما ولا كفرا ولا شيئا من القبايح والاثام فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته فعلمه غير ارادته وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة
على ذاته تعالى فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشايخنا الامامية على اثبات ان الارادة زائدة على ذاته تعالى والجواب انه تعالى بحضة
وجوده يتعلق بكل ما يعلم خيرا في نظام الوجود فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا العلم الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضي به
فذاته بذاته كما انه علم تام بكل خير موجود فهو ايضا ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له تعالى مرضي بها
له تعالى فضرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختفية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على
تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها وضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب والشر مغلوب
مقهور وهذا القسم ايضا مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ما هو خير لان في ترك شر كثير او الحكيم لا يترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافئ للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئا منها
ولم يأذن له في قول كن للدخول في حريم الكون والوجود فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضا
انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الضعيفة النادرة داخلة في قضاء الله تعالى بالعرض وهي مرضي بها كذلك
تقول انه تعالى لا يرضى لعباده الكفر وما يجري مجراه من الآفات معناه ان الكفر وغيره من القبايح غير مرضي بها له تعالى في نفسها وبما هي شرور
ولا ينافي ذلك كونها مرضيا بها بالتبعية والاستجرار او تقول من سبيل آخر ان وزان الارادة بالقياس الى العلم وزان السمع والبصر
بالقياس اليه وكوزان الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع وبالمبصرات بصر وكما ان
القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم فذاته تعالى علم بكل شيء ممكن وارادة لكل خير ممكن
كما انه سمع لكل مسموع وبصر بالنسبة الى كل مبصر وقدرة على كل شيء وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق
آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى ومنها ان الله تعالى اوجد ما اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من
مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم فثبت
ان الارادة مغايرة لتينك الصفتين والجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلانا ننقل الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع
من اللاوقوع وبالوقوع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة ان كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت
حادثة يرد الكلام في علة تخصصها بهذا الوقت دون اخر ويجري الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لا نهاية واما الثاني فلانا
نقول الارادة صفة واحدة كالقدرة والعلم تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي وكما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة
الحقايق ومجيئ الاعداد والاوقات عن فاعل واحد احدي الذات احدي الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتا وعددا
ووقتا عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه وتصدى لذلك الموحدون المعتنون بالمحافظة على عقائد
التوحيد وحراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والتشريك واما ما قيل في دفع الوجه الاول لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت
الذي حدث فيه وليس لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغني عن مرجح اخر فهو مردود بان مثل هذا يجري في القدرة ايضا وايضا
اذا وجب له تعالى ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لا مختارا وايضا اذا كان لهذا الوقت خاصية
هي ان ارادة الله تعالى لا يصلح الا لتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثرا في تخصيص الحادث

لا يقال ان الاوقات لما تساوت في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها بالصلاحية للتخصيص للايجاد على البعض الا لمتضمنه حكمة
ومصلحة مختصة والفعل الذي يتبع الحكمة والمصلحة انما يكون بالارادة لانا نقول الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمنا للحكمة
الايجاد دون غيره مع تشابهها في الحقيقة وايضا حكمة الله لا تتبع تخصص جزء الزمان لو فرض تخصصه بل تخصصه بامر وكذا التخصص
ساير الاشياء بخواصها ولوازمها يتبع حكمة الله وعلمه وارادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سببا للصدور الاشياء ووجوب وقوعها
كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بتصوره وعد من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم وكذا اصابة العين
التي علم تاثيرها باخبار الوحي والسنة من قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ومن قوله ص العين تدخل
القبر والجمل القدر واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري مؤثرا في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي المنشئ للعالم
من العدم الصرف قال بعض المتأخرين كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدأ لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا وموجبا
لتفصيل الصور الجزئية في خيالنا فان الملكة الحاصلة في انفسنا من مزاولة العلوم وتكرر المسائل يصير سببا لحصول تلك المسائل وتفصيلها
بالتفصيل في نفوسنا واذهاننا وانما تبقى موجودة حاضرة بالتفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانعدمت
كما حقق في موضعه فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري تعالى بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدسة سبب لوجود الممكنات مفصلة
في الخارج حاضرة عنده غير غائبة فان وجودها في الخارج عين حضورها عنده فذوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري تعالى
محققة بالرابطة العلمية التي لها معه تعالى بحيث لو انقطعت هذه الرابطة ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا اثر وقد علمت من
طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم فالروابط الوجودية للاشياء اليه تعالى هي بعينها الروابط العلمية له تعالى والعلم
فيه سبحانه عين الارادة فتلك الاشياء كما انها وجودات وموجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له تعالى وكذلك ارادات
ومرادات حاصلة من الوجود الواجبي العلم الازلي والارادة السرمدية على ترتيب نظام به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد
والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام لولم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها فان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك ينشأ منها
ويحصل عن تكررها فتأمل فيه وتدبر ومنها ان الباري لو كان مريدا لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات فيلزم قدم العالم
بل قدم كل حادث واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه على انه لو كان قديما امتنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع
واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول فهو حادث بعد ان لم يكن فارادته
تعالى اما انه اراد خلقه ازلا وابدا فيلزم قدمه او في وقت معين وننقل الكلام اليه فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل
والجواب انه تعالى اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم لا انه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل وبالجملة
انه تعالى اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه في اماكنها واوقاتها المخصوصة واراد ايجاد الاوقات بهوياتها
المخصوصة لا في اوقات اخرى وكذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص
الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه الى شيء اخر غير الارادة القديمة لان التخصص المحدود فيه عين ذاته وهويته والذاتي
للشيء غير معلل بامر ولا يفتقر الا الى الجاعل لها جعلا بسيطا وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية واما قوله لو كان قديما امتنع
القصد الى ايجاده ففيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لا ما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق
ومنها انه تعالى لو كان مريدا لايجاد العالم في وقت فاما بارادة قديمة او حادثة فعلى الاول يمتنع لا وقوع العالم حين وجد فيه لاستناد
الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجبا لا مختارا حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم اما ان يبقى الارادة
متعلقة بايجاده اولا وعلى الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل او الدور ويجاب عنه
بان ارادته قديمة ويمتنع لا وقوع المراد ولا يلزم الايجاب اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل ان المختار
المقابل للموجب ما يجب عليه الفعل لا ما يجب عنه الفعل والذاتي الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده ونقول ايضا ان بقاء
وجود العالم ليس بان يريد الله تعالى اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود وارادة المراد بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقائه الى
الموجد الحافظ فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمان لذاته ابدا فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على
ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد الحدوث المتدرج الكون وقد برهن على ان المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم

القديم العليم جل ذكره ومنها ان القائل ان يرجع ويقول ان ارادته تعالى باحداث حادث اما ازلية او حادثة وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها او لا ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فيلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول اذ لا يعقل تعلق الارادة في الحال بوجود المراد امس ومع زوالها يلزم زوال القديم وهو محال على ان ارادة الله سبحانه عين ذاته وعلى الثاني احتاجت الارادة الى ارادة اخرى ويلزم التسلسل وايضا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث ومورد التعاقب الصفات وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شانه مادة جسمانية فيكون اله العالمين جسما تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين جعلوه محلا للارادات المتعاقبة علوا كبيرا فنقول ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته تعالى الى ارادتنا وتوهم كونها عزما واجماعا على الايجاد ومن توهم ان الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته تعالى وعلمه وارادته وليس الامر كذلك فانه سبحانه لما علم ازلا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجودها الى غاياتها ومن مقدمها الى سوافقها وعلم ان وجودها على هذه الهيئة المعينة ما ينبغي ان يصدر عنه تعالى ويقع بعينه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المرتبة الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع وافاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم ومكمن الاختفاء الى حيز الوجود ومنصة الظهور وهذا العلم كهذه الارادة بنحو واحد سرمدي ثابت الوجود والوجوب له ازلا وابدا من غير تغير وتعاقب لا في ذات العلم والارادة ولا في تعلقهما كما توهم المتكلمون لانهما عين ذاته ومبدء الصفة الاضافية اذا ثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضا ثابتة ومنها ان ارادته تعالى ما يجب بها الفعل اذ لو لم يجب بها لم يوجد بها كما علمت ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى وارادته على ما هو التحقيق عين ذاته فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم فيكون العالم من لوازم ذاته فنسبته العالم اليه كنسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهرا بل كنسبة الزوجية الى الاربعة واذا كان كذلك كان الباري موجبا لا مختارا اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرا الى ذاته ويكون القول بكونه مريدا مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به ويندفع بما قد تكررت الاشارة اليه تعالى من ان ذاته عين الارادة والرضا فبالحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل وهذا اجل ضروب كون الفعل حاصلا بالارادة ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ومن ان ذاته تعالى وان كان امرا بسيطا هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط وعنايات مع هويات الممكنات وله تعالى بحسب معاني صفاته واسمائه نسب واضافات مع اعيان الماهيات الثابتة في الازل في حد علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجوه لا عقلا ولا ذهنا بحسب التحليل العقلي ولا عينا وخارجا بحسب التعدد الخارجي فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل او الماهية والوجود والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهومات اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيرا جدا بحيث لا تثلم بتلك الكثرة احديته الحقة وبساطته وهذا امر عجيب جدا الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررناها وبيناها واحكمنا برهانها فنقول ان الحضرة ذاته تعالى باعتبار انضمام هذه الروابط والخصوصيات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وَجَبَ لها الايجاد وكان مريدا الواحدة واحدة من حقائق الممكنات ولواحد واحد من عدد اعدادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه واذا اخذت ذاته بذاته من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة قد يعبر عنها بالارادات او التعلقات او التوجهات فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق ولم يتميز ممكن عن ممكن فلا يجب عنه ذلك الصدور الفعل عنه فلم يلزم كونه موجبا الا مع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات والمنضمة اليه تعالى فذاته يجب بحسب عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص ومنها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطا والنقص سلام الله عليهم وعلى آبائهم حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية والحديث عنهم كالشيخ الاجل محمد بن يعقوب الكليني في الكافي وكالصدوق ابن بابويه القمي في كتاب التوحيد وعيون الرضا من حدوث الارادة والمشية وانها من صفات الفعل لا من صفات الذات وهذا بظاهره ينافي كون الارادة منه تعالى عين ذاته فاجاب عنه شيخنا واستادنا استاد اعاظم المجتهدين ان الارادة قد يطلق ويراد بها الامر المصدري الذي يعني الاحداث والايجاد وقد يراد بها الحاصل اعني الفعل الحادث المتجدد وكما ان العلم تعالى بالاشياء مراتب واخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية وصدورها عنه منكشفة غير محتجبة فهي بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له تعالى بوجه ومعلومات له باعتبار فعلومية اليه تعالى عين ذواتها الا انه ايا ها عين ذواتها انما هي عين ذاته المقدسة فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته تعالى وهو قديم وبمعنى المعلومية عين هذه الممكنات وهو حادث

فكذلك الارادة سبحانه مراتب واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المتفرقة بالفعل وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها اليه تعالى لا بمعنى مريديته اياها وما به تعلقت الارادة والرضا وحيثية التخصيص هو عين ذاته الحقة وهذا النوع من الاختيار اما ان يكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن علم زايد على نفس ذات الفاعل انما هي حاصل ما افاده دام ظله ومجده واقول وههنا سر عظيم من اسرار الالهية نشير اشارة ما وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه تعالى وارادته بمعنى عالميته ومريديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا يمكن تحصيله بالاصول التي اسلفنا ذكرها

فصل في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين ارادة الله سبحانه وبين ارادتنا من طريق الرواية والنقل قد مضى ان شاكلتنا فيما اردنا فعله او همّمنا نحو تحصيله انا نتصوره اولا وصدقنا بفائدته العائدة الينا تصديقا يقينيا او ظنيا او تخيليا او علميا بان فيه منفعة ما او خيرا ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عينا كان او حسيا او ثنائيا او مجيدا عائدا الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا فينبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق اليه فاذا قوي الشوق انتشأ واشتد انبعثت القوة الارادية وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تتشعب الى الشهوة والغضب هي العقل العملي وفي غيره اشتداد حال تلك القوة كما دفع التنبيه عليه من قبل وبالجملة فينبعث منهما جميعا القوة المحركة التي في العضلات فيحركها بسطا او قبضا ويتحرك بحركتها الاعضاء والاعضاء فيحصل المراد فهذه المبادي فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم جل ذكره فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعالات بما وراء ذاته تعالى لانه نهاية المآرب والمطالب ليس له شوق حاشاه عن ذلك ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مرارا بل هو مبتهج بذاته عاشق لذاته ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل الابداعي والافاضة لا على شاكلة الانفعال والانصاف والاستحصال والآيات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتاملين في معانيها مثل قوله والله الغني وانتم الفقراء فهو الغني من كل جهة عما سواه وما سواه مفتقر اليه من كل جهة بحسب ذواتها وصفاتها وافعالها فلو كان له تعالى في فعله وجوده قصد زايد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنيا من كل جهة عما سواه ومثل قوله واليه المصير واليه يرجع الامر كله وقوله الا الى الله تصير الامور واشباه ذلك من الآيات الكثيرة جدا فهذه الآيات تدل على انه تعالى غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة فلو كان للارادة زايدة او داع ومرجح من خارج له على فعله لم يكن ذاته غاية الموجودات ومصير كل الاشياء فعلم من هذه الآيات ونظائرها ان ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته واما الحديث فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وسادتنا في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له تعالى ولعل المراد من الضمير تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكده واشتداده الى حيث يحصل الاجماع المسمى بالارادة فتلك المبادي للافعال الارادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكي كالجذب والدفع واما الجناب الربوبي ففعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والانفعالات العارضة والسوانح الطارية من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات نعم افعاله مترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف وعن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل ابا عبد الله ع فكان من سؤاله ان قال له فله رضا وسخط فقال له نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين وذلك ان الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حال الى حال لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء فيه مدخل وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد لا شريك له واحدي الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يداخله فيهيجه وينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين وروى مثل ذلك ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي في كتاب التوحيد وفيه ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد احدي الذات واحدي المعنى اقول نعت المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعته تعالى بالصمد وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود

والمهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها لكن الوجود قد حصلها وعينها فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي
تعين له الا بالمحدود وايضا الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت ان كلا منها مستصحب للاعدام والنقايص بل لها انحاء وبعد بحسب تنزلات
الاعدام والنقايص وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والجود تضاعف فيه العدم والنقص فكانه صار اكثر جوفا واقل سمكا وارق قواما
ثم ان الموجودات الطبيعية مركبة من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به الشيء بالفعل والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة في
الذات عدمية الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف واذا تقرر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء يحب لجملة الامور الخارجية ويدخل
عليه اللواحق العارضية هو لاشتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعدام والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم
الى الوجود ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجها الى الكمال وطلبا للتمام الذي به
تقربا الى الله اما بشوق عقلي كما للمقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالية من المشائين واما بشوق حيواني شهوي كما للنفوس الناقصة
او بحركة وضعية او كيفية او انية كما للطبايع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق تعالى من قصور او فقد محوج له الى متمم ومكمل
له ومحصل لوجوده فهو اجوف بهذا المعنى فاذن الله تعالى لا اجوف له بوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلا من جهتي نقص وتمام هو الله الواحد
الاحد الصمد واعلم ان الاحاديث المنقولة من ائمتنا المعصومين ع في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا لئلا يؤدي ذكرها جميعا الى الاطناب
ولكن الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد قال الشيخ ابو علي في تعليقاته
على الشفاء في بيان ارادته تعالى ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى ذاته فليست هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته
ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او
لذة لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها فالارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق
التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض ولا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له فيشاؤه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك
الشيء في نفسه خير محض ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا من لا كونه فلا يحتاج العقل
هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء
على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات لم يكن يعلمها ثم يرضى بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته
كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات الفاعل وكلما كان غير مناف ومع ذلك
يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه يناسبه ثم نقول هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علمه
بانه فاعلها وعلتها وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو
مراده فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى
ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا انك اذا احببت شيئا لاجل انسان
كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق الحقيقي هو ذاته ومثال الارادة فينا انا نريد شيئا ونشتاقه لانا محتاجون اليه
وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه لانه غني عنه فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه يقال لم طلب هذا فيقال
لانه اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء غرض
وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وكذلك
الارتياض وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا ولو اننا عرفنا الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان يتبع الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان
واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية بالغرض وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت بعينه ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى
ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا وعرفنا
انه نافع او صواب حرك ذلك الاعتقاد والتصور القوة الشوقية ما لم يمنع هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد
المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقولية الاشياء

على الوجه او ما اليه من علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق بل ما يفعله وطلب حصول له بل انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج
لا الارادة الى الشوق لنطلب الالات ما هو موافق لنا فان فعل الالات يتبع شوقنا بفعلها وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال
الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بخير الترتيبات
وهذا هو العناية بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كانت نريد ايجادها بحسب ذلك
النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت الغاية حاصلة هناك
وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته ان
الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه وان السماء كيف يجب ان يكون حركتها حتى يكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون
ان يتبع هذا العلم شوق وطلب او غرض اخر سوى علمه بما ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له فان الغرض وبالجملة النظر الى الاسفل يعني
لو خلق الخلق لطلب الغرض اعني ان يكون الغرض الخلق او الكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق
بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ثم قال لقد عرفت عناية الواجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عنايته وان هذه الارادة
عرجاد به وبينا ان لنا ارادة على هذا الوجه وقال ايضا في تعليق اخر كان الباري الاول اذا تمثل يتبع ذلك التمثل الوجود كذلك اذا تمثلنا
تبعه الشوق واذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الاعضاء واعلم ان القدرة هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته من غير ان يعتبر معها
شيء اخر والقدرة فينا تقع عند علمه فانه اذا علم وتمثل تقع وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدأ المحرك وهو القوة المحركة الا القوة
العاملة والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسب من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين
ارادة لانه لو يوجد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي فيه بالفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان
فيه امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها
الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته ثم قال وصدور الاشياء عن ذاته
لا لغرض فهو رضاه لا انها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم
يفعل فانه لم يشأ لم الفعل والقدرة وقال ايضا الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم
بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم
الشيء باسبابه ان كان له سبب اما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج
في تصوره الى شيء اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما
يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر نفسه
كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات في
النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك في الاشخاص فالاختلاف في الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث يكون الوجود
بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف
بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية وتوجد الاشرف فالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا
يصح وجود ما يليه الا بعد وجوده وهذا اعني الامكانات اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم
كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر انتهى كلامه وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية وحققها
غاية التحقيق العلامة الطوسي في نقد المحصل وهو اشعري المذهب مسئلة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ولاكثر
الفقهاء لنا ان كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون
الله قادرا على ايجاده ابتداء فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال لا يمكن تحصيله الا بتلك الواسطة لانا نقول الذي يصلح ان يكون
غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث
على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئا اخر فبينه فقال الناقد

المحقق اقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم با
لقصاص انما ورد من الشارع ليمتنع الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع فيما لم يصرح
الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها من الكمالا
ت ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان جسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير
توسيط الافعال الخاصة محال وانحا تقدم مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة
فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقا بل يجب ان يزاد فيه
بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض واما قوله الفاعل لغرض مستكمل بالغرض حكم اخذه من الحكماء ذكره
في غير موضعه فانهم لا يعنون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها
وسقطت العلل الغائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدءها يكون على اكمل ما يمكن الا ان يخلق ناقصا ثم يكمله
بقصد ثان بل يخلقه مشتاقا الى كماله لا باستيناف تدبير ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني ذو الفضل
السنة فيقولون انه تع فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يوصف بحسن او قبح فكثير من الناقصين بعدهم قبل استكمالهم وكثير من
المحركين الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في افعاله لم وكيف انتهى كلام ناقد المحصل **تتميم وتحصيل** النزاع بين الحكماء
والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه فكل فعل وحركة لها غاية وسبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون
العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور
من غير مرجح وداع فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مرادهم ومقصدهم شيئا اخر غير نفي
اللمية الزائدة على ذاته تع عنه في فعله المطلق واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانما هو في نفي الغاية الزائدة عن ذاته تع في فعله المطلق و
اثباتها فيه فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله سبحانه مطلقا لا يكون لغرض سواء من ايصال الخير بممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب
على افعاله هذه الغايات والاغراض والمعتزلة اثبتوا لفعله تع الغرض العائد الى العباد واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض
لفاعله عندهم يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان بلحوقه زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون او لحوقا غير زماني كما في ما فوق
الكون واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلل هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيتها الفاعلية للفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الا
اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فهنا الشيء واحد
يسمى بالعلة الغائية والغرض وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهي اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار فالخيرية
التامة اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية وافعال الفاعل المختار يكون
فيها الامور الاربعة ويترتب الاغراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأها جميعا ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة
والغاية عند التفتيش وقد علمت في تلك المباحث ان هذه المعاني الاربعة اعني العلة الغائية والفاعل والغاية والغرض كلها في فعل الله سبحانه
شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والارادة لحقه لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم
الاكبر وهو الانسان الكامل الاعظم فاعله وغايته اولا واخرا ومبدؤه ومصيره هو الله سبحانه بحسب نفس ذاته فاما كل جزء من اجزاء نظام
الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول كما ان
الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني في جميع اجزائه وطبايعه وقواه مما تتعلق بجملة بدنه واما الفاعل والغاية القريبان
لكل فعل مخصوص من افاعيل الاعضاء فقوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغاذية والنامية والمولدة وغيرها الى الف قوة وفعل
ومرجعها وافاعيلها كلها الى النفس اولا واخرا وظاهرا وباطنا فقد ظهر وتبين ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان
غرضه من الفعل شيئا زائدا على ذاته هو كمال ذاته وتمامها الذي به يستكمل في الفعل وبه وهو اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام
الكمال بل فوق التمام لم يمكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لا شيء وراءه وليس معنى هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له
بل انه غايته وغرضه ذاته المقدس والارجح الاحق المذهب الاشعرية تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقد استبان وظهر ان الحكماء انما ينفون
عن فعل الله سبحانه المطلق غرضا وغاية غيره زائدة على ذاته تع ويقولون ان ذاته تع غرض الاغراض وغاية الغايات ونهاية الطلبات والرغبات

والاشواق

والاشواق لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها ولا ينفون الغرض والغاية والعلة الغائية بل يثبتون اغراضا وغايات
وكمالات مترتبة منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف المعتزلة ايضا فانهم يثبتون في فعله
المطلق غرضا غير ذاته وكلا القولين زيغ عن الصواب وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود حسب ما عرفه العارفون وذاقه
العارفون وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية وههنا مقام عليه من سبيل الاخروية والغاية لان كمال كل شيء
هو نفسه وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى اخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية ففيها اللذة والتسلسل فكل شيء هالك
الا وجهه وبه يتجلى سر القيامة الكبرى وسر قول لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء وما ذهب
اليه فرفوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال وما روي عن خير البشرية من قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
وانه من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين **فصل** في حكمته تع وعنايته وهدايته وجوده قد علمت ان الحكمة هي افضل
علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعلله واسبابه ويفعل النظام الاتم لغاية
حقيقية يلزمه فهو بهذا المعنى حكيم في علمه محكم في صنعه وفعله فهو الحكيم المطلق وقد علمت ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء
وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه في الايجاد شيء سافل وغرض غير حاصل في ذات الفاعل فهذا معنى العناية والهداية هي ما يوقف
الشيء الى كماله الثاني الذي لا يحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه وقد اعطى سبحانه كل شيء كماله وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه
وزاده ايضا كماله الثاني وهو ما لا يحتاج اليه فيهما واليه الاشارة في القرآن بقوله ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق هو اعطاء
الكمال الاول والهداية هي افادة الكمال الثاني وبقوله ايضا الذي خلقني فهو يهدين واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض فان الافادة
على وجهين احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا وياخذ بدله سواء كان البدل عينا او ذكرا حسنا او فرحا او دعاء او حصول
صفة كمالية واذا لم يرد بلفظ الهبة وبالجملة ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة
وان كان الجمهور يخصون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ولكن العقلاء يعرفون ان الجود بالحقيقة
حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وان كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة فالجواد بالحقيقة لا يريد وفاعل لا يكون لفعله غرض وما ذلك
الا الواجب الوجود فاذن لا جواد الا الواجب الوجود على كل جود وكرم لا يحصل من جهته **فصل** في شمول ارادته تع لجميع الافعال هذه
المسئلة ايضا من جملة المسائل الغامضة الشريفة قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلف فيه الآراء وتشعبت
فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام واضطربت فيه اراء الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله اوجد
العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم وقالوا
انه اراد منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا على هذا يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي فائدة
الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمساوي
وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات الشركاء لله تع بالحقيقة وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا
شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الاصنام او الكواكب
شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراده ملك الملوك لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور
شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحذو حذوهم الى ان كل ما يدخل
في الوجود فهو بارادته تع من غير واسطة سواء كان من الامور القائمة بذاتها او من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد وارادتها
واشواقها وحركاتها وطاعاتها ومعاصيها وغيرها ويقولون ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر
بين الناس ان كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما روي عن النبي ص ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فلا موجد ولا مؤثر
في الوجود والايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل جميع ما صدر عنه تع والاشياء المشاهدة
كالافلاك والكواكب واوضاعها العددية والحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور افاعيلها وحركاتها مما ارتبطت بها وجود
الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانها ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء لكنه تع اجرى عادته

بانه يوجد تلك الاسباب اولا ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والتحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله
وتقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التاثير حيث يحتاج في تاثيره في شيء الى واسطة شيء آخر وتشاجر بين هاتين الطائفتين في
المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية والاحاديث النبوية فانها متعارضة الظواهر في هذا
الباب وذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء وخواص اصحابنا الامامية رض الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة وبعضها
لا يقبل الوجود الا بعد وجود الاخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات
على ترتيب ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانات فبعضها صادرة عنه تعالى بلا سبب وبعضها بسبب واحد واسباب كثيرة
فلا بد في حال شيء في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لنقصان في القدرة
بل لنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضا صادرة عنه فالله سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء
من الاشياء الى احد غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والجود ولا ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ
النظام فالصادر عنه اما خير محض كالملائكة ومن ضاهاها واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر كغيرهم من الجن والانس فيكون الخيرات
داخلة في قدرة الله بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة
السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلا فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق وانت تعلم
ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض
وخير الامور اوسطها وذهبت طائفة اخرى وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة ان الموجودات على تباين اطوارها في الذوات والصفات
والافعال وترتبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعية لجميع حقائقها وطبقاتها
لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه حاشا الجناب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية
مع انها في غاية البساطة والاحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا ونور الانوار
محيط بها قاهر عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وهذا المطلب الشريف الغامض مما وجده وحصله بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم وهو مما الهمنا عليه البرهان
مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه ليس في الوجود شان الا وهو شانه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله لا بمعنى ان فعل زيد
مثلا ليس صادرا عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا قوة الا بالله
العلي العظيم يعني كل حول فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها كما انه مع
غاية تجرده وتقدسه لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى هو معكم اينما كنتم فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح
كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه
امر متحقق في الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شان من شؤون الحق الاول فكذلك علمه وارادته وحركته وسكونه
وجميع ما يصدر عنه منسوب اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افاعيل الحق على الوجه
الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التي يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار والتشبيه راجع الى
مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجه الاحد وله عواقب التشبيه والمدائح والتقاديس وذلك لان شانه افاضة
الوجود على كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجعول والمفاض والمشهود والاعدام غير مجعولة وكذا المهيات ما شمت رائحة الوجود
كما مر ان اعيان الكلب نجس والوجود الفائض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته وعينه الثابتة لا من
حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت الوجودات بالاعدام والوجودات بالاعدام والظلمات لبعدها عن منبع الجود والنور
كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية والصفا بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها
من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض فكذلك الكل بوجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجودا او اثر وجود خير وحسن ليس فيه شرية ولا قبح

ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد فالحمد لله
العلي الكبير فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب وفي معرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية
والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد كما يوجد في الفاعلين
الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة ونحوه ولا شبهة في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى
شديد المنزلة لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف الاتم وبه يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال ويتحقق معنى
معنى ما ورد من كلام امام الموحدين علي ع لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيبا من الجبر والتفويض ولا
ايضا معناه انه فيه خلو عنهما ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولا انه مضطر في صورة الاختيار كما وقع في عبارة الشيخ الرئيس
الصناعة ولا ان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل معناه انه مختار من حيث انه مجبور ومجبور من الوجه الذي هو مختار وان اختياره بعينه اضطراره
وقول القائل خير الامور اوسطها يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي
بين الحار والبارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلو عنها وقد يكون الجامع لهما بوجه اعلى وابسط
من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع
على وجه اعلى وابسط مما يوجد في هذا العالم لان التي توجد منها انما يفيض منها وبواسطتها فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول
فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كحال الفلك عند
التحقيق حيث ليست حرارتها ضد برودتها مع شدتهما جميعا فانت ايها الراغب في معرفة الاشياء بالتحقيق الساعي لسلوك الى سبل عالم
التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين بل كن في الاعتقاد
كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ولا غضب فحولة التنزيه ولا خنوثة الخلط بين الامرين
المتضادين وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عال في دنوه دان في علوه واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات
ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شانه شيء من الشؤون ولا من ارادته ومشيته شيء من الارادات والمشيئات ولاجل ذلك قال كل يوم
هو في شان وقال ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم وبذلك يظهر سر قوله وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
ففيه سلب الاثبات من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه من حيث اثبت له وكذا قوله تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم فنسب القتال
اليهم والتعذيب الى الله بايديهم والتعذيب هناك عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الناس
والله ولي التوفيق والهداية وبيده زمام التحقيق والدراية **تمثيل فيه تحصيل** ما اشد اعانة وتبصرة في هذا الباب مطالعة
كتاب النفس الانسانية فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان
فعليك ان تتدبر في كتاب النفس متاملا في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما
يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري ولا ايضا كما يقوله الفلسفي فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله مثالا لذاته
وفعلا لذاته تعالى وصفاته وافعاله وتامل قوله وفي انفسكم افلا تبصرون وقول رسول الله صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان التحقيق عند النظر
العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة
او انفعال البصر بها وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او انفعال السمع بها فلا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل
منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية ان النفس تستخدم القوى فقط لكن تستخدم كاتبا
او نقاشا الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك صناعي وفي المشهور ذلك تصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرده صانعا لذلك
الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكاتب لا يلزم كونه كاتبا فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون
سميعا وبصيرا مع انا نعلم انا رجعنا الى وجداننا ان نفوسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل ادراك جزئي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل
حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قوانا سيما القريبة من افق عالم الدنيا وستحقق في مستانف الكلام من مباحث النفس ان شاء الله في ايضاح القول
بان النفس بعينها في العين قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في
الاعضاء فبها تبصر العين وتسمع الاذن وتبطش اليد وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي

بصره وبده الذي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء

عالياً كان او سافلاً لطيفاً او كثيفاً ولا شان من شانها قوة من القوى مدركة كانت او محركة حيوانية كانت او طبيعية بمعنى ان لا هوية للقوى غير

هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفه الكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى

والمشاعر والاعضاء فبسببها هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها وتضمحل انياتها في انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند

قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموجودة في العالم الصغير من هذه النشأة الآدمية الشخصية ثم ينشأ النشأة

الآخرة بالنفخة الثانية فاذا هم قيام ينظرون واشرقت ارض البدن الاخروي حينئذ بنور النفس كالحال في القيامة الكبرى حذو القذة با

لقذة وذلك لان النفس محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبدؤها واليها مرجعها ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك

جميع الموجودات كما بين منه بدؤه واليه يصير الا الى الله تصير الامور **فصل** في حل بقية الشبهة الواردة على الارادة القديمة وبعض الشبه

الواردة على الارادة الحادثة فمنها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين

من كونها عين ذاته وعين الداعي الذي هو العلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبايع الجسمية وكيفية

ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يسئل عما يفعل فلو كان لشيء من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال بلم عن

فعله جايزاً معقولاً فلما ذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة والجواب انه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل

وسلب الغاية عن فعله مطلقاً كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفي اثرهم بل المراد كما مرت الاشارة والتصريح عليه نفي مطلب لم في فعله المطلق وفي

افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هي جودة المضغ وهي ايضا

ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي لجودة الهضم الثاني وهلم الى غاية هي تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمزاجه وهي لغاية هي حصول

المزاج الكامل وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم بالعقل الفعال وغايته البارئ المتعال وفي

العلوم مثلاً كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الآلية وتلك العلوم الغير الآلية اذا اخذت

فغاياتها نفسها لا ان الغاية الاخيرة لغيرها من الآلية واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية لبعضها فان الغاية

فان مباحث الطبيعة المتحركة والكون والفساد غايته مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات

والربوبيات مطلقاً وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غاية من حيث العلم نفسه وغايته من حيث الوجود

هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغاية الفناء في التوحيد وغاية البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات

فاذن لا لمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعلاً له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن لا فاعلية الخصوصية البعيدة منه او المتوسطة

اغراض وغايات ولميات مترتبة منتهية كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بتفرد ذاته الاحدية الحقة من كل جهة ومنها

انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلاً وشرعاً ولذلك قد ورد في الحديث الالهي من لم يرض بقضائي ولم يصبر

على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من ارضي وسمائي وليطلب رباً سوائي على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وضح عن الائمة

ان الرضا بالكفر كفر وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام الرازي بان الكفر مقضي لا قضاء لانه متعلق القضا

فلا يكون نفس القضاء فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولى الرومي وزيف هذا الجواب

جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضي ليس بشيء لان قول

القائل رضيت بقضاء الله لا يعني به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضي تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان

الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وقال استادنا السيد الاكرم الفرق بين القضاء والمقضي هنالك لا يرجع

الى طائل ليس اعتبار المقضي بما هو مقضي راجعاً الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبار المقضي فاذن انما الجواب على ما تحقيقه

ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات وبالمقضي بما هو مقضي بالذات واجب والكفر ليس هو مقضياً بالذات ومما يتعلق به القضاء بالذات بل انما

تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث

هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ولنا الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود

انتهى كلامه اقول كالحكم قد يراد بها نفس النسبة الحكمية الايجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد بها صورة علمية

بل انما

العباد المكرمون يكون حركاتهم وسكناتهم وتدبيراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق فهذا اصل واعلم ايضا ان الشيء كما يحدث في القابل

من جهة اسباب قابلية ومباد خارجية واوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلاً كذلك

قد يحدث فيه لا من استعداد مادي ومهيئات قابلية بل من سبب فاعلي وامر علوي ومبدأ باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان

من جهة نفسه عند تصورها لامر ما بل او انبعاث ارادة غضبية فينفعل البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجي

وكما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امراً طبيعياً ولا قاسراً خارجياً بل من جهة خوف ونحوه في النفس وكذلك تحلل الامر الشهواني

بحركة الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير

بالقياس الى نفسه المدبرة في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم لا على المجرى الطبيعي ولا من جهة الاسباب الطبيعية المعدة

اياها بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها مناسبة لاضدادها ولذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع فهذا اصل ايضا اذا تقرر

هذان الاصلان فنقول ان كل كائن يكون في الالواح السماوية والصحائف القدرية فهو ايضا مكتوب الحق الاول تعالى بعد قضائه النازل

المكتوب بالقلم الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات وهذه الصحائف السماوية والالواح القدرية اعني قلوب الملائكة العمالة ونفوس

المدبرات العلوية كلها كتاب المحو والاثبات ويجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها اي ضمائرها ونفوسها ان يزول ويتبدل

لان مرتبتها الاباء في ذلك كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبايع والنفوس وساير القوى المتعلقة بالاجرام والذي فيه يحصل

التغير والتبدل انما هو ذات الله تعالى وصفاته الحقيقية وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي فمن هذه الالواح القدرية واقلامها الكونية

والناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله ما ترددت في شيء انا فاعله وبالابتلاء كما في قوله تعالى وبلوناهم بالحسنات و

السيئات وقوله ليبلو اخباركم وقوله حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين والملك الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية

القدرية ملك كريم كما قال تعالى كراماً كاتبين والله تعالى هو المملي عليه على وجه يليق بجنابه المبرأ عن التغير والحدث ولو لم يكن الامر كذلك

من توسط هذه النفوس القابلة لورود الصور الارادية وتجدد الارقام العلمية ونسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتماً مقتضياً

الفيض الالهي مقصوراً على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع فما حدث حادث في العالم ولا تكون كائن وكان قد انسد طريق التقرب

للسالكين من المنزل الادنى الى الاعلى ولا الاستمداد بنور القرب من الحق الاول بعد الانغمار بظلمة البعد وبالجملة قد كان قد امتنع

واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها وآحادها والاصول البرهانية مما يحيل هذا والعناية الالهية تاباه فظهور التجدد

في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة وهم الكرام الكاتبون سائغ غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي قد ورد

فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فلو اخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام هؤلاء الكرام فاذا اخبر

به للناس كان قوله حقاً وصدقاً لا كقول المنجم والكاهن فيما يقوله لانه لا عن شهود كشفي يقيني بل بتجربة او ظن ونحو ذلك ثم اذا اتصلت نفسه

بها تارة اخرى رأى في تلك الالواح غير ما رآه اولاً وغير ما ناسبته الصور السابقة والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية و

السفلية بل يخالف السوابق الصور لنفسه فيقال لمثل هذا الامر النسخ والبداء وما اشبههما ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية

الا من جهة الله تعالى المختصة به لانه مما استأثره لانه ليس في الاسباب الطبيعية مما يوجبه ولا في الصور الادراكية والنقوش اللوحية ما يقتضيه

من قبل ولاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الاماميين عن ابي عبد الله ان لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون

البداء وعلم علمه ملائكته ورسله فنحن نعلمه وعن ابي جعفر ان العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه وعلم علمه

ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء

ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء قال الشيخ ابو علي في كتاب المبدأ والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدأ التدبير

للكائنات الارضية والانواع الغير المحفوظة بهذه العبارة فمعلوم ان الغاية بهذه الاشياء في ذلك من العقول الصرفة يجب ان يكون

لمبدأ بعدها وهو اما نفس متصلة متعلقة بعالم الكون والفساد واما نفس سماوية ويشبه ان يكون رأي الاكثر انه نفس متولدة عن العقول

والانفس السماوية وخصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل وانه مدبر لما تحت فلك القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل

الفعال وعجب على كل حال ان هذا المعنى بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية

حتى يكون لها مجرمها ان يتخيل ويحس لجواهر احساساً يليق به فاذا احدثت حادثة عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه

ثم يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك حقا
فانه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك
فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون مشاهدته لتغيرات الاحوال لسكان هذا العالم ويحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك
النقص والشر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون بكل نقص وشر يدخل في هذا
العالم واجزائه ليتبع تلك العناية ما يليها من الخير والنظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء فان كان دعاء لا استجاب او شرا لا يدفع
فهناك شيء لا نطلع عليه وعسى العناية لا توجبه ومعنى العناية ما اوضحناه وقال في فصل اخر يليه معقول ليبان وجود امور نادرة عن
النفس حتى مغيرة للطبيعة ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة فلا يبعد ان يهلك به شرا ويتعيش به خيرا ويحدث
نارا وزلزلة او شيء من الاشياء الغير المعتادة لان مواد الطبيعة يحدث فيها ما يعقله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها
ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فيحدث امور لا عن اسباب طبيعية ماضية بل دفعة عن هذا السبب الغير الطبيعي الحادث كما ان اصنافا من
الحيوان والنبات التي من شانها ان يكون بالتوالد يكون لا على سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث
فيها صور حادثة جديدة لم يكن في مباديها ويكون ذلك عن تعقل ذلك الجوهر ولا يجب ان يكون من احوال التدبير امور غير معهودة فيهيئها
نوادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفناه ثم قال في فصل اخر بعد كلام من هذا الباب وسمعنا ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين
وبلغ من قبوله له ان اهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ولا يدخلها من الذكور داخل وانما يتولى الخدمة بعض الجواري فيها جارية
تقدم الخوان وتضعه اذ توستها ريح ومنعها وكانت حظيته عند الملك فقال للطبيب عالجها في الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب
تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفي بلا مهلة ففزع الى التدبير النفساني وامر ان يكشف شعرها فما اغنى ثم امر ان يكشف بطنها فما اثر ثم امر
ان يكشف عورتها فلما حاولت تواري ذلك نهضت فيها حرارة تدبرت على الريح الحادثة تحليلات فانتصبت مستقيمة سليمة الانتصاب

عبارته بالفاظه **فصل** في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي ودفع الاشكال المورد فيها لما استبان للبصير
استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب
المسببات على الاسباب من جملة اسباب الكون وعلله وجود الداعي ودعاؤه كما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلا وعلمه وقدرته
وارادته واختياره فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته
وان الدعاء ربما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتيين كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات مناثر
مؤثر في عالم الارض يسخن بارد ويبرد حار ويحرك ساكن ويسكن متحرك ويبدل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة من اشعة
الجواهر العقلية منفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من تطرق الآفات والعاهات لو لم يتحيز بما يؤدي الى الخير والصلاح فيحدث
في ذاته وعقله المنفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير فذلك الجوهر كما مر ليس عقلا فعالا محضا حتى لا يؤثر فيه شيء ولا
منفعلا محضا لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه بل فاعل فيما دونه بوجه ومنفعل ايضا مما دونه بوجه فلا يبعد ان يتاثر من دعوات
المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعاءهم باذن الله تع ويقضي حاجاتهم وينجح طلباتهم وقد اشرنا سابقا الى ان الذي يمتنع عليه
التغير والانفعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي وكذا الذي ثبت وتحقق عند القوم ان العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي
من كل وجه والعالي من جهة علوه واما الجوهر النفساني وان كان من السماويات فيمكن ان ينفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة
الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعوتها وهذا لا ينافي كونه عاليا عليها من جهة او جهات اخر فما ورد في كلام الشيخ في التعليقات
حيث قال وقد يتوهم ان السماويات ينفعل عن الارضيات وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والمعلول لا يفعل في العلة
البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة انتهى منظور فيه كما اشرنا اليه فلا تكن من حزب
المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال واما الاشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح نيله واعطاء نفعه
ان كان مما جرى قلم القضاء الازلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الالهي بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال
لم وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح قلم الدعاء وما فائدة الطلب الممتنع فيه حصول المدعاء ونيل المبتغى فيندفع بان الطلب والدعاء ايضا
مما جرى به قلم القضاء وانطبع به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضي والمقدر وبالجملة فكما قضي وقدر

حصول

حصول امر من الامور فقد قضي وقدر حصول اسبابه وشرائطه والا فلا اذا اراد الله شيئا هيأ اسبابه ومن جملة الاسباب لحصول الشيء
المدعو له دعاء الداعي وتضرعه واستكانته بل نسبة الادعية والتضرعات الى حصول المطالب ونيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار والتاملات
الى حصول النتائج والعلوم في العقول والاذهان فثبت ان الادعية والاذكار جدول من جداول بحار القضاء وساقية من سواقي انهار القدر
وقال الشيخ في تعليقاته سبب اجابة الدعاء توافي الاسباب بقا الحكمة الجنة وهي ان يتوافا سبب دعاء رجل فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك
الشيء معا عن الباري تعالى فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو الباري
وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال في
الدعاء وموافاته لذلك فالحكمة ما يتوافيا معا على حسب ما قدر وقضي في الدعاء واجب في نوع الاجابة ولجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه
من هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وقال ايضا في تعليق اخر موافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجلهما معلولا علة واحدة وربما
يكون احدهما بواسطة الاخر وقال ايضا اذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية
النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل وربما لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه وقال
ايضا والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون
ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح فانا اذا تخيلنا شيئا فتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه
احوال نفوسنا وتخيلاتنا وقال ايضا وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاولياء
التي تكون لاهل الحسد اصحت الحكاية وقد يكون المبادي الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيه اذا كانت الغاية التي تدعو
فيها نافعة بحسب نظام الكل وقال ايضا كل دعاء فانه لا يمتنع ان يستجاب وجه لا امتناعه انه يكون معلوما للاول تع وان كان بواسطة
الداعي وكلما يكون معلوما له تع فانه كائن اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ومعنى يمانعه المعلوم الاخر الذي يمانعه مثلا ان يكون داع يدعو
على انسان بالبوار ودواره بهم بعيشا لاحد ويكون معلوما له ايضا من جانب اخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا فلا يجوز ان يكون الدعاء
مستجابا وقوله من جانب اخرى من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا فلا يكون هناك تمانع
معلوم اخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوما له
وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده وقال ايضا الاول تع هو السبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب هو ترتيب
السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته فيكون بعض الشيء متقدما عليه على بعض فيكون بوجه ما علة لان نعرف الاخر
معلولها او بالحقيقة فانه كان علة كل معلوم وسبب لان نعلم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان نعرف العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة
لان نعرف لازم العقل الاول فهو وان كان سببا لان نعرف العقل الاول ولوازمه فبوجه صار العقل الاول علة لان نعرف لازم الاول تع لوازم
ذلك الاول والامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان نعرف دعاءه فانه بواسطته يكون الله
معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان نعرف الاول دعاءه وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول تع بل هو بالحقيقة المؤثر والداعي انتهى كلامه
في التعليقات ويستعلم من ذي قبل حيث نبين حقيقة حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها
واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر
متوسط بين العالمين عالم العقول المحضة والصور العقلية وعالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين الشيخ في سائر كتبه كالشفاء
والاشارات ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وانها
تتادى فيتادى اليها وتوجبها وكذلك الامور الطبيعية الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن وكذلك القسريات وان لا ازدحام هذه
العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وبهيئة انجرارها الى الثواني
علمت الثواني لا محالة وان التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود ولحرى واصلح بعينها المبادي الاول وتوجده قال
قد اتضح لك ان لنفوس الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان مائلها ان يتوصل بها الى
ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما تتادى اليه
وانما تنتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فاترة غير جازمة ولا جازمة ولا تنتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة ما

تمر عن ارادة والبهما ينتهي الى التحليل في الفرابة اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تولة فوجبها وليس يوجد اراد بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات بحدوث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي يستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبه ضرورة لتلك الارادات واما الطبيعة فانها ان كانت داهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها انت تستند الى امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما يتحرك تحت الحركة السماوية واذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني في هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها فلعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر او كالمتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا بعد انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذا لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشيء هو ان توجد حرارة فلا تكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير كما انها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك يقسر المبرد كما يقسر تصورنا الغضب لسبب المبرد فينا فيكون اصناف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهات تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاطا من ذلك تؤدي واحدة منها او جملة مجتمعة الى الغاية الناضجة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة كنسبة الفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده مبتدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فيتسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور اياته وايانه وجود هذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فيها سر لا ندركه او سبب اخر يعاوقه فذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك ووجود هذا من المحال ثم قال واذا شئت ان تعلم الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة اي في العناية الاولى على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته فتامل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت كذلك تصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق بتلك ثم قال واعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزل من عند الله والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول انتهت عبارته اقول قد سمعنا كلمات الشيخ وعباراته لما فيها من فوائد جمة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بارادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن التغير والانفعال وعن نقيصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته مما لا يخفى عن المزيد عليه والمتمم له من وجهين الاول انه كلام تحاشيا عن ان ينفعل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ويتحرك كثيرا مما حكي لنا وشاهدنا نزول الغيث وحدوث مثل الزلزلة والخسف ونظائرهما من الرحمات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات وامثال ما يحكى عن الانبياء والاولياء مما يحكم العقل بان في طبقة من المبادي السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من نفوس الـ

الناذلين في عالم الارض واستماعا لدعوتهم والتفاتا الى اجابتهم كما دل عليه كثير من الايات القرآنية ودلالة النصوص غير قابلة للتاويل مثل قوله تعالى مخاطبا لنوح عليه السلام ان اصنع الفلك باعيننا ووحينا ولموسى وهرون لا تخافا انني معكما اسمع وارى وللخاتم عليه وآله السلام فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه والثاني ان الشيخ لم يبين هل ان موجودات هذا العالم بحقائقها او صورها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجودا صوريا مجردا عن المواد وتفاصيلها او مكاناتها وشرورها واعدامها وظلماتها بل انكر على الذاهبين الى اثبات تلك الصور المفارقة كافلاطون وسقراط ومن قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها بالبيان الحكمي والحجة البرهانية فكان عليه ان يحقق الامر في هذا المقام ويعلم السر في ارتباط هذه الامور الكائنة بما في عالم القدر ومطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذة بالقذة وكذا القياس في ارتباط ما في عالم القدر بما في عالم القضاء البسيط ومحاذاته اياه واتحاده فيه ولم يتيسر له ذلك اصلا لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات وذهوله عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكثرة قائمة بذاته تعالى وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضا قائمة به لكن ذاته لا ينفعل منها ولا يستكمل بها لانها لوازم متاخرة وجودها عن وجود الذات بل كماله ومجده في ان يصدر هي عنه لا في ان يوجد هي له وقد علمت بما في ذلك من القصور والخلل والله ولي الجود والفضل

الموقف الخامس في كونه تعالى حيا

الحي الذي تكون في هذا العالم ثم بادراك وفعل والادراك في حق الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني المنبعث عن الشوق وهذان الاثران منبعثان عن قوتين مختلفتين احديهما مدركة والاخرى محركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس كالتعقل ونحوه وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك كالابداع وشبهه لكان اولى باطلاق اسم الحيوة عليه بحسب المعنى ثم اذا كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه لكان ايضا احق بهذا الاسم لبراءته عن التركيب لان التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوام وجوده الى غيره والامكان ضرب من العدم المقابل للوجود والموت المقابل للحيوة والدثور المقابل للبقاء فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدي الذات والصفة فرباني القوة والقدرة وان نفس تعقله للاشياء نفس صدورها عنه وانه مع احديته وبساطته عقل للكل ومنشأ للكل فهو احق واليق باسم الحيوة من جميع الاحياء كيف وهو محيي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة واعلم ان الصورة الادراكية التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت نفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة بان يكون الصورة الادراكية هي بالفعل مبدء لما هي صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة فكنا قادرين من حيث انا عالمين وكان معلومنا ومقدورنا ذاتا واحدة بلا تغاير واختلاف ولكن ليس كذلك بل كثيرا ما ندرك اشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها والذي يمكننا تحصيله ايضا كالكتابة مثلا لا يكفي في تحصيلنا اياها في العين نفس ادراكنا له لكن نفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وينبعث منهما معا القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعضاء والآلات العضوية ثم تحرك تلك الالات الطبيعية الآلات الخارجية ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس او اللوح في هذا المثال فلا جرم لم يكن نفس وجود الصورة العلمية قدرة ولا ارادة بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك بل وليست الارادة ايضا قدرة ولا القدرة ايضا فعلا بل امكان فعل وقوة تحصيل وتلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة وهي محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضا لا يحرك غيره الا ويتحرك بعينه لكون الجميع مشوبا بالقصور والنقيصة والعدم ولو فرض واحد منها تاما قويا في بابه لاكتفى عن غيره في باب الفعل والايجاد فالصورة الادراكية مثلا لو كان شديد الوجود قوي الحصول لكان بعينه مرجحا وداعيا للفعل وموجبا لافاضته في العين وكان بعينه ارادة وقدرة وقد سبق القول بان علمه تعالى بالنظام الاتم الاشرف هو بعينه الارادة التي له وتحقق ايضا ان القدرة التي له هي كون ذاته تعالى عاقلة للكل عقلا هو مبدء الكل لا ماخوذا عن الكل وعقلا هو وجود ذاته وعين ذاته لا امر زائد على وجوده وهويته وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن شوب غرض وليست سوى نفس تلك الارادة التي يتبعها وجود الموجودات كما يتبع عشق شيء عشق لوازمه وآثاره فمن احب شخصا مثلا احب جميع لوازمه وآثاره وافعاله على سبيل التبعية فالله يحب كل شيء مجعول منه تبعا لمحبة ذاته فهذه هي ارادته الخالية عن الشين ومن اعتقد غير ذلك في ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب والحد في اسمائه وصفاته فهكذا يجب ان يحقق معنى

الحي في حقه تعالى عين الذات الفعال والادراك كما علمت والفعل كما علمت وكلاهما شيء واحد مبدأ واضافة واثرا وقد سبق ان الصفات الاولية للواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد بسيط بحيث هذه الاسماء من حيث صدق معانيها عليه فكذلك الاضافية كلها ترجع الى اضافة واحدة بسيطة الاسماء الاضافية لصدق معانيها عليها فكما ان وجودا واحدا في حقه علم وقدرة وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجعولات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وارادة وجود وغير ذلك فانك اذا تفطنت بما مر من الاصول وحققت الصفات الواجبية علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي انه ذات وموجود بحيث لا يشوبه مهية ولا نقص وامكان بوجه من الوجوه واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعتبر فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب شيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة فاللواتي تخالطها السلب كقول القائل انه احد لم يرد به الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مسلوب عن القسمة بوجه من الوجوه لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الحدية كالمادة والصورة الخارجية او الذهنية ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل وكما اذا قلنا انه واحد فرد لم يعن الا هذا الوجود مسلوبا عنه المشارك في الجنس او في وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم يعن الا ان هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلايقها مع اعتبار اضافة ما هكذا في الشفاء والحق عندنا ان هذا المعنى السلبي غير داخل في مفهوم العقل والادراك وان لزم في الواقع بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادة والماديات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب تلك الوجود فلاجل غيبتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولا دائما الا بواسطة صور ماخوذ لها وجود حضوري وكلما كان الوجود اقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو الصورة العقلية على درجاتها في القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسية وانما انتهى في الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمثول واما اللواتي تخالط الاضافة فمثل قول القائل الاول لا يعني به الا اضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها وكقوله الاخر لا يعني به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها وكما اذا قيل انه قادر لا يعني به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره يجب عنه ويتحقق به وانما قيل انه حي لم يعن به الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضا بالقصد الثاني كما سبق ان الحي هو الدراك الفعال وهكذا القياس في سائر الصفات الالهية وقد سبق بيان اتحادها في الوجود في حقه تعالى وكيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون اخر ومنها ما لم يجب فيه ان يسبقه كون اخر فالقسم الاول كالاجسام الحية فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها بعد كون اخر له يسبق هذا الكون الحيواني لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان لم يكن كذلك بل طرء عليها هذا الوجود لا لانها اجسام بل لامر اخر مختصة به فهو المط وليس لك ان تقول ان هذا الكون اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة هو الذي يقوم الجسم لانا نقول ان الذي انما يصح ويتحقق في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس لا بالمعنى الذي باعتباره مادة وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوايد فان الوجود المختص بمهية الجسم لا تعلق له بالكون الحيواني فهذا الكون امر زايد على وجود الجسم بما هو جسم واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام فان ما ليس بجسم لا يمتنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة بل يوجب اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده هذا الوجود فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها وذلك لعدم تركيبها من مادة وصورة لان وجود مادة وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة فالحيوة فيها ليست مما به يكون الشيء حيا بل نفس حيوة اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او بوجود اخر فيخرج الفرض حيث فرضناه وجودا مفارقا عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا ينقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل بل الامر في الحيوة ونظايرها كما علمت في باب تحصيل الوجود والمضاف الاين والمتصل ونظايرها وواجب الوجود اولى بان حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة واعلم ان مفهوم الحيوة غير مفهومي العلم والقدرة فيه كما نبهناك عليه فيما مر واكثر المتاخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوة في حقه تعالى هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت في اطلاقها عليه فلابد من اثباتها له وعدها من الصفات الحقيقية والحق ان حكم الحيوة كحكم غيرها من الصفات الكمالية انها من كمالات الموجود بما هو موجود وكلما هو كمال للوجود المطلق او للوجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلابد من ثبوته لمبدء الوجود وفاعله اذ الفاعل المعطي للوجود وكماله اولى بذلك الكمال ثم لا شبهة في ان مفهوم الحيوة غير مفهوم العلم

والقدرة اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم في تمام الاوقات شيئا بالفعل ولا يصدر منها حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه حيا فالحيوة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل بقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهو مبدأهما الا ان هذا لا يمكن في حقه تعالى لتعاليه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في مرتبة واحدة من الوجود وللكل هوية واحدة وتشخص واحد ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم وهما غير مفهوم القدرة وهي غير مفهوم الارادة كما مر مرارا فالبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالي له تعالى على وجه اعلى واشرف كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف

تنبيه

واما الذي ذكره نصير المحققين في رسالة مسئلة العلم بقوله المستند في اثبات الحيوة هو ان الائمة لما وصفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه لا محالة بالحيوة وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها انتهى فهو لا يخلو عن خلل وقصور فان المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفي النقيض على مقابله مما يصح اثباته له تعالى فان الصلابة اشرف من الرخاوة والحركة اشرف من السكون والكروية اشرف الاشكال بل الشرط في اتصافه تعالى بالامر الكمالي الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود والا فيستحيل اتصافه تعالى به فالحكيم الالهي الباحث عن صفاته تعالى لابد له في اثبات صفة الحيوة له ان يحصل اولا معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عارضا المطلق الوجود كما له ولا يستدعي عروضها لشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خاص او تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ولا ايضا يكون مما يستلزم عروضها كذلك له تكثرا او تغيرا او افتقارا الى شيء ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه مبدء الموجودات وكما لاتها ومعطي الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره واما الحديث الذي نقله عن عالم من اهل بيت النبوة من انه هل سمي عالما وقادرا الا انه واهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل يتوهم ان لله زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله به فيما احسب والى الله المفزع فالحديث في غاية الشرف والجلالة وفيه اشارة الى المسالك الذي ذكرناه في اثبات صفات الكمالية له سبحانه من انه واهب العلم والقدرة والحيوة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للوجود اذا وجدت في المعلول فلابد من وجودها في العلة على وجه اعلى واشرف واما الذي اشار اليه من قصور افهام العقلاء فيما يصفون الله تعالى عن درجة البلوغ الى معرفة حقايق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلا بل هو جار في سائر صفاته فان الصفات الحقيقية كلها ذاتية وفان صفة الوجود والوجوب فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركا بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ومن الارادة ما هي ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء وهم الذين عرفوا الحق بالحق وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات لخروجهم عن هذه النشأة النفسانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ويشاهدون ما لا يشاهده غيرهم

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعا بصيرا

فصل

قد وردت في شريعتنا الحقة بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقران والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري تعالى سميع بصير واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسي وكالشيخ الاشعري ومتابعيه وفاقا لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى انه من الهويات على الوجه المخصوص الوجودي الشهودي ارجعوهما الى مطلق العلم فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقادا ان الاحساس في حقه تعالى لبرائته عن القصور والافتقار الى الآلة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا لقصورنا الا بالآلة وهذا الكلام مجمل ان صدر عن الراسخ في الحكمة يحمل وجها صحيحا الا ان كثيرا من ارباب الكلام واهل الجدال لم يتفطنوا ان الاحساس بعينه نفس الصورة المدركة والمدرك جميعا والحاصل ان السمع والبصر له تعالى اما نفس الاحساس بالمعنى الذي عند الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات والتحقيق ان السمع والبصر مفهوما هما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم وسمائهما اذا حصل مفهوما سماهما يصح عند العقلاء عروضه لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزم

تجسما ولا تغيرا ولا انفعالا في موضعها فلا بد من اثباتها له تعالى فانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية والتشخص ليس مجرد الاحساس حتى لا يتشخص
شيء لا عند الحس بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والتشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق تعالى يعلم
الهويات الخارجية بتشخصاتها على نحو يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموع
والمبصر زائد على مطلق العلم بهما ولو على نحو كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموع سمع وشهود المبصر بصر فقد علم ما ذكرنا
ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان اولى واقرب الى الحق بان قال كما قال صاحب الاشراق
ان علمه تعالى راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه **ايضاح عرشي** اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور من الجمهور
انه اما بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي وانفعاله عنه كما قاله الطبيعيون ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والمرئي سواء كان
الشعاع جسما موجودا في الخارج او شيئا آخر ولا كما اختاره الشيخ المقتول من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الضوء والمادة
يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه بل حقيقة الابصار عندنا هي انشاء النفس صورة مماثلة حاضرة
عندها في عالم النفس مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل المنشئ للفعل الى ذلك الفعل لا نسبة القابل المستكمل
بكمال الى ذلك الكمال وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الآلة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية ووضع مخصوص بينهما وعدم
امتزاج بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والا لما تحقق الابصار في حالة النوم او نحوه بل
تلك لاجل ان النفس في اوائل الفطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها كما ان وجودها
غير وجود البدن وان افتقرت اليه فكذلك ادراكها البصري ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في الابصار وكان لها ان تستغني عن هذا
البدن الطبيعي عند استكمالها ضربا من الاستكمال فكذلك لها ايضا في ان تدرك الاشياء ادراكا جزئيا بصريا او نحوه ان تستغني عن
هذه الاعضاء وانفعالاتها وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة واحوالها كما سيجيء ذكره في مباحث علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان
منصفا فاذا امكن ان الابصار يتحقق بدون الآلة وانفعالها وبدون انفعال النفس ايضا لكونها فاعلة للصور المبصرة لا قابلة اياها فاذا
ثبت ذلك من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية المبصرة ببصرها الخاص الذي هو عين ذاتها فعلم ان مطلق الابصار
من عوارض الموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا انفعالا ولا تغيرا وهو كمال وفقده نقص فالواجب جل ذكره اولى بذلك الكمال كما علمت
وكذا الكلام في السمع فان الذي اشتهر بين الناس ان السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيفين ولا بد فيه من تموج الهواء الواصل الى العصب في
باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج فتنفعل به النفس فتنتبه بالاصوات والحروف والكلمات ويدركها ليس كما قرروه …
وما افهم في ذلك ما نقل من الحكماء القائلين بان للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونغمات شريفة وان فيثاغورس صاعد …
وسمع بلطيفته منه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه ان مطلق السمع لا يفتقر الى آلة طبيعية وحركة هوائية
ان الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتا شديدا كصوت الرعد ونحوه ويؤثر فيه تاثيرا اعظم مما يحس بل قل من تاثير صوت الواقع في الخارج وحالة
النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وستنكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب **الموقف السابع** في انه تعالى
متكلم والمعارف التي تختص بذلك تحقيق الكلام والكتاب والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام وفيه فصول **فصل** في تحصيل
مفهوم المتكلم اعلم ان التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لانه مشتق من الكلم وهو الجرح وفائدته الاعلام فمن قال ان الكلام صفة المتكلم اراد
به المتكلمية ومن قال انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام
في الشاهد ما يقوم بنفس المتكلم من حركة فانه لا يسكونه وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لا ما هو مباين له مباينة الكتابة
للكاتب والنفس للنفاث والا فيكون كتابة وتصويرا لا تكلما وتقريرا قال بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة كن وهي كلمة
وجودية فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين في نفس الرحمن وهو الفيض الوجودي
المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي والجواهر العقلية حروف عاليات وهي كلمات الله
التامات التي لا تبيد ولا تنفد والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفناء وصفاتها واعراضها اللازمة والمفارقة
كالبناء والاعراب في الجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما ان الحروف والكلمات قائمة بنفس المتكلم
من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه **فصل** في تحصيل الغرض من الكلام اعلم ان الغرض الاول للتكلم في ارادة

الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في الخارج وهو عين الاعلام واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والنفي
والنداء والاستفهام وغير ذلك فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام لان الكلام على
ثلاثة اقسام اعلى واوسط وادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصودا اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف واتم منه لكونه
غاية لما بعده وهذا مثل ابداعه تعالى عالم امره بكلمة كن لا غير وهي كلمات الله التامات والآيات العقليات التي لا تبيد ولا تنفد ويستقيم
البرهان على وجودها على مستانف القول انه وليس الغرض من انشائها منه تعالى سوى امر الله ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب
اثولوجيا ان ما هو ولم هو في المفارقات شيء واحد يعني ما هو نفس حقيقتها هو نفس كمالها وغايتها وفيه سر ما اوحيناه اليه من قبل واوسطها
ما يكون لعين الكلام مقصود آخر غيره لا انه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كامره تعالى للملائكة …
والمدبرات العلوية الفلكية او الكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والاشواق والعبادات والنسك الالهية
لغايات اخرى عقلية فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كما يستعلم
وكذلك ملائكة الطبايع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار فان امر الله
اذا وصل اليهم اما بلا واسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيقون امر الله ولا يتمردون وفي قوله ويفعلون ما يؤمرون حيث
لم يقل بما يؤمرون اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام وادناها ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف
وفيما لا يتخلف ايضا امكان التخلف والعصيان ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامر الله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان
الجن والانس بواسطة انزال الملك وارسال الرسول وهما اعني الثقلين مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب عالم الاضداد والانداد والتعاند
والتفاسد ففي هذا القسم من الكلام وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان فمنهم من اطاع ومنهم من عصى واما الامر مع عدم الواسطة
او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعي وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وهو عالم القضاء الحتمي و
تصديق تلك الا تعبدوا الا اياه والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر انا كل شيء خلقناه بقدر والادنى هو الامر التشريعي التدويني
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا **تمثيل** ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقا على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد
فيه هذه الاقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة وذلك لكمال النشأة الجامعة لما في عالم الخلق والامر ففيه الابداع والانشاء وفيه
التكوين والتخليق وفيه التحريك للآلة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب كلامه واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف واستفادة
العلوم من لدن حكيم عليم واستماعه بسمعه العقلي المعنوي للكلام العقلي والحديث القدسي من الله وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية
وكذلك ايضا يصير متكلما بعد ان كان مستمعا بالكلام الحقيقي اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل
البسيط الذي شانه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزائن ذاته البسيطة فهو بما صار عقلا بسيطا قد صار ناطقا بالعلوم
الحقة متكلما بالمعارف الحقيقية فليس بكلامه هذا مقصود ثان الا ظهور الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية
واظهار الضماير المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريكات القوى
النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية فيجري حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى
والآلات والخوادم في عالم البدن وقد خلقت جنود هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها الآلات
لها خلافا ولا تمردا وعصيانا فاذا امرت العين للانفتاح انفتحت واذا امرت اللسان للتكلم تكلم واذا امرت الرجل للحركة تحركت واذا امرت
اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر الآلات والاعضاء فتسخير الحواس والقوى والاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخير الملائكة والاجرام
العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة وادناها طلبه لشيء واستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او
جارحة فان المقصود هيهنا من الكلام سواء كان بعبارة او اشارة او كتابة او نحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام وغير لازم وهذا
قد يقع وقد لا يقع لثبوت الوسائط العرضية ومع ارتفاع الوسائط العرضية كما في القسمين الاولين لا سبيل للمخاطب بالامر الا السمع والطاعة
وكذا ما لم يقع في الوجود عن اوامر الله تعالى التي هي بالواسطة ليس بقادح في كمال الحكمة وتدل ثمه ان الامر التشريعي التدويني من الاوامر الالهية
التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه وكتبه هذا شانها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى **استشهاد تاييدي** ومما يؤيد
ما ذكرنا انه قال صاحب الفتوحات المكية اذا كان الحق هو المتكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه فيكون عين الكلام

منه عين الفهم منك لا بتاخر عنه فان تاخر عنه فليس هو كلام الله ومن لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباره فاذا كلمه بالحجاب الصورى
بلسان نبي او من شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه بل يتاخر عنه هذا هو الفرق بينهما وفيه اشارة الى ضرب بحيث قيد في
القسم الاخير الواسطة بالحجاب الصوري فالكلام الالهي اما اري بلا واسطة او بواسطة حجاب معنوي او حجاب صوري فليدرك غوره ولبعرف
حق طوره اقول ايضا وللاشارة الى هذه الضروب الثلثة وقع من كلامه سبحانه حيث قال ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او
من وراء حجاب او يرسل رسولا فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الاولي الضرورى الذي يكون عين الكلام مقصودا اصليا وغاية اولية
والثاني اشارة الى كلام يكون واردا بواسطة حجاب معنوي ويكون المقصود شيئا اخر يكتفي في حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم
المنفكة ففي كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان بعينا او لازما والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة او مستلزما
والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلايق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل فيمكن فيه الانفكاك عن
الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول فافهم يا حبيبي هذا فانه ذوق اهل الله واياك ان تظن ان تلقي النبي صلعم كلام الله بواسطة
جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبي او يقول ان النبي صلعم كان مقلدا لجبرئيل كالامة للنبي هيهات اين هذا من ذاك هما نوعان متباينان
كامر والتقليد لا يكون علما اصلا ولا سماعا حقيقيا ابدا

فصل في الفرق بين الكلام والكتاب وبين التكلم والكتابة قال بعض المحققين ان
كلام الله غير كتابه والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول
دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر او هو اقرب واما
عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين اقول ولاحد ان يقول ان الكلام و
الكتاب امر واحد بالذات متغاير بالاعتبار وهذا انما ينكشف عليك لمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من برأه تعالى عن المثل لا
عن المثال فالانسان اذا تكلم بكلام او كتب كتابا فانه يصدق على كلامه انه كتاب وعلى كتابه انه كلام بيان ذلك انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ
انشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني المتنفس الذي هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيئات الاصوات
والحروف والكلمات حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين وما يتركب منها كما
ينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به منبعا انبعاث صور الامكانية لظهور الشؤون الالهية ومكنونات الاسماء
الحسنى والصفات العليا على مجالي الهيئات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق
المطلق في درجات الشدة والضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية وغيب الغيوب وقد سبق في
السفر الاول الفرق بين الوجود الانبساطي والوجود المقيد وانهما غير الوجود الحق الاول اذا تقرر هذا فنقول صورة هذه الالفاظ والكلمات
لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولى بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار
الاخر كتابة فالصور اللفظية القائمة بلوح النفس وصحيفة الهواء الخارج من الباطن اذا نسبت واضيفت اليه فتلك النسبة اما على سبيل نسبة
الصورة الى القابل فيكون كتابة لان نسبتها اليه بالامكان وحينئذ يحتاج الى فاعل مباين ومصور او ناقش مغاير اذ القابل شانه القوة
والاستعداد او التصحيح لا الفعل والايجاد والايجاب والشيء لا يمكن وجوده بمجرد الامكان والقوة والقبول فلا بد له من مخرج اياه من القوة الى
الفعل وهو الفاعل المباين لصور الالفاظ والكلمات فيسمى كاتبا ومصورا لا ناطقا ومتكلما وذلك الفاعل هو النفس الناطقة في مثالنا
فبهذا الاعتبار يكون المتنفس لهذه الحروف والالفاظ كاتبا والنفس الهوائي بمثابة لوح بسيط وهذه الحروف والالفاظ ارقاما وكتابة
وصورا منقوشة فيه صادرة عن الكاتب والمصور واما اذا اضيفت اليه اضافة الفعل الى الفاعل والوجود الى الموجد وكانت النسبة اليه
بالوجوب لا بالامكان فكان الماخوذ بهذه الحيثية كلاما والموصوف به متكلما وهو المجموع الحاصل من النفس والهواء وسائر ما يدخل في سببيته
تلك الصور والهيئات وكان المجموع الماخوذ على هذا الوجه شخصا متكلما لصدق حده عليه وهو الذي قام به الكلام لاستقلاله بتصوير المعاني
وتصوير الحروف والمباني من غير حاجة الى فاعل ناقش مباين الذات عنه فاذا ظهر لك هذا يكون مصور لفظية بعينها كلاما وكتابا باعتبارين
وكون الهواء النفسي ايضا كاتبا ومتكلما من وجهين فقس الحال فيما وراء ذلك المتشخص الهوائي سواء كان فوقه كالنفس والعقل والباري جل مجده
كالقلم الجاري والتخت او اللوح الذات فالنفس الذي ترتسم فيها الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار
الاخر لان لها وجها الى مصور عقلي وقلم علوي يصورها تلك العلوم والصور ولها ايضا وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام

وهكذا القياس في سائر المواضع فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم يا حبيبي ما ذكرناه واعلم قدره فانه حري بذلك لانه
من الواردات الكشفية المختصة بما دون هذه الاسفار وفيه فوائد كثيرة لا يسع المجال عدها جميعا منها انه يليق بان يصالح به اهل النزاع
الكلامية في باب الكلام وعمدتهم طائفتان المعتزلة فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام والاشاعرة فقالوا انه من قام به الكلام وقد صدق
الفريقين عليه بالاعتبارين ومنها كيفية حدوث العالم ومنه تعالى اذ نسبة هذا العالم الى الباري عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب وعند
طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم لكن طائفة اخرى او ان النسبة اليه تعالى غيرهما من النسبتين الى الاعلى والادنى ومنها سرعة فناء العالم الكوني
وزوال وجوده ودثوره ومنها سر بعث الارواح وحشر الاجساد جميعا كما ستقف عليه في مباحث المعاد انشاء الله

فصل في وجوه من المناسبة بين
الكلام والكتاب ولعلك قد تنبهت بما اشرنا اليك ان عالم الامر بما فيه احق بان يكون عالما قوليا وكلاما الهيا ونظاما جمليا وان عالم
الخلق بما فيه احرى بان يكون عالما فعليا وكتابا تفصيليا مطابقا لذلك المجمل مناسبا اياه فمن وجوه المناسبات انه كما ان كلام الله مشتمل
على الايات كقوله تلك ايات الله نتلوها عليك بالحق فكذلك الكتاب يشتمل عليها ايضا تلك ايات الكتاب المبين لكن الكلام اذا
تشخص ونزل صار كتابا كما ان الامر اذا نزل صار فعلا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فصحيفة وجود العالم الفعلي الخلقي هي
كتاب الله عز وجل واياتها اعيان الكائنات الخلقية وصور الموجودات الخارجية لقوله ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في
السموات والارض لايات لقوم يتقون وهذه الايات البينات الخلقية انما ثبتت ووجدت في عالم الافاق في صحائف موادها الجسمانية
ليتبصر اولو الالباب من جهة التلاوة لها والتدبر لمعانيها والتنبه لشاركاتها ومباينتها ان يتفطنوا بالايات الامرية العقلية الثابتة
في عالم الانفس والعقول لينتقلوا من المحسوس الى المعقول ومن عالم الشهادة الى عالم الغيب ويرتحلوا من الدنيا الى الاخرة ويحشروا الى الله
مسرعين راجعين اليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق قال بعض المحققين ان الانسان ما دام
في مضيق البدن وسجن الدنيا مقيدا بقيود البعد والمكان وسلاسل الحركة والزمان لا يمكنه مشاهدة الآيات الآفاقية والانفسية
على وجه التمام ولا يتلوها دفعة واحدة الا كلمة بعد كلمة وحرفا بعد حرف ويوما بعد يوم وساعة بعد ساعة فيتلو آية ويغيب عنه اخرى
فيتوارد عليه الاوضاع ويتعاقب له الشؤون والاحوال وهو على مثال من يقرأ طومارا او ينظر الى سطر عقيب اخر وذلك لقصور نظره
وقوة ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال تعالى وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات فاذا قويت بصيرته وتخلصت عن نور الهداية
والتوفيق كما يكون عند قيام الساعة فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى عالم الامر والنور فيطالع دفعة جميع ما في هذا الكتاب
الجامع للايات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوي السجل عنده الجامع للسطور والكلمات واليه الاشارة بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتب وقوله والسموات مطويات بيمينه وانما قال بيمينه لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب في طي السماء بل القياس اليهم
وفي حقهم غير مطوية ابدا لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشي كما قال تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش

فصل في مبدا الكلام
والكتاب وغايتهما اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ولما كان الانسان مفطورا على صورة الرحمن فلنمهد
اولا ونبين كيفية صدورهما منه وعودهما اليه ليكون هذا ذريعة الى معرفة كلام الله وكتابه من حيث المبدء والغاية ومرقاة اليهما فنقول
ان الانسان اذا حاول ان يتكلم بكلام او يكتب كتابا فقبل هذه الارادة كان لا صورة عقلية حاصلة في قوة نفسه الناطقة على وجه الاجمال
والبساطة ثم ينبعث من هذه القوة اثر في النفس الناطقة في مقام التفصيل العقلي وهي القلب المعنوي ثم ينشأ منه اثر في معدن التخيل
وهي نفسه الحيوانية المسماة بالصدر المعنوي ونسبته الى القلب المعنوي نسبة الكرسي الى العرش وهو مستوى الرحمن ونسبة مظهريهما
وهما القلب الصنوبري الشكل والدماغ المستدير الشكل كنسبة الفلك الاعلى وفلك الكواكب الى العرش والكرسي الحقيقيين لان
هذين مظهراهما ومستوياهما ثم يسري منه اثر الى الدماغ بواسطة الروح الحيواني الذي هو جوهر لطيف جسماني شبيه بالفلك وجرم
غريب سماوي وذلك الاثر هو الصور الخيالية للكلام او الكتاب ثم يظهر منه اثره وهو صورته المحسوسة في الخارج بواسطة الآلات والعضلات
والجوارح والاعضاء فيوجد صورة الصوت والحروف في صحيفة الهواء او صحيفة القرطاس هذا غاية نزوله من عرش القلب وما هو على منه
الى البسيط الهوائي او الارضي ثم يرتفع منه اثر الى الصماخ وهو عضو غضروفي او من جهة اخرى الى العين وهو عضو عصبي ومن كل منهما بواسطة
العضلات والاوتار والاعصاب ومن الاعصاب الى الاوردة ومنها الى الارواح الدماغية ومنها الى الارواح النفسانية ومنه الى القوة النفسانية
ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى كما ان الاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا التنزل

الصعودي على عكس النزولي فكانها قوس بداية الاولى بعينها نهاية الثانية كما بدانا اول خلق نعيده فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال المبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين الكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الآدمي واعلم ان حقايق آيات الله وبدايع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على نحو لا يعلمها الا هو ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضا مسطورة في اللوح المحفوظ بل في عقول الملائكة المقربين ثم يرتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم ينتسخ منها في الكتب في الالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى السماء الدنيا ثم ينزل من السماء الى الارض نحوا ما يجب المصالح والاوقات وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا ويخطر بباله ويخطر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حد الضماير المنقادية والغيوب المترتبة الى حد الخارج وعالم الشهادة فكذلك صورة حكمة الله تع واظهار ما في مكامن علمه ومفاتح غيبه وخزاين رحمته اذا اخرجه من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية تدبير الامر كما قال تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج فيها فعند ذلك اوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقوله ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا لقد احصيهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وهذا الاتيان الى الرحمن لا يكون الا في صورة الانسان ومن سبيل اطواره بل يقول من سبيل النظر في حال الانسان الكامل في درجات الكمال ان السائل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض وما بينهما انطبع صورته في قلبه حتى انه لو غمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ثم يتادى من خياله صورة الى نفسه ومنها ان كان ذا عقل بالفعل الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعال فيحصل حقايق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ثم في الخيال وعالم المثال ووصلت الى عالم الامر والعقل الفعال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخة تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالعلم الالهي وهذه النسخ والكتب مترتبة في الوجود الابتدائي على ترتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب فان العلم سابق على ما في اللوح المحفوظ وهو سابق على ما في لوح المحو والاثبات وهو سابق على ما في صحيفة الاكوان المكونة بمواد المواد الجسمانية الهيولانية وترتيبها في الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المادي ثم يتبعه وجودها المثالي المقداري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط العقلي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فرجع الامر الى ما كان وهو قوله الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون وهذا ايضا من لطايف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انسانا كبيرا بعد ما كان عالما صغيرا فكان الوجود كله كشخص واحد دائر على نفسه وكانه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته والعالم كله تصنيف الله تع وابتدا بالعقل واختتم بالعاقل كما قال اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير

فصل في فائدة انزال الكتب وارسال الرسل الى الخلق اعلم ان الله تع لما اراد الابداع وحاول ان يخلق حقايق الانواع لظهور اسمائه وصفاته كان عنده علوم جمة من غير مجال وكلمات كثيرة من غير آلة لسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف ولا اوراق لانها قبل وجود الانفس والآفاق في المخاطب يخاطب كن لمن كن في علمه ولم يكن في الوجود سواه فاوجد فاول ما اوجد حروفا عقلية وكلمات ابداعية قائمة بذاتها من غير مادة وحركاتها واستعداداتها وهو عالم القضاء العقلي ثم اخذ في كتابة الكتب وتصوير الكلمات وترتيب الآيات على لوح الاجرام والابعاد وتصوير البسائط والمركبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصيلي كما قال الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن وكما قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب المحكي وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وبقوله اقرأ باسم ربك الذي خلق وقوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وقوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولاجل كنا في ابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال خلق الانسان ضعيفا فلم يكن يصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالي كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها وقد ورد عن بعض المكاشفين ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف وان الملائكة لو اجتمعوا على ان يقلوه ما اطاقوه فضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحمتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك فلطف بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة

وقدرته البالغة فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه وانموذجا وجيزا من معاني كلماته التامات في الارض وفي انفسكم افلا تبصرون والمراد منها نفوس الكمل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين بل كتاب مرقوم يشهده المقربون مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله وجبروته ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم وارسل الينا رسولا كريما ونورا مبينا وقرآنا حكيما وصراطا مستقيما وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة للخلق من عذاب الجحيم وكتابه خلاصا من ظلمات الشياطين والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين تبصرة فانه بعيبه لك يا انسان بنور معارف القرآن وانظر اولياء الرحمن بآخرته الرسول الهادي الى عالم النور والرضوان واعلم ان الباري تع هو في الذات في اول الاولين وخليفة الله هو في الذات في آخر الآخرين كما بدأكم تعودون فالله سبحانه رب الارض والسماء وهذه الخليفة مرآة يرى بها كل الاشياء ويتجلى فيها الحق بجميع الاسماء وينكشف بنور عينه عين المسمى من عرف نفسه فقد عرف ربه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فلمعرفته ايها السالك الى الله حتى تعرف ربك قال الله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وقال الرسول من رآني فقد رأى الحق فصح بانسكيين نسبة النبي لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود والمؤمن من حيث له نسبة التابعية كمرآة وقعت بحاذاة من جاذت الشمس فيجد معه النور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فافهم هذا واعلم ان من صفي وجه قلبه عن نقوش الاغيار وتفص عن ادناس التعلقات وصقل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس العادات ومات نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقيا ببقائه من كان لله كان الله له فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيبت دعوته وتكرم بكرامة التكوين وتكلم بكلام رب العالمين وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

فصل في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده ليرونه من الغيب الى الشهادة اعلم ان هذا القرآن الذي بين ظهرانينا كلام الله وكتابه جميعا دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم اجمعين فانها انما نعتت بكلام بل كتب بيد نبوتها ويكتبون بايديهم وان كان كل كتاب كلاما بوجه كما مر لكن الغرض ههنا كونه كلام الله خاصة وايضا نقول ان هذا المنزل من الكلام على نبينا قرآن وفرقان جميعا وسائر الكتب السماوية فرقان فقط والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني فهذا المنزل بما هو كلام الحق نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله تع ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وقوله نزل على قلبك بالحق وقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما هو كتاب انما هو صور ونقوش وارقام فيها آيات احكام نازلة من السماء نجوما على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها كل مسلم فاره ويتكلم بها كل متكلم ويعمل باحكامها كل عامل موفق وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويشاركه في هذا سائر الانبياء ولاجل ذلك كما في قوله وانزل التورية من قبل هدى للناس وقوله وعندهم التورية فيها حكم الله واما القرآن العظيم الكريم فمن عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم لقوله تع وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ومن كرائم اخلاق الله تخلق بها رسول الله صلعم لقوله انك لعلى خلق عظيم اذ كان خلقه القرآن كما روي بهذا فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني اذا تجرد عن البدن وخرج عن دنياه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والرذائل العادية والتعلقات لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه اسرار ما في الارض والسماء ويرى منه حقايق الاشياء كما يرى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حاجب والحجاب ههنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الادنى وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرأ عليها ظلمة تفسدها كالكفر او حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما في قوله تعالى فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقوله تعالى بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحرص والبخل وتوجهت وولت وجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله

الكبرى كما قال سبحانه ولقد رأى من آيات ربه الكبرى ثم ان هذا الروح اذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لعظم قوتها فلا يشغلها شان عن شان ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت لا كالارواح الضعيفة التي اذا مالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر فاذا توجهت هذه الارواح القدسية التي لا يشغلها شان عن شان ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الالهية بلا تعليم بشري بل من الله يتعدى تاثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي والكلام هو كلام الله تعالى وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله وهذا الامر المتمثل بما معه او فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي والكتاب كبعض اتباع المشائين معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على الوجه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجيء ميعد ذكره في باب النبوات ولكن نزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية واشارة نورية

عليك وان تعلم يا حبيبي ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى ما دونها اضافة النفس الى البدن لا هذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذي لا يبقى زمانين كما علمت في مباحث الطبيعة بل كل بدن بحسب ما اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة الاخرة اما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية ومنها الملائكة اللوحية وعظيمهم اسرافيل صاحب الصور للشخص وسيأتي الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة العقلية وثبوتها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية وانما كان بلاغ النبي ص في معراجه الصفات الاولى من الملائكة ويشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو اعلام الحقائق بالكلمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين او ادنى وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والالهام وهو الكلام الحقيقي كما مر وكذلك ما اشار النبي ص الملائكة الاعلون يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم وكلامهم كلام الله النازل في محاضرهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في مقام القرب وقد حكى النبي ص عن نفسه كما روي ليلة المعراج انه بلغ الى مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة ثم اذا نزل الى ساحة الملكوت السماوي يتمثل لها صورة ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الى الظاهر وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم لما علمت من ان الروح القدسية تضبطها الجانبين يستعمل المشاعر الحسية لكن لا في الاغراض الحيوانية بل في سبيل سلوك الرب سبحانه فهي يشايعها في سبيل معرفة الله وطاعته لا جرم اذا خاطبه الله خطابا من غير حجاب خارجي سواء كان الخطاب بلا واسطة او بواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان منبع لمثال من الوحي وحامله الى الحس الباطن فينجذب قوة الحس الظاهر اليه فيتمثل لها صورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لا كصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن المعنى فيتمثل لها حقيقة الملك بصورة المحسوس بحسب ما يحملها فيرى ملكا من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الامر لان الامر اذا نزل صار خلقا مقدرا فيرى على صورة الخلقية القدرية ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا او يرى لوحا بيده مكتوبا فيكون الموحى اليه يتصل بالملك ولا بروحه العقلي ويتلقى منه المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الاعظم ثم اذا نزل عن هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة ثم يتحدد الى حسه الظاهر ثم الى الهواء وهكذا الكلام في كلامه يسمع اصواتا وحروفا منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره لانها نزلت من الغيب الى الشهادة وبرزت من باطنه الى ظاهره من غير باعث خارجي فيكون كل من الملك وكلامه وكتابه يتأدى من غيبه وباطنه الى مشاعره وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي ص من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين وعلم بما ذكر وجه ما قيل ان الروح القدسية يخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية يعاشرهم في النوم ولكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء ع ونوم غيرهم كالفرق ثابت بين يقظتيهما فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال ع تنام عيني ولا ينام قلبي وقال علي ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولعلك بما ذكرنا تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه

ويشاهده الروح النبوية في عالم الامر الغيب ليس خارجا عن جنس الكلام والمتكلم والكتابة والكاتب بهذا الرمز المضبوط واجب لو تؤمن ولعلك تتدبر ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب او الآيات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله تعالى في سورة آل عمران ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقوله فيها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور وقوله فيها ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب وقوله في الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين وقوله في هود كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير الى قوله كل في كتاب مبين وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وقوله في الرعد تلك آيات الكتاب والذي انزل اليك من ربك الحق ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون وقوله في سورة يونس الر تلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر وقال ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون وفي سورة يوسف وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقوله طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى وقوله حم عسق كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم له ما في السموات وما في الارض وهو العلي العظيم وقوله في الزخرف حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم وقوله في الدخان حم والكتاب المبين انا انزلناه في ليلة مباركة انا كنا منذرين الى قوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وقوله في الجاثية تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ان في السموات والارض لآيات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحيى به الارض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق الى قوله فبشره بعذاب اليم وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وهذا التعبير تعبير ذاتي انما وقع للانسان الكامل عند اتصاله بعالم الامر المحيط بالكل وقوله في الاحقاف تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى وقوله في الجمعة يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين الى قوله لفي ضلال مبين الى غير ذلك من مواضع القرآن والسر في ذلك ان القرآن والآيات المنزلة بعينها آيات كلامية عقلية في مقام واكوان خلقية في مقام والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسية او نقوش مكتوبة مبصرة في المصاحف بهذه الابصار الحسية فالحقيقة واحدة والمجالي متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن كثيرة

فصل في كشف النقاب عن وجه الكتاب

ورفع الحجاب عن سر الكلام ووجهه لاولي الالباب اعلم ايها المسكين ان هذا القرآن انزل من الحق الى الخلق مع الف حجاب لاجل ضعفاء عيون القلوب واخافيش ابصار البصائر فلو فرض ان باء بسم الله مع عظمته التي كانت له في اللوح نزل الى العرش لذاب واضمحل فكيف الى السماء الدنيا وفي قوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله اشارة الى هذا المعنى الكريم قال بعض ائمة الكشف الروحي هذا المعنى كل حرف في اللوح اعظم من جبل قاف وهذا اللوح هو اللوح المشار اليه بقوله انه لقرآن كريم في لوح محفوظ وهذا القاف سر الله في قوله ق والقرآن المجيد فان القرآن وان كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول واسامية بحسبها مختلفة فله بحسب كل موطن ومقام اسم خاص ففي موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد وفي مقام اسمه عزيز انه لكتاب عزيز وفي آخر اسمه علي حكيم وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وفي آخر كريم انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفي آخر مبين ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وفي آخر حكيم يس والقرآن الحكيم وله الف الف من الاسامي لا يمكن سماعها بالآذان الظاهرة ولو كنت ذا سمع باطني في عالم العشق الحقيقي والجذبة الباطنية والمحبة الالهية لكنت ممن يسمع اسماءه ويشاهد انواره واعلم ان اختلاف صور الموجودات وتباين صفاتها وتضاد احوالها شواهد عظيمة لمعرفة بطون القرآن وانوار جلاله واضواء آياته واسرار كلماته ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا المامور بالاشارة اليه من ان الكتاب الفعلي الكوني بازاء الكلام القولي العقلي وهو بازاء الاسماء والصفات الالهية لكن هناك على الوحدة والاجمال وههنا على وجه الكثرة والتفصيل كما قال كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون وقوله كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وكما ان صور

الكائنات من الارض والسموات وما بينهما وهي عالم الخلق تفصيل لما في عالم العقل وهو عالم الامر وكذلك جميع ما في العالمين الامر والخلق
كتاب تفصيلي لما في العالم الالهي من الاسماء والصفات قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه ففي هذه
الاية اوجب الله تعالى على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الافاق والانفس لان علم الاسماء وهي ابواب صور الانواع في
الدعوة لا يحصل الا بالتدبر في المصنوعات والتامل في المربيات من كل ما في الارض والسموات ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها في
اجزائها في كثير من الآيات وسبيل هذا الباب من المعرفة مما سلكه العرفاء المحققون والعلماء الالهيون وهم القائلون بان هذه الصور النوعية
التي هي مظاهر اسماء الله تعالى وظلال ومثل لها ومظاهر ومجالي لما في العالم الالهي والصقع الربوبي وذلك لان كلما يوجد في عالم من العوالم ففي
العالم الاعلى الالهي الاسمائي يوجد منه ما هو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس وما عند الله خير وابقى **فصل** في تحقيق كلام امير
المؤمنين وامام الموحدين علي عليه السلام كما ورد ان جميع القران في باء بسم الله وانا نقطة تحت الباء اعلم هداك الله باجيبي انه من جملة المقامات التي
حصلت للسالكين السائرين الى الله وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القران بل جميع الصحف المنزلة في
نقطة تحت باء بسم الله بل يرون جميع الموجودات في تلك النقطة الواحدة وقد بينا في هذه الاسفار وفي غيرها بالبرهان الحكمي ان البسيط
الحقيقة كل الاشياء وقال معلم حكمة المشائين ومقدمهم في الميمر العاشر من كتابه المعروف باثولوجيا الواحد المحض هو علة الاشياء كلها
وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وقد صرح بهذا في غير موضع من مواضع كتابه ونحن نمثل لك
في هذا المعنى مثالا من المحسوس يقربك الى فهمه من وجه فانك اذا قلت هو ملك السموات وما في الارض فقد جمعت جميع الموجودات في كلمة واحدة
واذا حاولت ذكرها بالتفصيل لافتقرت الى مجلدات كثيرة ثم قس على نسبة اللفظ الى اللفظ نسبة المعنى الى المعنى على ان نسخة عالم المعاني ولقائها
بين اشباهها وافرادها الا بقياس نسخة عالم الالفاظ فيها ولو اتفق لاحد ان يخرج من هذا الوجود المجازي الحسي الى ان يتحقق بالوجود العقلي
واتصل بدائرة الملكوت السبحاني حتى يشاهد معنى والله بكل شيء محيط ويرى ذاته محاطا بها مقهورة تحت كبريائه تعالى فحينئذ يشاهد وجود
تحت نقطة باء السببية لسبب الاسباب ويعاين عند ذلك تلك الباء التي في بسم الله حيثما تجلت له عظمتها وجلالة قدرها ورفعة
معناها ما صبنا نحن واشالنا لا نشاهد من القران الا السواد لكوننا في عالم الظلمة والسواد وما حدث فيه من مدد هذا المداد اعني مادة الا
والاجساد وهيولى الاضداد والاعداد والمدرك لا يدرك شيئا الا بما في قوة ادراكه وانما يكون من جنس مدركاته بل هي عينها كما ذهبنا
فالحس لا ينال الا المحسوس ولا الخيال الا المتخيل ولا العقل الا المعقول فلا يدرك النور الا بالنور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحن
بسواد هذا العين لا نشاهد الا سواد ارقام الكلام ومداد نقوش الكتاب فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازي الى القرية الظالم اهلها مهاجرا الى
الله ورسوله في قطع المنازل التي بيننا وبين المطلب ادركنا الموت عن هذه النشأت والاطوار التي بعضها صور حسية او خيالية او وهمية
او عقلية وقطعنا النظر عن الجميع ومحونا بوجودنا في وجود كلام الله ثم احيانا الله بعد موتنا وخرجنا من المحو الى الصحو ومن الفناء الى البقاء
ومن الموت الى الحياة حيوة ثابتة باقية ببقاء الله فما نرى بعد ذلك من القران سوادا اصلا الا البياض الخالص والنور الصرف الذي لا يشوبه ظلمة
واليقين الذي لا يعتريه شك وتحققنا بقوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وبقوله اتيناه من لدنا علما وعند ذلك نقرء
الايات من نسخة الاصل وهو الامام المبين والذكر الحكيم ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين علي لقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي
حكيم وهذا نطق بما نطق من قوله انا نقطة تحت الباء وقول مشير الى صدره الشريف ان ههنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة ولعل الكلام انجر الى الكلام
لنخرج عن طور الاوهام ونعدل عن اسلوب المباحثة والتعليم لكن الشيء بالشيء يذكر والكلام يجر الكلام وليعذرني اخوان الحقيقة ان عشق الحبيب يحمل
على هذا وصفا لكماله ونعوت جماله وعظمة الله في ذاته وصفاته وكلامه وكتابه ورسوله وامره ونهيه وسائر افعاله كما نحن بصدده انشاء الله الرجوع
الى ما كنا فيه **فصل** في بيان الفرق بين كتابة المخلوق وكتابة الخالق هذا ايضا علم ذوقي لا يدرك الا لاصحاب بصيرة قلبية تعرف الفرق بين
صور محسوسة يكون مبداها من خارج الحس وبين صورة محسوسة يكون مبداها من داخل الحس مع ان كلا منهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة
والحس لا يفرق بينهما فقد يقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الى الظاهر كما قال تعالى وبرزت الجحيم لمن يرى ان يرى المحسوس
بغير الحس محسوسا بعين الخيال من عالم الغيب شهادة في حقه ومثلما تواتر نقله وتكاثر وقوعه وما اتفقت روايته من هذه الامة ان رسول الله
خرج يوما وبيده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فقال لاصحابه اتدرون ما هذان الكتابان فاخبرهم بان الكتاب الذي بيده
اليمنى اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة وفي الكتاب الآخر الذي بيده اليسرى اسماء

اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الى يوم القيمة الحديث ففي هذا مع ما تقدم من كيفية نزول الوحي الكتاب على الانبياء
يعلم الفرق بين كتابة الله وكتابة المخلوق اذ لو حاول المخلوق ان يكتب هذه الاسماء على ما هي عليه في تلك الكتابين لم يف لها ولا يمكن ايضا
ان ما قام بذلك ولم يف به كل ورقة العالم ومن هذا القبيل كتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرين من اهل البيت سلام الله عليهم
اجمعين تتداوله خلف عن سلف الى زمان ظهور المهدي وذلك لان فيه كل حلال وحرام وكل شيء يحدث الى يوم القيمة وكلما يحتاج اليه الناس
حتى الارش في الخدش ومما حكي ايضا في هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقي رجلا وهو يطوف طواف الوداع فاخذ ذلك الرجل يحاج
هذا الابله هل اخذت براءتك من النار فقال الابله وهل اخذ الناس ذلك فقال الرجل نعم فبكى ذلك الابله ودخل الحجر وتعلق باستار الكعبة
وجعل يبكي ويطلب من الله ان يعطيه كتابة عتقه من النار فجعل الناس واصحابه يلومونه ويعرفونه ان فلانا مزح معك وهو لا يصدقهم وكان
مستمرا على حاله فبينا هو كذلك اذ سقطت عليه ورقة من الجو من جهة الميزاب فيها مكتوب عتقه من النار ففرح بها واوقف الناس عليها وكان
من ايه ذلك الكتاب انه يقرأ من كل ناحية على السواء لا يتغير كلما قلبت الورقة انقلبت الكتابة لانقلابها فعلم الناس انه امر من عند الله والحكايات
والآثار في هذا الباب كثيرة ذكرها يؤدي الى الاطناب فان قلت لو كان الفرق بين كتابة الخالق وكتابة المخلوق ما اشرت اليه آنفا من ان
الاولى جاءت من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة فيدرك بعين الخيال اولا ثم بعين الحس تبعا بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس
ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الاخرة دون غيره من
افراد الناس واهل الحجاب قلت لعل حصولها العبرة بحسب الغيبة من جهة تاثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لا استاخفية الاطلاع على نقابها
ولا يبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة
عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجية ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب **فصل** في تحقيق قول النبوة
ان للقران ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا اعلم ان القران كالانسان ينقسم الى سر وعلن ولكل منهما ايضا ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله
ولا يعلم تاويله الا الله وقد ورد ايضا في الحديث ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن وهو كمراتب باطن الانسان من الطبع
والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسر والخفي اما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس والملموس والرقم المنقوش المحسوس واما باطن علنه فهو
ما يدركه الحس الباطن ويستنبطه القراء والمجودون في خزانة مدركاتهم ومحزونات كالخيال ونحوه والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خالطا
مع غواشي جسمانية وعوارض مقدارية الا انه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القران دنياويتان ما يدركه
كل انسان بشري واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخرويتان ولكل منهما مراتب درجات ومنازل ومقامات فالاولى منهما ما يدركه الانسان العقلي
من نصوص المعاني مجردة وحقائقها منفوضة عنها اللواحق الغريبة والآثار الخارجية المادية ماخوذ كل منها من المبادي العقلية من حيث
يشترك فيه الكثرة ويجتمع عنده الاعداد في الوحدة ويزول عنه التعاند والتضاد ويتصالح فيه الآحاد بل الاضداد لا كما انها في عالم المواد فلا
مثل هذا المعنى المشترك فيه لا يدركه الروح الانساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق الى مقام الامر ولم ينفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه
اذ ليس من شان المغمور في المادة ان يكون عاقلا لشيء كما ليس من المنغمس فيها كالمحسوس ان يكون معقولا على انك قد علمت ان كل ضرب من الادراك
سواء كان احساسا او تخيلا او توهما او تعقلا لا بد له من ضرب من التجرد وان مدارك المدركية والمدركية على نحو من التجرد عن المادة والتجرد عن
الدنيا وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جدا فكذا درجات الوصول الى درك حقائق الاشياء والقرب من عالم الالهية والاخذ منه تعالى
فالروح الانسانية تارة يتلقى ادراك الاشياء من عالم الحس وذلك عند نزوله في مرتبة بدنه وحواسه وتارة يتلقى من عالم التخيل والتمثل
الجزئي وتارة يتلقى المعارف العقلية بجوهره العقلي الذي هو من جنس عالم الامر وتارة ياخذ المعارف الالهية من الله بلا حجاب من عقل او نفس
فان تصرف الحس وما يجري مجراه انما كان فيما هو من عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل انما كان فيما هو من عالم الامر والتدبير فالذي يكون
فوق الخلق والامر جميعا فهو محتجب عن الحس والعقل جميعا فلا يدرك نور الحق الا بنور الحق ولا ينال الا بقوة من الله لا امر والخلق كما ورد عن بعضهم
قال قال امير المؤمنين ما عرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولي الامر بالامر بالمعروف الحديث وللدلالة على تفاوت المقامات قال تعالى
في صفة القران انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فذكر له اوصافا متعددة بحسب درجاته ومقاماته
اولها واعلاها الكرامة عند الله وادناها التنزل الى هذا العالم من عند رب العالمين ولا شك ان كلام الله من حيث هو كلامه قبل النزول
الى عالم الامر وهو اللوح المحفوظ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا وهو لوح المحو والاثبات ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي

ومرتبة رفيعة لا يعلم الا الله ولا يدركه احد من الانبياء الا في مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية وتجرده عن الكونين وخروجه
عن النشاتين وتجاوزه عن العالمين الخلق والامر وبلوغه قاب قوسين او ادنى كما اخبر به الانبياء، وافضل البشرية عن حاله مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وللاشارة الى هذا المقام قوله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقوله لا يعلم الغيب الا الله
وقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وفي الحديث ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله وللاشارة الى مقام
القلب المعنوي والحس الباطني وفي قوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله حكاية عن الكفار الجاحدين لو كنا نعقل
او نسمع ما كنا في اصحاب السعير وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القران بقوله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وللاشارة الى تفاوت مقامات
العلماء في درجات علمهم قال تعالى نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم وقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله في حق الملائكة
وما منا الا له مقام معلوم **تذكرة تمثيلية** وبالجملة ان للقران درجات ومنازل كما للانسان وادنى مراتب القران وهو ما
في الجلد والغلاف كادنى مراتب الانسان وهو ما في الاهاب والبشرة وللقران في كل مرتبة ومقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط
طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم ونزاهتهم وانسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم والقشري من الانسان كالقشر من القران والانسان القشري
من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية واما روح القران وسره ولبه فلا يدركه
الا اولوا الالباب ذو البصائر وحقيقة الحكمة لا تنال الا بموهبة الله ولا يبلغ الانسان الى مرتبة يسمى حكيما الا بان يفيض الله عليه من خلعة حكمة
ومن لدنه علما لان العلم والحكمة من صفاته الكمالية والعليم الحكيم من اسماء الله الحسنى ولا بد في من له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبة
الله اياه ولذلك قال سبحانه بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة الاية ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وسمى الحكمة
خيرا كثيرا وقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب **فصل** في توضيح ما ذكرناه وتبيين ما اجملناه من كون
معرفة لب الكتاب مختصة باهل الله من ذوي البصائر والالباب اعلموا ايها الاخوان السالكين المتعبين بامر الدين وفهم غرائب الكلام المبين
ان فهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لم يتيسر لاحد من الناس وان كان من الاكياس الا لمن دارس علم اليقين وتعلم في مدارس آل ياسين ومكتب
المقدسين من اهل ذكر الحكيم وقراءة الايات من ارقام اللوح العظيم ونسخة الاصل الكريم الذي هو الامام المبين وكان معلمه علمك ما لم تكن تعلم
وكان فضل الله عليك عظيما ومؤدبه ادبني ربي فاحسن تاديبي وكان كاتب لوحه بالقلم ومصور صحيفة نفسه بصورة العلم والحكم هو ربك
الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالله سبحانه معلمه لا بسبب اخر من الاسباب كفكر او تقليد او قياس او رواية او سماع بل بان يلقى القران
من لدن حكيم عليم او يسمع بسماع باطني في عالم الغيب من عند مطاع ثم امين **رمز اذاقي وتلويح كلامي** ان اول ما ينكشف لاولي الا
روح القدس في مكتب التقديس ما معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم ومعنى الم وطه ويس والقران الحكيم ومعنى ص والقران ذي الذكر وق والقران
المجيد ون والقلم وما يسطرون ومعنى الحروف المجملة وهي الحروف المقطعة القرانية والكلمات التامات المفردة وبعدها الكلمات المركبة الفرقانية
فان العناية الربانية لما تعلقت بتربية اطفال الارواح العالية افاد لهم رزقهم من اللبان ضروع الملكوت والجنان واذاق لهم من لطائف الرحمة
والرضوان اغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والاشارة الى مقاصد اهل البشارة لئلا يطلع عليها الاغنياء ومن لم يكن
لهم اهلية الوصول الى عالم الاسرار ومعدن الانوار فكتب الله في الواح ارواحهم حروفا مجملة ومقطعات مفردة لعلهم يذكرون وبصنائع
آبائهم يصنعون وعلى مثل كتابتهم يكتبون والى منازلهم ومقاماتهم يرتقون وبايات الله يهتدون والى ربهم يرجعون لقد كتبنا حروفنا
على الباب نزلنا في سطور وسافلات وهذه الحروف المقطعة تسمى في عالم السر الخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم يصير الحروف
المفصلة مفصلة ويصير المفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز تميز الله الخبيث من الطيب ويوم الجمع ايضا بوجه لقوله تعالى ذلك يوم
الفصل جمعناكم والاولين وقوله ذلك يوم لا ريب فيه فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية والجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف
المختلفة مجتمعة والمنفصلة متصلة والحرف الواحد بالمعنى حروفا متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة
وكيفية نزولها في لوح الكتاب ثم في صدور مشرحة لاولي الالباب كما اشار اليه بقوله ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون هذا النوع
واشار الى مقام قوم اخرين بقوله تعالى قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وقوله كتاب فصلت آياته فقد اتضح لك ايها السالك المسكين ان اول ما يرتسم
في لوح القاري المبتدي حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية ويطيع الله في امره تعالى اقرا باسم ربك
الذي خلق وقوله فاقرؤا ما تيسر من القران وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر وييسر له القراءة ولقد يسرنا القران للذكر فهل من مدكر وحينئذ

يتاتى له المحافظة للقران والمداومة على تلاوة اياته فيحفظ الله تعالى قلبه عن وساوس الشيطان كما قال وانا له لحافظون ويكون قلبه عند ذلك
فلكا محفوظا عن اختطاف مردة الجن والشياطين وسماء مزينة بزينة كواكب ايات الكتاب المبين التي بها رجوم اوهام المعطلين واغاليط
الموسوسين واستراق المتخيلين كما قال وحفظناها من كل شيطان رجيم الا من استرق السمع فاتبعه شهاب مبين **اشعار تنبيهي**
وجملة القول ان من لم يظهر عليه سلطان الاخرة ولم يقم بعد عن قبر هذه النشاة لم يطلع على معاني الكلام ورموز ايات القران وحروفه وكلماته
ولم يحدث معجم رموز المقطعة ولم يجعل له وجه قابلية ومبدئية وعظمة كاتبه ومنشيه فانتبه ايها المغرور وقم من مرقدك يا مسكين حتى تسافر معك
في سبيل الله مهاجرا الى الله ورسوله ومشاهدة ملكوته الاعلى واستماع آياته الكبرى ولا تجلس مع اهل الغفلة والبطالة وذروا الذين اتخذوا دينهم
هزوا واشتغلوا ابدا بايامهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم وهم الذين ذمهم الله في مواضع من كتابه ووبخهم بقوله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا وشكى الى الله رسوله عنهم بقوله يا رب ان قومي اتخذوا هذا القران مهجورا ورب رجل اديب اريب عاقل
فصيح عارف بعلم اللغة والنحو والبلاغة متكلم قادر على فن المناظرة مع الخصماء والالزام في علم الكلام لم يسمع حرفا من حروف القران ولا فهم كلمة
واحدة من كتاب الله النازل على عبده ولم يرغب بعد الى ما هو بالحقيقة علم ونور وفقه وحكمة لاعراضه عن ذلك بما اكب عليه الجمهور مما
يعدونه علما وايمانا وفقها وايقانا فاخرج ايها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهل الجاهلية وانطلق عن قيود
الرسمية ورسومات العامة لترى عجائب قدرة الله وعظمته في انزال القران وتنزيل الكتاب والفرقان وترى فتح مقاليد خزائن السموات
والارض بمفاتيح علم الغيب المبراة عن وصمة الشك والريب فان ادركك الموت في الخروج عن بيت نشاتك الاولى الى الفطرة الثانية والنشاة
الاخرة فقد وقع اجرك على الله بل الله مولاك وهو اجرك وجزاك كما قال ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع
اجره على الله **فصل** في نعت القران بلسان الرمز والاشارة اعلم ايها المتدبر المتامل ان القران اذا كشف النقاب عن وجهه ورفع جلباب
العظمة والكبرياء عن سره يشفي كل عليل داء الجهل ويروي كل غليل طلب الحيوة والحقيقة ويداوي كل مريض القلب بعلل الاخلاق الردية
واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلعم ان القران هو الدواء وان القران غنى لا فقر بعده ولا غنى دونه والقران هو حبل الله المتين
النازل الى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات واغلال الاثقال والاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن
والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الامال وهو مع عظمة قدره وماواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والاصوات واكتسى
بكسوة الالفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتانيسا لهم وتقريبا الى افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الى اذواقهم والا
فما للتراب ورب الارباب ففي كل حرف من حروفه الف رمز واشارة وغنج ودلال وجلب للقلوب لعشاق المشتاقين الى روح الوصال ونوع لطف
من عالم السماء لتخليص الاسراء من هذا المهوى وسجن الدنيا بقوله فذكرهم فان الذكرى تنفع المؤمنين فبسطت شبكة الحروف والاصوات مع حب
المعاني لصيد طيور السموات ولكل طير رزق خاص يعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشيها ومعيدها ومبديها وانما الغرض الاصلي اصطياد
نوع خاص من الطيور السماوية برزق مخصوص ما اوتي من اعطي به تفهم منطق الطير كله وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض وغيرهم سواء
عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وكان بعضهم لقصوره لا يطيق ملاحظة هذا الامر الذي به قوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا
عما لا يطيقوا خوض غمرته فالجموا بلجام المنع وقيل لهم اسكتوا افهذا خلقتم لا يسال عما يفعل وهم يسألون ما اللعب وملاحظة حقائق الا
واما من امثالك مشكوة قلبه نارا مقتبسا من نور القران فادرك اسرار الامور والكلمات والايات كما هي فقيل لهم تادبوا بآداب الله ورسوله
واسكتوا فيه لضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سببا لهلاكهم وانزلوا الى سماء الدنيا من منتهى علومكم
ليانس بكم ضعفاء الابصار ويقتبسوا من بقايا انواركم المشرقية من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم وكونوا كما قيل شربنا واهرقنا على الارض
فضله وللارض من كاس الكرام نصيب ولذلك يوجد في القران ما فيه صلاح كل احد وما رزق من الارزاق المعنوية والصورية الاخروية
في الكتاب قسم منه لا فيه متاعا لكم ولانعامكم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكما يوجد فيه من حقائق الحكم وطرائف النعم التي فيها غذاء
للارواح والقلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية والاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات
وغيرها مما ينتفع به المتوسطون في المنازل والعوالم ففيه الاغذية المعنوية والصورية معا والانعام الاخروية والدنيوية جميعا فما من شيء
الا وفيه تبيانه ولو كان من باطنك طريق الى ملكوت القران وباطنه لعرفت كونه تبيانا لكل شيء **تنبيه اشعاري** اعلم ان
خطابات القران كقوله يا ايها الانسان يا ايها الذين امنوا مما يختص باحباء الله المتالهين واوليائه المقربين لا المبعدين المنكوسين

والجاحدين المنكرين اذ ليس لهم نصيب من رزق معنا هذا الكلام والكتاب الا قشور الالفاظ والمباني لانهم عن السمع لمعزولون ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون لان العناية الالهية ما سبقت لهم بالحسنى فلهذا كان اول هذا الامر واخره وانت ايضا
يا حبيبي لو لم يكن مما قضى الله فيك خيرا ولم يكن اهلا لذلك بحسب ما تيسر لك هذا الامر العسير في التقدير لما وقع منك الا التقليد كالعميان
ان كنت من المسلمين ولم يكن من الجاحدين واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عينا صحيحة غير مكفوفة بحجاب التقليد ولا ماؤفة بآفة عصبية
فاذا فتحت عينك ابصرت ما هو بين يديك فلا يحتاج الى قائد يقودك واما المقلد فهو كالاعمى الذي يحتاج الى قائد ولكن ليس كل ما
يدركه قائده بفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه انما التقليد يجري في الامور الناقصة والافعال الدنية فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حد ما
فاذا ضاق الطريق وصار احد من السيف وادق من الشعر يقدر الطاير على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجير وراءه اعمى وكذا اذا ادق المجاز
ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه وربما لم يقدر على ان يستجير
وراءه آخر فلو فرض القائد كالطير في طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت او كالسابح الماهر في سباحة بحر الحقائق والمعارف لم يكن
للاعمى تقليده في القائد في الطيران ولا للزمن المقعد عن اصل السير تقليده في سير البحر فهذه العلوم التي يشتمل عليها كلام الله وكتابه كما
نسبة السير فيها على الحقيقة الى ما يدركه جماهير الناس وتجول افكارهم كنسبة المشي على الماء الى المشي على وجه الارض فالمشي على الارض يمكن
ان يتعلم واما المشي على الماء فضلا عن الطيران في الهواء فلا يكتسب بالتقليد او بالتعلم بل ينال بقوة اليقين ولذلك لما قيل للنبي ان عيسى يقال
انه يمشي على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى على الهواء فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة يجعل الله اعينا يبصرون بها آيات الله ولهم آذان
يسمعون بها كلماته وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايد يبطشون بها من ابد كرمه ورحمته وارجل يمشون بها في دار كرامته
ومنزل جوده ورأفته **فصل** في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها قد ذكر الشيخ المحقق محي الدين الاعرابي في الباب السادس
عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية انه قال ثم حكاية عن نفسه على طريق التمدح انه اسري به حتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام
وهو قوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير فالضمير انه هو يعود على محمد فانه اسري به فرأى الآيات وسمع صريف الاقلام فكان يرى الآيات
ويسمع في ملاحظة السماع وهو الصوت فانه عبر عنه بالصريف والصريف الصوت قيل انه بقي له من الملكوت فوقه ما يصل اليه لتخصصه من
حيث هو ولكن وصل من حيث هو سميع الى استماع اصوات الاقلام وهي تجري بما يحدث الله في العالم من الاحكام وهذه الاقلام رتبتها
دون رتبة القلم الاعلى دون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الاعلى في اللوح المحفوظ لا يتبدل وسمي اللوح بالمحفوظ لان المكتوب
فيه محفوظ من المحو فلا يمحى ابدا وهذه الاقلام التي رتبتها دون رتبة القلم الاعلى تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله تعالى يمحو الله ما يشاء و
يثبت ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل ولهذا يدخل في الشرايع النسخ في الاحكام وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم
ايضا ومن هذه الكتابة قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى من هذه الالواح ووصف نفسه بالتردد وانه يتردد في نفسه في قبض نسمة المؤمن بالموت
وهو قد قضى عليه ومن هذه الحقيقة الالهية التي كنى عنها بالتردد الكوني في الامور ثم قال فهذه الاقلام هذه مرتبتها والملائكة الموكل بالمحو
ملك كريم على الله هو الذي يمحو على حسب ما يأمره به الحق تعالى والاملاء على تلك الملائكة والاقلام من الصفة الالهية التي كنى عنها بالتردد المنزل
على رسوله بالتردد ولولا هذه الحقيقة الالهية ما اختلف امر في العالم ولا حار احد في امر ولا تردد فيه وكانت الامور كلها حتما مقضيا كما
ان هذا التردد الذي يجده الناس في نفوسهم من ثمرة وجوده فيهم اذ كان العالم محفوظا بالحقائق ثم قال هذا اسا ما لك بمكانة هذه الاقلام
التي سمع صوت كتابتها رسول الله من العلم الالهي ومن مبدئها واي حقيقة الهية مستندها وما اثرها في العالم العلوي من الاملاك
والافلاك وما اثرها في العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوي على اسرار غريبة وعن احكام هذه الاقلام يكون جميع التأثيرات في العالم
ابدا ولا بد لها ان تكتب في ثبت انتثار الكواكب وانحلال الاجرام الفلكية وخراب هذه الدار الدنيا وانتقال العمارة في حق السعداء الى
المحل الذي ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم الى اسفل السافلين وهي دار الاشقياء واما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ كل شيء يجري
من هذه الاقلام من محو واثبات ففي اللوح المحفوظ اثبات المحو في هذه الالواح واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند نوع الحكم وانتهائه
آخر فهو مقدس عن المحو فانه يمده القلم الالهي باختلاف الامور وعواقبها مفصلة مسطورة كل ذلك على الوجه الثابت وذلك بتقدير العزيز
العليم والقلوب الاولياء من طريق الكشف الالهي الحقيقي في التمثل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله في عرض الحائط انتهى
كلامه وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة ولم انعرض لشرح معانيه وحل رموزه وتطبيق مقاصده

على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا
وتفصيلا **فصل** في ذكر القاب القرآن ونعوته لما علمت الفرق بين كلام الله وكتابه بوجه كالفرق بين الامر والفعل فالفعل زماني
وامر الله بري عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقانا وان احدهما بسيط والاخر مركب فقد حصل فيهما اربعة
القاب الكلام والكتاب والقرآن والفرقان فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته النور لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويتراءى به
حقائق الاشياء ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ويظهر به للسالكين الى دار الآخرة طريق الجنة وطريق النار قال تعالى قد جاءكم
من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم فقوله
نور اشارة الى مرتبة العقل القرآني البسيط المسمى بالقلم الالهي وقوله كتاب اشارة الى هاتين المرتبتين قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
فالحكمة للقرآن والفصل للكتاب وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها ومن
اسمائه الحكمة وهي افضل علم باحكم معلوم فلا حكيم بالحقيقة الا الله ولهذا قيل انها موهبة ربانية لا تحصل بسعي واكتساب لا يوصف بها الا
المتجردون عن جلباب البشرية والمنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن ثياب الخلقية كما قال ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة ومن اسمائه الخير فالدهر يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن اسمائه
الروح قوله تعالى يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق ومنها الحق لانه ثابت لا يتغير ابدا من حيث الامر اذ ثبت ولانه صادق
مطابق للواقع لا يعتريه شك ولا ريب قوله ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك الحق وقوله تعالى نزله روح القدس من ربك بالحق
ليثبت الذين آمنوا وقوله افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب وقوله بل هو الحق من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من
نذير ومنها الهدى لانه يهدي الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كما قوله تعالى ذلك هدى الله يهدي به من يشاء وقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب
ومنها الذكر لانه ما يتذكر به امور الآخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون ومنها النبأ العظيم لانه يخبر عن
عالم الغيب المغيبات وعن اسرار النفوس وضماير القلوب قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون ومنها الشفاء لانه يقع به الشفاء عن الامراض
النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب
المال والرياسة وساير الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها قوله تعالى قل هو للذين آمنوا
هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ومنها الرحمة قوله تعالى وما انزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون وقوله وانه لهدى ورحمة للمؤمنين ومنها العلي الحكيم اما كونه عليا فلان اصل حقيقته من
العالم العلوي العقلي واما كونه حكيما اي ذا حكمة فلان القرآن كان له مقام عقلي تام بذاته فيه حقائق الاشياء على وجه بسيط اجمالي وان العقل
بالفعل كما علمت عاقل وعقل باعتبارين وكذلك القرآن في كونه حكيما وحكمة فهو حكمة من حيث كونه بذاته علما بحقائق الموجودات وحكيم
من حيث انه علم قائم بذاته في المقام العقلي فذاته من غير صفة زائدة عالم بالاشياء كما هي فيكون حكيما لان صدق المشتق لا يستدعي عروض مبدء
الاشتقاق قوله تعالى يس والقرآن الحكيم وقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ومنها ذو الذكر والفرق بين كونه ذكرا وذا الذكر اعتباري
كما في كونه حكمة وحكيما قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر ومنها التنزيل لكونه نزله الله من المرتبة العقلية الاجمالية الى المرتبة التفصيلية قوله
تنزيل من الرحمن الرحيم ومنها المنزل قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق والفرق بين كونه تنزيلا وكونه منزلا على قياس
ما سبق ومنها البشير والنذير قوله تعالى كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون ومنها البشرى
والفرق بين البشرى والبشير كما مر قوله تعالى هدى وبشرى للمؤمنين وكذا الحال في كونه هدى وهاديا كما في قوله تعالى ويهدي الى صراط العزيز الحميد
ومنها المجيد قوله تعالى ق والقرآن المجيد ومنها العزيز قوله تعالى وانه لكتاب عزيز ومنها العظيم قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن
العظيم ومنها الموعظة الحسنة قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ومنها النعمة لانه ما يتنعم ويتلذذ به اهل الله فوق ما يتنعم
ويتلذذ اهل الدنيا بلذاتهم الحسية ولا نسبة بين نعمة الدنيا ونعمة الآخرة بل هذه اللذات الحسية آلام بالاضافة الى لذة المعرفة والحكمة
كما سنبين في موضعه قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اي يصدقون بحقيقتها اجمالا والا فلو عرفوها حق معرفتها
لفازوا بالنعيم الابدي ولم يكونوا من اهل الجحود ولذلك وصفهم بالكفر ومنها الرزق قوله تعالى ورزق ربك خير وابقى ومنها المبين لانه يبين
بحقائق الموجودات ويظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد قوله تعالى تلك آيات

الكتاب و ميزان المبين ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال وموازين العلوم والافكار وبه يعلم صحيحها من سقيمها
ورابحها من خاسرها وحقها من باطلها قوله تعالى لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقوله
والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ولاشك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شان المسمى و
الموصوف والله اعلم بحقائق كلامه وكتابه **الموقف الثامن** في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر في
المقدرات الكائنة بحسب القضاء الالهي والقدر الرباني وفيه فصول **فصل** في ان العناية الالهية لا شبهة في ان واجب الوجود تام
الحقيقة وفوق التمام وكذا ضرب من الملائكة المقربين والعقول الفعالة سيما تامة الذوات منفصلة الحيثيات بحيثية الواحد الحق فلا يفعلون
ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية لا يجوز ان يكون قصدها الافعال منها الاغراض وغايات تعود
اليها من فعلها ولم تكن حاصلة قبل الفعل والا لم تكن تامة الكمال والذات بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها وهذا ممتنع جدا
ثبت انها لا همة لها في فعلها بشيء ولا يدعوها داع ولا يعرض على ذواتها البواعث ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم
الاعلى واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم من احكام
النظام وافراد الاكوان سيما النبات والحيوان بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح
والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الراجعة للذوات والمتعلقات ما يقضي به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات
الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجا منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات كالنخل والعنب وفي بعض
الحيوانات العجم الحقيرة كالنحل والعنكبوت مما ليس يحمل ذلك على سبيل الاتفاق من غير تدبير سابق وحكم مطابق ومصلحة مرعية وحكمة مرضية
فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون الاول تعالى عالما لذاته بما عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب
اقصى ما يمكن وراضيا به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته بمعنى ان ذاته
عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية فلذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود
الحق الذي لا غاية ولا حد للكمال وراءه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام والاتم بحسب الامكان فيفيض عنه ما يعقله
نظاما وخيرا على الوجه المذكور الذي عقله فيضانا ادى الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تادية فهذا هو معنى العناية الخالية
عن الشين والنقص ومن اعتقد غير هذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة
الى الشيخ الاشعري والقائلين بالغرض المستكمل العائد الى الخلق فقد ضلوا واضلوا الابعد حيث جعلوا تنزيه الله تعالى وتمجيده وما قدروا الله
حق قدره **فصل** في مباحث الخير والشر ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه ويكون كل ذات مولية وجهه
القصد اليه سطره في ضروريات وجودها واوايل فطرتها وفي كمالات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وتوالي فضائلها ولواحقها فالخير
المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به او بما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جل ذكره لانه وجود مطلق لا نقص فيه
ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه ويخضع له كل معلول لتقرر
معلوليته وفقره وكل ما سواه لا يخلو من شوب نقص وفقر فلم يكن شيء من المعلولات خيرا محضا من كل جهة بل فيه شوب شرية بقدر نقصانها
درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا يتناهى خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية والشر بمعنى آخر هو المصطلح عليه هو فقدان ذات الشيء او فقد كمال
من الكمالات التي تخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات
للاشياء ضربا من الحصول في ظرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات او عدم كمال لذات والدليل
عليه انه لو كان امرا وجوديا لكان اما شرا لنفسه او شرا لغيره لا جائز ان يكون شرا لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم
شيء من كمالاته ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم
كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها والعناية الالهية كما اشير اليها لا يقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى
كماله فيكون الاشياء بطبايعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصاناتها ولا جائز ايضا ان يكون الشر على تقدير
كونه وجوديا شرا لغيره لان كونه شرا لغيره اما ان يكون لانه يعدم ذلك الغير او يعدم بعض كمالاته او لانه لا يعدم شيئا فان كان كونه شرا
لكونه معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم كماله لا نفس ذلك الامر الوجودي المعدم وان لم يكن معدما للشيء اصلا

فليس

فليس شرا لما فرض انه شر له فان العلم الضروري حاصل بان كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله فانه لا يكون شرا لذلك لعدم استضراره به واذا
لم يكن الشر الذي فرضناه امرا وجوديا شرا لنفسه ولا شرا لغيره فلا يجوز عده من الشرور وصورة هذا القياس على نظم الطبيعي هكذا لو كان الشر امرا
وجوديا لكان الشر غير شر والتالي باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالي مما مر تقريره فعلم ان الشر امر عدمي لا ذات له اما عدم ذات او
عدم كمال لذات ذات اذا تاملت واستقريت معاني الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلها يطلق عليه اسم الشر لا يخرج من مرتبتين فانه اما عدم
محض او مؤد الى عدم فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط والفقر والضعف والتشويه في الخلقة ونقصان العضو والقحط وامثالها مما هي اعدام
محضة ويقال شر لما هو مثل الالم والحزن والجهل المركب وغير ذلك من الامور التي فيها ادراك لشيء ما وسبب ما لا فقد لسبب ما وسبب ما
فقط فان السبب المضاد المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان القسم الاول ما كان منه مواصلا للمتضرر به المالوف من جهة وجود
فيدركه مدركه عدم الصحة والسلامة كمن يتاذى بفقدان اتصال العضو بوجود حرارة مفرقة له قطاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال
وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار ايضا فيكون هناك ادراكان ادراك
امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه
بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه وليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يتصور له وجود
ليس يكون بحسبه شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز
ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر او المؤلم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل
يتصور له نحو آخر من الوجود لا يكون بحسبه شرا بل خيرا والقسم الثاني ما كان غير مواصل للمتضرر به كالسحاب المظل المانع لشروق الشمس على
المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار والمطر المانع عن تبيض الثياب فان كان المفتقر الى الاستكمال ذا ادراك ادرك
فقد كماله وعدم انتفاعه ولكن لم يدركه من حيث انه يدرك لذلك ان السحاب قد حجب والمطر قد منع او البرد قد افسد ثماره بل من حيث
انه مدرك بقوة اخرى كالبصر او غيره فان المفتقر الى التسخين بشعاع الشمس مثلا المزاج بدنه يدرك بقوته اللمسية وهي بالحقيقة عادمة للكمال
اللمسي وفاقدة للسلامة والاعتدال المزاجيين وهي ايضا مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان واما المدرك للمزيل للكمال
كالسحاب فهيهنا هو البصر لا قوة اللمس فليس هو من حيث انه مبصر متاذيا عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصا بل من حيث كونه ذا لمس
وذا قوة لمسية والقوة اللمسية لا يدرك السحاب المعدم لكماله بل الذي تدركه هذه القوة هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة فالشر
بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم واصل الى الشيء ولا كل عدم واصل اليه فان عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس شرا لهما بل عدم
واصل اليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته واما الموجودات فهي كلها خيرات اما مطلقا اي بالذات وبا
لقياس جميعا او بالذات ولكن قد يعرضها بالقياس الى بعض الاشياء ان يؤدي الى عدمه او عدم حال من احواله فيقال لها الشر بالعرض وهو
المعدم المزيل او الحابس المانع للخير عن مستحقه او المضاد المنافي لكمال يقابله وخير يضاده ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس
عن الوصول الى كمالاتها العقلية كالبخل والجبن والاسراف والكبر والعجب وكذا الافعال الذميمة كالظلم والقتل عدوانا وكالزنا والسرقة
والغيبة والنميمة والفحش وما اشبهها فان كل واحد من هذه الاشياء في ذاته ليس بشر وانما هي من الخيرات الوجودية وهي كمالات لاشياء
طبيعية بل لقوى حيوانية او طبيعية موجودة في الانسان وانما شريتها بالقياس الى قوة شريفة عالية شانها في الكمال ان تكون قاهرة
على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة اياها فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان
من الكيفيات الفعلية وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية وانما الشر في فقد الصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات
والحيوان وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية وانما شرية
هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسالك الطاعة للمبدء
الاتم الذي يوطنها للسعادة الباقية وكذا شرية هذه الافعال الذميمة كالزنا والظلم بالنسبة الى السياسة البدنية او المدنية والظلم انما
هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذي عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا لكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به ازيد
مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم وغيرها فهي من حيث كونها ادراكات لامور وجودية من حيث وجودها
او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كمالية وانما هي شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام والفقدانات او المولمات

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في انفسها شروراً بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات كما
بيانه بالوجه القياسي والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء والتمثيل بل لدفع النقوض بايرادها
وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل ما يعد وجوده شراً يرجع الى الامر العدمي والا
فالبرهان هو الذي مر بيانه في اول هذا الفصل عند ما يحكم البداهة في هذا المطلب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير **شك وتحقيق**
اعلم ان هيهنا اشكالاً معضلاً لم ينحل عقدته الى هذا الوقت وهي منحلة بعون الله العزيز تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون
وجودياً معدوداً من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدمياً فيكون شراً بالعرض كما ذكرناه لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما
ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلاً او زوال الصحة والاخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته
وان كان متعلقه ايضاً شراً اخر فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر يتحصل لا ينكره عاقل
حتى لو كان التفرق حاصلاً بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت ان نحواً
من الوجود شر بالذات فيبطل هذه القاعدة الكلية ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد
ولم يتيسر له دفعه ولذا قال والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم
وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات ويجري الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف
بالعرض فهو وارد فهم انتهى كلامه واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني والايراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي العدمي كتفرق الاتصال
ونحوه بالعلم الحضوري وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة اخرى حاصلة منه ففي الالم امران احدهما مثل التفرق والقطع
وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المدرك ليس الالم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو وان كان نوعاً من الادراك
لكنه من افراد العدم فيكون شراً بالذات وهو وان كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات كالعمى والسكون والفقر والنقص
والامكان والقوة ونظائرها وقد علمت ان وجود كل شيء من هيهنا فوجود العدم عين ذلك العدم كما ان وجود الانسان عين الانسان
ووجود الفلك عين الفلك وعلمت ايضاً ان العلم بكل شيء عين المعلوم منه بالذات فهيهنا الوجود عين التفرق او الانقطاع او الفساد الذي
هو عدمي والادراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الامر العدمي فقد ثبت ان الالم الذي هو الشر بالذات من افراد العدم وثبت
ان العدم الذي يقال انه شر هو العدم الحاصل لشيء لا العدم مطلقاً كما اشير اليه سابقاً فاذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء ان كل ما هو شر
بالذات فهو من افراد العدم البتة والذي يزيد ايضاحاً لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من جملة الاعدام ان النفس قد اشرنا الى ان قوتها
سارية في البدن وانها هي التي تشعر وتحس بانواع المحسوسات فهي بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام وهي عين الصورة الطبيعية الاتصالية
المزاجية فكل ما يرد على البدن من الاحوال وجودياً كان او عدمياً فالنفس تنفعل منه وتتألم بالحقيقة وتتأثر منه لاجل قواها السارية في البدن
فتفرق الاتصال الوارد على الجسم لا شك انه شر للجسم لانه زوال اتصاله وعدم كماله فلو كان الجسم موجوداً حياً عند انفصاله شاعراً بتفرق اتصاله
كان له غاية الشرية التي لا يتصور فوقها شرية شيء لانه يثبت عدمه له عند وجوده فاذا كان كذلك والنفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن
فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكانما ورد على ذات النفس ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوء المزاج البدني بقدر
تعلقها واتحادها لكن النفس لما كانت لها مقامات اخرى وشئون اخرى غير هذه النشأة التي وقع لها الاذى بسببها لم يكن اذاها من جراحة عظيمة
او سوء مزاج شديد او فساد او موت مثل اذى الحي الذي جوهره بعينها جوهر البدن فتأمل فانه مما يبين لك ان الشر غير لاحق الا لما في طباعه
ما بالقوة وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب وجودها وجود الناقص منشأ لقبول الفساد والانفصال والتكثر وحصول الاضداد وتمانعها و
الاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور فكلما هو اكثر براءة عن المادة فهو اقل شراً ووبالاً واعلم ان الشرور يلحق المواد على وجهين لا
اما ان يلحقها لامر يعرض لها في اول الكون واما لامر يطرأ عليها بعد التكون فالقسم الاول كما يتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها
عن تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذي هي شيئية يقابله ويوازيه كالمادة التي يتكون منها صورة انسان او فرس او نبات اذا عرض لها من
الهيئات ما جعلها اسوء مزاجاً واقل اعتدالاً واعصى جوهراً من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل فلم يقبل التقويم الاحسن والشكل الاتم
والتخطيط الاليق فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية لا لان الفاعل المعطي قد
قصر وما اجاد فيما افاد بل لان المنفعل لم يقبل واما القسم الاخر فهو احد امرين اما مانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله واما مضاد ومحيل

للكمال ممحق مثال الاول وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال الجبال شاهقة يمنع تأثير الشمس في الثمار ليبلغ الى النضج وينال الكمال ومثال الثاني
حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية **فصل** في اقسام الاحتمالات
التي للوجود من جهة الخير والشر قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال الى خمسة اقسام ما هو
خير كله لا شر فيه اصلاً وما فيه خير كثير مع شر قليل وما فيه شر كثير مع خير قليل وما يتساوى فيه الخير والشر وما هو شر مطلق لا خير فيه اصلاً
والاقسام الثلثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلاً انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لا شر فيه
اصلاً هي امور وقعت تامة الوجود لا يفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية وليس لها
ما لا ينبغي لها لا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص
ويتلوها من جزئيات النفوس السماوية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها مستكفية بذاتها ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل
غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهي ايضاً
من هذا القسم فيجب وجود هذا القسم من المبدء الاعلى لاجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لا محالة وقد علمت مما سبق من البراهين وجود العالم
العقلي من قاعدة الامكان الاشرف والاخس وجود الاشرف قبل وجود الاخس والقسم الثاني وهو الذي فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب
وجود هذا القسم ايضاً منه لان تركه لاجل شره القليل ترك الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات
ومبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التي لا يمكن وجودها على كمالها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات و
المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كمالاتها او تحقق الكمال لا عن غيرها كالنار التي كمالها في قوة الحرارة والاحراق وبها تحصل المصالح
العظيمة والمنافع الكثيرة لكن قد يعرض لها احراق بيت ولي وشاب تقي وكذا الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة والسيلان وقد يعرض
له تغريق بلاد وهلاك عباد وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه
الاحالة والاستحالة والكون والفساد لكن اذا تأملنا حال التحفظ المستمر لشيء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل
واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الى ذلك النفع الكثير واذا كان الامر كذلك في الشخص الواحد المستضر
فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير الى انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها وكذلك الادوية والاغذية النباتية
التي قد يتضرر بها في الندرة وكذلك وجود حيوانات في نفسها خيرات الا انه يعرض لها بسبب مصادمات اتفاقية تأدى ضررها الى غيرها من
الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارة والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية
والخيرات الظنية والحقيقية قد يعرض له بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة واخلاق ذميمة واعمال سيئة وامراض
خبيثات تضره في المعاد ولكن هذه الشرور انما تكون في اشخاص قليلة اقل من اشخاص السالمين عن هذه الشرور والآفات وفي اوقات اقل من
اوقات العافية والسلامة عنها **فصل** في ان جميع انواع الشرور من القسم المذكور لا يوجد الا في عالم الكون والفساد بسبب وقوع التضاد
وذلك لانك قد علمت ان الشر الذي كلامنا فيه ويقع الاصطلاح عليه هو عدم ذات او عدم كمال لها واما كون نوع ادون منزلة من نوع
اخر او اخس رتبة منه في حد نفسه فليس ذلك شراً في حقه فكون العقل ادون من الواجب وكون النفوس اخس منها والافلاك ادون من الكواكب و
الطبيعة ادون من النفس لا يعد من الشرور وعلى هذا لا يوجد الشر في عالم الافلاك وما فيها وما فوقها اصلاً بل انما يوجد تحت السماء في
عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها ومنشأ ذلك الوقوع
هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد فانه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فامتنع
وجود نفوس غير متناهية واشخاص كائنة والنفوس لا تحصل الا عند حصول الابدان واستعداد موادها لتعلق النفس بها وذلك لا يحصل
الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد في هذا العالم حاصل بسبب دوام الفيض فيكون خيراً بالنسبة الى النظام الكلي وشراً بالنسبة الى
الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذي هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل لان كون الكيفيات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها
متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادي ان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ولوازم الذوات
كلوازم الماهيات غير مجعولة فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لا اتصافها بها ونقصاناتها الذاتية كما مر ذكره وقبولها للتضاد
من النقائص اللازمة لذاتها لا بجعل جاعل وكما لا يمكن ان يجعل الفاعل الاشكال الكرية متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات المتسا

وما يحل هي اليه كالمثلث المتساوي الاضلاع كذلك لا يمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة **فصل في كيفية دخول الشر**
في القضاء الالهي قد علمت انه ليس للهيئات الممكنة في امكانها وافتقارها في وجودها الى موجد علة ولا لكون وجودها ناقصا عن التمام الواجب
ولا لكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب ولا لكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها معرضا بنار الجحيم محجوبا عن الجنة والنعيم سبب
فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء
مضرة ومفسدة كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة وقد عرفت فيما تقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية الضرورية
التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات
الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة فان نقصان الجسم عن رتبة الواجب اكثر من نقصان النفس ونقصان النفس عن رتبة العقل الاول اكثر
من نقصان العقل فلو كان النقصان في جميع الممكنات متشابها ... الانواع فيها نوعا واحدا ومهياتها مهية واحدة وكما ان مهيات
الانواع مختلفا بعضها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص في تحت نوع واحد متفاوتة وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع
والا لم يكن احدهما بكونه مبدعا والاخر مبدعا اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لا يكون ممكن ما خاليا عن نقص وقصور ومن الضرورة
ان يكون النقص في عالم النفوس اكثر منه في عالم العقول وفي عالم الطبايع اكثر واوفر منه في عالم النفوس وفي عالم العناصر اكثر واشد منه في عالم
الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا خيرية فيها الا القوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها وان بلغت الى نهاية الخسة
والشرية في ذاتها لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها وان الوجود بسببها يعود ويرجع الى الكمال بعد النقص والى الشرف من الخسة والى
الصعود من الهبوط وهذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولا يقبل اعدامها ومقابلاتها فاذن
نقول ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجملة فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها
وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور كوجود النار
والماء والسيف وانياب السبع ومخلبه وغيرها من الذوات كوجود الغضب والشهوة والجرية والشيطنة وغيرها من الصفات وكوجود الضرب
والطعن والقتل وغير ذلك من الافعال فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وكان ممتنعا ان لا تكون قابلة
للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقته مادة قابلة لفعله واستحال ان يكون للقوى الفعالة الذاتية
افعال متضادة او يكون قد حصل وجودها وهي لا تفعل فعلها فمن المحال ان تفعل النار المقصودة منها ولا تحرق بدن انسان لاقته وان
يفعل السيف الاغراض التي لاجلها ولا يقطع عنق انسان اذا ضرب به عليه فلم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذه الاشياء نفعا
لا آفات يعرض منها في بعض المواد لكن الامر الاكثري والامر الدائم هو الخير المقصود منها في الطبيعة اما الاكثري فان المنتفعين بالنار مثلا اكثر من
المستضرين والمستضرون ايضا او فاتهم التي هم فيها في كيف السلامة من الاحراق اكثر من زمان استضرارهم واما الدائم فلان انواعا كثيرة
لا تحفظ الا بوجود مثل النار فلم يحسن في الارادة الازلية والعناية الاولى ان يترك المنافع الاكثرية والخيرات الدائمة لعوارض شرية
اقلية فالحكمة الالهية اقتضت ان لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية والمنافع الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة ولا
اكثرية فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودي لا يوجد في عالم القضاء الالهي الذي عبارة عن وجود
جميع الاشياء بصورتها العقلية لخلوصها عن المادة وتغايرها فالنار العقلية لا شر فيها وكذا الماء العقلي والانسان العقلي والفرس
العقلي والاسد العقلي وكذا ساير الصور العقلية لساير الاشياء لا شرية لها بل كلها خير محض وانما يوجد الشرور في عالم القدر الذي تفصيل
الصور التي في عالم القضاء وتجسيمها او تقديرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسماني لا يخرج من تضاد وتمانع يوجبان المفرقية والتكثر
وبعدها من تلك الجمعية والوحدة ومنبع التفرقة هي المادة كما ان منبع وجود المادة هو الامكان فان تصادم المواد الجسمانية من المعقول الفعال
انما هو من جهة امكاناتها ونقصاناتها لا من جهة وجوب وجوداتها وكمالاتها فالهيولى منبع الشر والنقص ولا بد من وجودها كما علمت
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط تتادى اليه بعينه قدره الذي هو
تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت بهذه العبارة اقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متهيئة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع

عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجملة على سبيل الابداع والقدر

تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من
القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فجميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر
العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين انتهى كلامه وقال الشيخ
الاشراقي في التلويحات لو نظرت الى ما اثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لما كان غير جائز ان يقف على حد يبقى
وراءها الامكان الغير المتناهي فيحدث هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان لا بد من
التجدد والفيض من تجدد امر ما فوجدت اشخاصا فلكية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك
فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الآزال والآباد ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده اذ المبدء الواهب لا تغير فيه ولو
كان للنمل استعداد قبول نفس اشرف كما للانسان يحصل فيها من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يتعلق بالهيولى النفس الناطقة وكان غير
جائز خروج جميع الممكن فيها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فيجب الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد
قرن راجعة الى ربها اذا كملت انتهى كلامه فقد تبين واتضح ان اللانهاية في الاشخاص والنفوس التي اقتضتها العناية الازلية من ضرورتها وقوع
الاستحالة والتضاد في عالم الكون والفساد ولولا التضاد لما صح الكون والفساد ولولا الكون والفساد ما امكن وجود اشخاص غير متناهية ولا
التي هي اشرف منها وهي النفوس الغير المتناهية الحيوانية ولا التي هي اشرف من القبيلين وهي النفوس الغير المتناهية النطقية وكون الصور
والكيفيات مضادا بعضها البعض قد علمت انها ليست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها في المادي ومن ضرورة التفاعل بينها حتى يقع
الاعتدال ويحصل به كمال النشأة فصح انه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدء الجواد ولتوقف الجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحيوة
التي بها يحصل نيل المقصود وبقي اكثر ما يمكن في مكمن الامكان وكتم العدم البحت ولم يكن للسالك السفر الى الله تعالى والرجوع اليه وقال
سبحانه كما بدانا اول خلق نعيده ومن تامل في امر الموت الذي يعده الجمهور من اقوى انحاء الشرور لعلم ان فيه من اكثر الاشياء خيرية اما بالنسبة الى
الميت والى غيره اما الواصل الى غيره فانه لو ارتفع الموت لاشتد الامر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفس فضلا عن الحركة والاكل والشرب
فالمقروض انه يحتاج عند ذلك اشد احتياج الى الموت واما الخير الواصل اليه فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعرض للآفات والمحن ومآله الى الرحمة كما
سنبينه ان شاء الله **فصل في دفع اوهام** وقعت للناس في مسئلة الخير والشر منها ان القسم الثاني الذي الخير فيه غالب على الشر لم لم يوجد عن
الباري على وجه لا يعتريه شر اصلا حتى يكون الموجودات كلها خيرات محضة واجيب بانه لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه اذ كان هذا غير ممكن في
هذا القسم من الوجود وهو ممكن في الوجود المطلق لامكانه في النمط الاول من الوجود فانه قد فاض عن المبدء الاول الفياض على الاشياء الصور
العقلية المجردة بالكلية والصور النفسية المتعلقة نحوا ما من التعلق والطبائع السماوية المقدسة الذوات المرتفعة عن المعاسكة والتضاد في
هذا النمط الثاني الذي لا يمكن وجوده الا بمخالطة القوى والاعدام والاضداد فان قلت لم لا يوجد النار التي هي احد انواع هذا القسم على وجه
لا يلزمها شر فكانت قلت لو لم يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان
يكون النار نارا وتمس ثوب ناسك ولا مانع من الحريق ولا تحرقه ومنها انكم زعمتم ان الخير في العالم كثير والشر قليل ونحن اذا نظرنا في انواع الكائنات
وجدنا الانسان اشرف الجميع واذا نظرنا الى اكثر افراده وجدنا الغالب عليهم الشرور لوجود افعال قبيحة واعمال سيئة واخلاق وملكات ردية
واعتقادات باطلة وبالجملة الغالب عليهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملية والجهل المركب بحسب القوة النظرية وهذان الامران
مضران في المعاد مولمان للنفس موجبان للشقاوة في العقبى مانعان عن السعادة الاخروية فيكون الشر غالبا على هذا النوع الذي هو الثمرة
القصوى والغاية العظمى لوجود هذه الاكوان وبناء عالم العناصر والاركان واما الاستمتاع بالشهوة واللهو واللعب الذي هو السعادة
الدنيوية التي هي في التحقيق شقاوة فهو مع ذلك حقير جدا بالنسبة الى ما يحرمونه من السعادة الحقيقية ويكتسبونه من نار الجحيم والعذاب الاليم
واجيب عن هذا بان احوال الناس في العقبى كاحوالهم في الدنيا واحوالهم في النشاة الاولى على ثلاثة اقسام الاول هم البالغون في الحسن والصحة
والثاني المتوسطون فيهما وهم الاكثر على تفاوتهم في درجات التوسط والقسم الثالث البالغون في النقصان الموصوفون بالقبح والسقم والعاهة
وهؤلاء اقل من المتوسطين واذا انضم الى المجموع القسمين الاولين كانوا في غاية ما يكون من القلة والحقارة بالنسبة اليهم فكذلك احوال
النفوس في الاخرة على ثلاثة اقسام الاولى الكاملون في القوتين البالغون في تحصيل الكمالات الحكمة النظرية واقتناء الملكات الكريمة العملية

الثاني المتوسطون في تحصيل ذلك وهم الاكثر والاغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب الى الطرف الاشرف والبعد عنه الى الارذل والثالث
هم البالغون في الجهالات البسيطة والمركبة المعنون في رداءة الاخلاق فهؤلاء اقل عددا من القسم الثاني بكثير واذا انسبتهم الى مجموع القسمين
الاولين كانوا في غاية القلة والحقارة فلاهل الرحمة والسلامة عليه وافرة في كلتا النشأتين قال الشيخ الرئيس في الاشارات لا يبعد عندك
ان السعادة لاتنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعا ما نوعا اشرف ولا يبعد عندك ان تقارب الخطايا مالكة العصمة النجاة
بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقفا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله انتهى كلامه اقول هذا الكلام والذي يليه
وان كان منافيا لظواهر بعض النصوص والروايات الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطي الجزم بان اكثر الناس في الآخرة
وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة لا لاهل المعرفة والكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذي قبل انشاء الله على ان البرهان
اللمي قائم على ان خلق كل نوع طبيعي من فاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع او اكثرها الى كمالها
الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الا على سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذي كلامنا فيه هو الكمال الاول والثانيا
لا اللذين بعدهما من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان بما هي اناس ليس مقتضى كمالهم الاول ولا الثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته
وآياته واليوم الآخر فان هذا ليس في جبلة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان
كما اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سره وباطنه انواع كثيرون لكل نوع منهم كمال
مخصوص وسعادة لاجله وشقاوة لمقابلها كما سيجيء شرحه في مبحث المعاد قال الشيخ في الشفاء اعلم ان الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا
بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل
ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثناه
هذا وليس هو شر بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة
ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال الاصطلاح في ان يعم وسيتقر فيه وانما يكون شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص
لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشي
في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي يتلو الكمال الاول فاذا لم يكن ما كان عدما في امر مقتضى لكان في الطباع اسمى عبارته
ومنها انه اذا كان ما يصدر عن الانسان من المعاصي او يتصف به من الرذايل واقعا بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب في وقوع
المعاصي والاثام منه بالضرورة شاء الانسان او ابى واذا كان وقوعها واجبا اضطراريا فلا يليق بالواجب جل ذكره الذي منبع الجود و
الاحسان ان يعاقب بذلك اهل العصيان ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار فان ذلك
ينسب اليه خلاف مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور والعدوان وذلك محال على الواجب تعالى كيف ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والجواب على مقتضى قواعد الحكماء ان الله غني عن العالمين وبرئ عن طاعة المحسنين ومعصية
المسيئين وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انما هو على مقتضى جوهرها وتلطخ جوهرها بالكدورات المولمة والظلمات الموذية المؤلمة
لا ان عقابها بالمنتقم خارج يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها لافعالها كما يتوهم النفوس العامية عما يرد من العقاب الحاصل في هذا العالم بالاسباب
الخارجية وليست الامور الاخروية كذلك فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال وافعال قبيحة ونتايج هيئات ردية وملكات
سيئة فهي حمالة الحطب بنيرانها ومعها وقود جحيمها فاذا فارقت النفس البدن متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة وزال
الحجاب البدني وفيها مادة التعلقات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنة والنيرانات الكامنة اليوم فشاهدتها بعين اليقين وقد لحقت
بها سرادقها واحدقت بها عقاربها وحياتها وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها وردت اليها
مساوي افعالها ونتايج اعمالها كما قال الصادق انما هي اعمالكم ترد اليكم وقال رب شهوة ساعة اورثت حزنا طويلا ويكون حال
الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الحيات الردية كحال الانسان المنهوم المفرط في الحمية اذا ردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته
وضعف معدته اوجاعا وامراضا مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق الفقد اليه من الشهوة المودية الى هذا التألم لا الى الطبيب
الذي امره بالاحتماء منه ومنهاه وهو من كيفية الاعتراضات على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح في الافعال كما ذهبت اليه

المعتزلة ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض بل قالوا بالايجاب فاذن خوضهم في هذه المسئلة من قبيل الفضول فان لسواء ان غيرهم ادمع
القول بالايجاب في الافعال او مع القول بنفي التحسين والتقبيح فيها والجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغاية والغرض عن شي من افعاله مطلقا
بل انما نفوا في فعله المطلق وفي فعله الاول غرضا زائدا على ذاته تعالى واما ثواني الافعال والافعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها
غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات
وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها واما ثانيا فلما علمت غير مرة ان فعله تعالى بعين الارادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته والايجاب
الحاصل منهما غير الجبر الذي يكون في المبادي الطبيعية العديمة الشعور والمبادي التسخيرية واما ثالثا فيجب ان الامر كما زعمه فللحكيم ان يبحث
عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات وان يبحث عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيعلم
على ان الصادر عنه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد
بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة فلم يكن الصادر منه تعالى شرا اصلا كيف وبما ذكروه يدفع عظيمة شبهة من المجوس القائلين بشرك
عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما يزدان فاعل الخير واهرمن فاعل الشر وكفى شرفا وفضلا لهم في بحث يدفع به ما هي بتلك الشبهة
كشبهة ابليس اللعين حين اعترض على الملائكة الذين هم من افاضل عالم السموات كما ان الحكماء من افاضل طبقات الجنات بان الله لم خلقني
وقد علم الى اضل عباده عن الطريق ويغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسؤاله تعالى في حجة الالزام للمجادل الذي لا يستعد
لادراك النهج البرهاني وقيل لا يسئل عما يفعل وهو احد الطرق الثلثة المذكورة في كتاب الله احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين
والثاني الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم
الدين ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف الاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه
عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ما هو مذهبهم في الترتيب
فليجز عندهم ان يصدر عن الخير ما هو شر بالذات والجواب ان هذا غلط نشأ من الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري واما من توهم
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخرة بالذات من الشي ذي الغاية ان يكون كل متأخر بالذات
عن الشي غاية له حتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة والغاية يعني الذي لاجله
الفعل ليست الغاية التي هي نهاية الفعل فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الذاتية الى الهيولى المشتركة او نحوها ولا يصح ان يقال
لاجل انتهائها ولا يصح بوجه آخر فان الجود الالهي لا غاية له ومن قالت الحكماء انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهيا الى الهيولى
شبه ما وقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض فليس المراد ان الهيولى هي ما يجري مجراها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه
لم يرجع الوجود منعطفا من هذا المنزل الادنى والاخس السفلي الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول كما قال تعالى ثم يرجع اليه وقوله
كما بدأنا اول خلق نعيده وعد علينا انا كنا فاعلين واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر يظن ان الامور العظيمة الالهية
من الافلاك وما فيها انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصدية بها اشياء واغراض على نحو اراداتنا واغراضنا
في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تامل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن
هنالك احكام مضبوطة وعلوم حقة الهية وضوابط ضرورية ازلية ابدية ما كان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة
وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم وما كان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة على ما وقع من تمكينهم ودوام دولتهم الفاسدة
ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسببهم ونهبهم وطغيانهم وعدوانهم لان الارادة اذا كانت متجددة جزافية فما المانع من وقوع
الامر على نحو ما يلائم شهوة كل احد فان كل ما يحصل به ما نعا عن وقوع الفعل على ما يوافق مطلوبه وما ربه سيما اذا عند انفسهم من
احباء الله والصالحين من عباده فيقال لهم ما جمع من له هذه الارادة الجزافية بين دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم يجعل بين السلامة
عن الآفة وحصول المثوبة بل يقال لهم لم لم يدفع الكفر والجور من العالم حتى يملأ الارض ازلا وابدا قسطا وعدلا بل يجعل الارض غير الارض كي
نفيه نورانية صافية من ادناس الكفرة والفجرة فان قالوا التقدير الازلي منع عن ذلك فيقال الكون التقدير الازلي عنه واجب ويمكن
فان كان ممكن الطرفين واختار احدهما فلا بد من مرجح زايد كما هو رايكم وترجيح الخير العام كان اولى اذ لا مصلحة للكافر في كفره والشقي في
شقاوته وان كان ذلك التقدير واجبا ثبت ما كان يصح الوجود الا كما هو عليه فثبت اللزوم فان قالوا انه يفعل ما يشاء ولا يسئل عن

فيها العدم الزوال بالمعنى الذي تصورتموه لانه يجري في اللسان ولان النظر فيهما حرام ولان الحجة لا ينتهي اليه والاقسام كلها باطلة ولكن
الامر كما زعمتم بانه لا يسلك في المعقولات النظرية فكل ما يراد الحجة عليه حتى يكون العالم مفتقرا في تخصيص جهاته الى مرجح وفي صفات الباري نفيا
واثباتا وغيرها فللخصم ان يقول لا يسلك عن لمية من الاشكالات الغريبة في هذا المقام ان الله تعالى لما ثبت انه خير محض جواد كريم غني عن طاعة
المطيعين ومعصية المجرمين فما السبب في تعذيب الكفار يوم الاخرة في النار ابد الابدين كما قال تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وغير
ذلك من النصوص الدالة على خلودهم في العذاب وقد اشرنا الى ان البرهان ناهض في ان مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن افراده على الدوام
وان كل واحدة من طبايع الاشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب ان تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائما او لا ممنوعا عن وصول
الى ما خلق لاجله منعا مستمرا بل لا بد وان يعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه وآله السلام وكل ميسر لما خلق له اذ القسر كما
علمت لا يكون دائميا ولا اكثريا فكل طبيعة لا يتعطل عن كماله ابدا فنقول لا شك ان اهل الكفر او ما يجري مجراه قد اخرج الانسان عن الفطرة الاولى
ودخل في فطرة اخرى من نوع آخر او لا فعلى اي التقديرين يلزم ان لا يكون العذاب ابديا اما على تقدير الخروج فظاهر لانه صار نوعا آخر بسبب تكرر
افاعيله الشهوية او الغضبية فصارت الملكة النفسانية صورة ذاتية وجوهرا طبيعيا فيكون تلك الافعال عنده ذلك من كمالات ذاته كالبهايم
كالماء في قضاء الشهوة والسبع كالسبع في الغلبة والتهجم فلم يكن الشيء معذبا بما يلائم نفسه وطبعه بل مبتهجا به كما نرى من احوال اكثر الخلق
واما على تقدير البقاء على الفطرة التي كانوا عليها الا انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة ولا دائمة فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى
الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولا حجاب فاذن لا وجه للخلود في العذاب والجواب عنه ما سينكشف لك
في موعده انشاء الله عند شرح احوال النفوس بحسب اقسامها في الاخرة وسنذكر في بعض الفصول الاتية كلاما من ذلك النمط يستشعر منه عموم
فضل الله وشمول رحمته لكافة خلقه في الاخرة والاولى **فصل** في ان دخول ما بعده الجمهور شرورا في هذا العالم قد تعلقت به
الارادة الازلية صلاحا لحال الكائنات اذ لا شبهة لاحد من اهل التحقيق حسبما يجي شرحه في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات
الممكنة واكملها وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام اخر وهذا ثابت محقق عند الكل والحكيم والمتكلم متفقان فيه سواء في ذلك القائل با
لقضاء الازلي والقائل بالاختيار التجددي والقصد الزائد فان من يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه
لانه لو امكن ذلك ولم يعلم الصانع المختار انه يمكن ايجاد ما هو احسن فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع
القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا مما ذكره الغزالي في بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيي الدين العربي
في الفتوحات المكية واستحسنه وهو كلام برهاني فان الباري جل شانه غير متناهي القوة تام الجود والفيض فكل ما لا يكون له مادة ولا
يحتاج الى استعداد خاص ولا اضداد مضادة ممانعة فهو يجري من امكانه الذاتي فايض منه تعالى على وجه الابداع ومجموع النظام له مهية واحدة
كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة وكل ما لا مادة له فنوعه منحصر في شخصه فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد متجدد او زمان
موقوف فلا محالة مبدعة فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعا ولا شخصا فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات في هذا النظام
الافلاك دائرة وكواكب سائرة الاشراق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب وهي مما بينه لا يخلو منها ضرر وشر يجري من المخلوقات وهذه
لا يمكن الا بالاستحالات والانقلابات المنبعثة في مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ولا يمكن ان يكون الكائن موقوفا
مبنيا على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحدا بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى فاذا كان مقتضى الاولى
موافقا للطبيعة كان مقتضى الثانية مخالفا لها وايضا لا يمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة اذا كان موافقا لطبيعة واحد كان موافقا
لطبايع سائر الاشياء نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضاءة الشمس على موضع من الارض
ليجعلها بالتلطيف والتسخين لطبيعة اخرى يكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقا لطبيعة الارض بما هي ارض لكن الرحمة الالهية
مقتضية له على انا الارض لو كانت ذا شعور لعلم انه خروجها عن هذا الكون وان كان مكروها لها بحسب ما هي عليه الآن لكن تحت هذه الكرة
والشر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية وقد اشير الى هذا المعنى في الكلام
الالهي ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالاتيان اليه سبحانه كما في الموت ونحوه وان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته
الحسية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوبا والمكروه مرغوبا فيه فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور
الضرورية اللازمة للنظام ولهذا وجب ان يكون هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة في هذا النظام وما كان يليق في الحكمة ان لا يخلق هذا

الخلق الذي يلزمه شرور قليلة ان التعمق في اسرار الكائنات يعطي الحكم بان كلها خير ونظام وهذا الموت الذي يتوحش منه الناس ولو تحقق امره وعلم
انه ليس معناه وغايته الا تحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية وهو يرجع الى حد الاستكمالات الطبيعية وكما ان كل استكمال
يقع في الطبيعة يلزمه حصول امر وزوال امر وكما ان استكمال النطفة بالصورة الحيوانية يلزمه بطلان الصورة النطفية فكذلك
استكمال الصورة الحيوانية الحسية بصورة اخروية مثالية او عقلية يلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهيكل الطبيعي
والحرارة الغريزية التي هي عند المحققين جوهر سماوي بيد ملك من ملائكة الله النازعة للارواح الناقلة اياها من نشأة الى نشأة ابعد
شأنها بالذات نقل لا اذابة والتحليل وافناء هذه الرطوبات الى ان يقع الموت والا لم يكن افناؤها بجانبه ولم يسلطها على البدن ولا
يرضى بجانبه بموت احد بسببها الانسان الا لاجل حيوة اخرى مستانفة في عالم المعاد وستعلم ان نفوس الحيوان بل النبات ايضا منتقلة الى
ذلك العالم بل فعل تلك الحرارة بالذات تعديل المزاج وتحويل البدن وتحريك المواد بالتسخين الى مزاج حار يناسب الخفة واللطافة لان
يبدل مركب النفس ويسوي له مركبا اذ لولا ان يرتخي مطيعا للراكب غير جموح لعدم تركيبه من الاضداد فيميل تارة الى جانب اخر فهذا التبدل
في المركب تهيئ النفس للخروج والهجرة الى الله من هذه الدار فالموت طبيعي بهذا المعنى لا كما قاله الاطباء وغيرهم من الطبيعيين
ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة كما مر ذكره فاذن جميع اقسام الموت والفساد وانفساخ الصور ونحو ذلك مما يقع بالطبع لا بالقسر
او الاتفاق سببه ما ذكرناه فاذن لا شر ولا ضير في ان يصير صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان يكون نوع انزل وانقص غذاء
للنوع الاكمل الاعلى كما يصير العناصر غذاء المركبات وهي غذاء للنبات والحيوان والجميع اغذية للانسان وبذلك يتم لها الشرف والفضل
وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر الى المحل الانور ولنرجع الى ما خطر من الكلام في شرح انواع من الخيرات والشرور والنسبة المؤدية
الى الخير الاعظم على محاذاة ما في بعض كتب السابقين **فصل** في بيان كيفية انواع الخيرات والشرور الاضافية اعلم ان الخير والشر
يقالان على اربعة اوجه فمنها ما ينسب الى السموات من سعود الكواكب ونحوسها ومنها ما ينسب الى الامور الطبيعية من الكون والفساد وما
يلحق الامزجة الحيوانية من الالام والاوجاع ومنها ما ينسب الى طباع الاجسام العنصرية من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة
والخصومة على ما في جبلتها من التنازع والتغالب ومنها ما ينسب الى النفوس التي تحت الاوامر والنواهي في احكام الناموس الالهي وما يلحقها
من السعادة والشقاوة الاجلين والعاجلين جميعا فنقول الخيرات التي تنسب الى سعود الفلك فهي بعناية من الحق الاول وارادة منه
بلا شك واما الشرور التي تنسب الى نحوس الفلك فهي عارضة لا بالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع
تارة وتسخينها الجامدة وتغيبها عنها تارة اخرى كما يبين تلك البقاع مدة ما لنشؤ الحيوان والنبات وهي بعناية الحق الاول وارادة وحكمة
لما فيه من اصلاح الكل والنفع العام كما ذكره الله تعالى قل ارايتم ان جعل الله لكم النهار سرمدا الاية واما الذي يعرض لبعض الحيوانات وبعض
النبات من الحر المفرط او البرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذ فليس ذلك بالقصد الاول
واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية من تكون الحيوان والنبات والمعادن والاسباب المعينة لها على النشؤ المبلغ لها الى تمام حالاتها
واكمل غاياتها فهي كلها برضاء الله وارادة من الباري القيوم وعناية منه واما الشرور التي هي الفساد والبلى التي يلحقها بعد الكون فهي
عارضة لا بالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائما في
هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية في ابقائها بصورها وحفظ نوعيتها وترتيب نظمها الحافظ لديمومة طبيعتها
بتعاقب الافراد وتوارد الامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما وانما كان ذلك بواجب الحكمة والعناية
لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلا نهاية ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت
واحد لان الهيولى الجسمية لا تتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المدبر له وملكوته الفياض على عينه
الثابتة وافراده الاشياء بعد شي على سبيل التدريج ومر الاوقات والدهور دائما فكيف فضائل جميع الانواع الطبيعية وما لا نهاية لها كيفا
ولوازمها وآثارها المفصلة المتفننة مثلا لو خلق الله تعالى بني آدم كلهم من مضى منهم ومن هو موجود الآن ويجي من بعد الى يوم القيامة في
وقت واحد لم يكن تسعهم الارض بوجهها فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم ما يحتاجون اليه لقيام حيوتهم فمن اجل هذا خلقهم الله
قرنا بعد قرن وانه بعد الان الارض لا تسعهم والهيولى لا تحملهم دفعة واحدة فقد تبين بما ذكرنا ان النقص من جهة الهيولى وقابليتها
لا من الصانع فان القصور في الفعل كما يكون من الفاعل لضعف قوته او لقلة معرفته فقد يكون ايضا من عدم الادوات وقصور الالات

التي لا بد من وجود الصانع فيها لاحكام صنعه واتقان فعله او من عدم المكان او الزمان والحركات وما شاكلها او قد يكون من قبل الهيولى مثل عسر
قبول الحديد للفتل وتصييره حبلا طويلا كما يفعل الحبال من القنب والصوف وغيرهما فليس العجز في الحداد بل لعصيان الحديد وعسر قبوله الفتل
ومثل الهواء لا يقبل كتابة الكاتب فيه لسيلانه وعصيه ومثل النجار لا يمكن ان يعمل سلما يبلغ السماء لعدم الخشب لا لعجز فيه ومثل الرجل الحكيم
لا يمكن ان يعلم الطفل العجز في الطفل لا في الحكيم وكذا عدم اهتداء بعض اشقياء الامم بدعوة نبيهم اياهم وانذاره لهم كما في قوله تع انك لا تهدي
من احببت ليس لعجز الانبياء ولا لعجزهم عن الهداية والانذار بل لعسر قبول الانفس الخبيثة ما يقربها الى الله وما يكونه الا على فعل هذا الجنس
القياس في العجز من الهيولى وعسر قبولها للصور لا العجز في الصانع الحكيم والمدبر العليم والسبب الاخر في ذلك ان هذه الكائنات لما كان يبتدئ
كونها من انقص الوجود واضعف القوة شيئا فشيئا الى اتم الحالات واكمل الغايات باسباب معينة لها على النشو والنمو وسايقة بها
الى اكمل غاياتها بعناية من الباري جل شانه سميت تلك الاسباب خيرات وكل سبب عارض يعوقها عن ذلك سمي شرا وهي عارضة لا بالقصد
الاول فانه وان كان بالقياس الى هذا الشيء الذي عاقه عن الوصول الى كماله وغايته لكنه بالقياس الى شيء اخر يكون من الاسباب المعينة
له على البلوغ الى كماله وتمامه خيرا ولاجل هذا خلق اولا وبالذات لا لاجل ذاك فيكون خيريته بالذات وشريته بالعرض ولما تحققت ما
ذكرناه من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى او عدم المكان او الزمان او الحركات او ما شاكلها كما علمت فسد ظن كثير من العوام واهل الكلام
الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم وذلك لانهم يتوهمون ذلك على
الله تع فيقولون انه تع لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته ولا يفطنون مع تطلع
عن المصالح التي يدعي في جانبه ان العجز في عدم الاخراج من عدم المملكة التي غير مملكة الله تع حتى يجوز اخراجه اليها وليس من عدم القدرة
من الخالق ويقولون انه لا يقدر ان يدخل السموات في جوف ابرة ولا يعتبرون ان العجز من الابرة وخرقها ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين
النقيضين ولا يدرون ان العجز منهما اذا سئلوا عن معنى قوله تع والله على كل شيء قدير قالوا هذه الاية مخصصة خلافا لما قال الله تع لانه
ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل ولم يعلموا ان هذه المتعلقات التي يتصورونها ليست باشياء خارجية او ما هي من تصوراتهم بل انهم
يصوغ بعض المفهومات ويجعله عنوانا للشيء ويحكم عليها باحكام غير يقينية بل على سبيل الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية الغير
البتية على ما هو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب واما الخيرات التي توجد في انفس الحيوانات العنصرية من المحبة واللذة والالفة والاكل
والشرب والوقاع فلا شك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله تع وقضائه بالذات وبالقصد الاول واما ما يلحقها
من النافر والوحشة والبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع والموت واشباهها فهي واردة عليها على سبيل الضرورة
والانجرار والتبعية واقعة بقضاء الله تع بالعرض وبالقصد الثاني فانه لما جعل الباري بمقتضى مصلحته وحكمته في جبلة الحيوانات الجوع
والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هي اسباب الانتفاع بها ودواعي عطب ابدانها وهلاكها كما انها وشقاوة نفوسها
على الضرورة والاستتباع اما قصد الباري الحكيم في ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها فانه تع جعل لها الجوع والعطش
لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة اذ كانت اجسامها دائما في الذوبان
والسيلان واما الشهوات فلكيما يدعوها الى الماكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه طباعها واما اللذة فلكيما
تاكل بقدر الحاجة ولا يزيد ولا ينقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها فلكيما تحرص نفوسها على حفظ اجسادها
من الآفات لها الى اجل معلوم واما كون بعض الحيوانات اكلة الجيف بعض فلئلا يضيع شيء مما خلق بغير نفع واعلم يا اخي انه قد تحيرت
العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله تع ذلك في طباعها وهيأ لها الآلات والادوات التي تتمكن بها على ذلك
كالانياب والمخالب والاظافر الحداد التي يقتدر بها على الفرس والخبط والخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وما شاكل ذلك
مع ما يلحق الماكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل فلما تفكروا في ذلك ولم يتبين لهم العلة ولا الغاية والحكمة
فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضهم لبعض ليس من
فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد فلهذا قالوا لو ان للعالم فاعلين خيرا وشريرا ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال
ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصي في الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية ومنهم من قال بالعرض ومنهم من قال
ان هذا اصلح ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال لا ادري ما العلة في اكل الحيوانات بعضها بعضا غير انه قال ان الباري تع لا يفعل الا الحكمة

وكل هذه الاقاويل قالوها في طلبهم العلة ووجه الحكمة وانما لم يقفوا عليها لان نظرهم كان جزويا وبحثهم عن علل الاشياء مخصوصا ويمتنع
ان يعلم اسباب الاشياء الكلية بالانظار الجزوية لان افعال الباري تع انما الغرض منها هو النفع الكلي والصلاح على العموم وان كان يعرض
من ذلك ضرر جزوي ومكاره مخصوصة احيانا والمثال لحكمة الشريعة الحقة وحدوده فيها وذلك انه حكم بالقصاص في القتل وقال
ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وان كان موتا وألما لمن يقتص منه وكذلك قطع يد السارق فيه نفع عمومي وصلاح كلي وان كان فيه
للسارق ضرر زائد وهكذا خلق الله الشمس والقمر والامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان كان قد يعرض لبعض الناس والحيوان والنبات
من ذلك ضرر وكذلك ايضا قد نال الاتباع الانبياء والائمة ع شدائد وآلام في اظهار الدين واقامة سنن الشريعة في اوائل الامر لكن لما كان
حكمة الباري وغرضه في اظهار الدين واعلان قواعد الشريعة هو النفع العام والمصلحة الكلية للذين يجيئون من بعدهم الى يوم القيمة ولا
يحصى عددهم وعدد ما يلحق بهم من السعادات والخيرات سهل في جنب ذلك ما نال النبي ص وائمته واولاده المعصومين من اذية المشركين وجهاد
الاعداء المخالفين وما لاقوا من الحروب والعداوات وتعب الاسفار ثم ما نال المؤمن من قيام الليل وصيام النهار واداء الفرايض وما
فيها من الجهد على النفوس والتعب على الابدان فهو قليل في جنب ما اعد الله لهم من نعيم الجنان والحور العين ورضوان الله الاكبر ولما كان
الامر يؤل الى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهة صغيرة جزوية فاصل هذا المثال نقول في وجه الحكمة في اكل بعض الحيوانات بعضا ان
قصد الباري جل ثناؤه وغرضه في الحيوانات وما جبل عليه طباعها من الاوجاع والآلام التي تلحق نفوسها عند الآفات العارضة
ليس عقوبة لها وعذابا كما ظن اهل التناسخ بل حثا لنفوسها على حفظ اجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها اذ كانت الاجساد
لا تقدر على جر منفعة ودفع مضرة فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها
وتقارب آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة في اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الآلام والاوجاع للحيوان دون النبات وجعل فيها
جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم فاذا جاء اجلها فلا يمكنها
الهرب والقتال ولا التحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان نالها بعض الآلام والاوجاع واذ قد ذكرنا هذه المقدمة فنقول الآن
ان الباري تع لما خلق اجناسا من الحيوانات الارضية وعلم بانه لا يدوم بقاؤها ابدا لا بد من جعل لكل منها عمرا طبيعيا اكثر ما يمكن ثم
يجيئه الموت الطبيعي ان شاء او ابى وقد علم الله تع بانه يموت كل يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل عدد لا يحصيه الا هو سبحانه فجعل نوعا منها
جثث جيف موتيها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلا يضيع شيء مما خلق بلا نفع وفائدة وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر
على الموتى **حكمة اخرى** لو لم يكن الاحياء تاكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث واجتمع منها على مر الايام والدهور حتى كان يملا بها
وجه الارض وقعر البحار ويفسد الهواء من نتنها فيصير ذلك سببا للوباء وهلاكا للاحياء فاي حكمة اكثر من هذه ان جعل الباري سبحانه في
اكل الحيوانات بعضها بعضا جر منفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الالام والاوجاع عند الذبح والقتل والقهر
وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها ودفع المضرة بها واعلم ان الباري الحكيم جل ثناؤه لما ابدع
الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي والآخر خلقي ورتب الجميع ونظمها كان بترتيبه للكليات الابداعية بان جعل
الاشرف علة لوجود الادون وسببا لبقائه ومتمما له ومبلغا الى اقصى غاياته واكمل نهاياته وجعل حكم الجزويات الخلقية بالعكس منها
وذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاتها الى اشرفها واكملها وجعل الناقص منها علة للتمام وسببا للبقاء الكامل والادون خادما
للاشرف ومعينا له ومسخرا له وبيان ذلك ان النبات الجزوي لما كان ادون رتبة من الحيوان الجزوي ولخدمته جعل جسم النبات غذاء
لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية كذلك خادمة للنفس الحيوانية ومسخرة لها وهكذا ايضا لما كانت رتبة نفوس الحيوانات الغير
ادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لما كان في بعض الحيوانات ما هو اتم خلقة واكمل
صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها وجعلت اجسادها مادة وغذاء لاجساد التامة منها وسببا
لبقائها ليبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها اذ كان هيولى الاشخاص دائما في السيلان والذوبان فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة
في اكل الحيوانات بعضها بعضا واما الحكمة الغائية فهي ان الباري الحكيم جل ثناؤه فعل الخلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة او لدفع مضرة
عن الحيوانات لم يترك شيئا بلا نفع ولا فائدة فلو لم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلا فائدة ولا غاية
وكان يعرض منها ضرر وهلاك كلي كما ذكر قبل واما الآلام والاوجاع التي تعرض عند الذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم عز شانه لم يجعل

ذلك تعذيبا وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كما ظنه التناسخية بل لحث النفوس على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها
بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم فان قلت ما العلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها الممات قلنا العلة شيئ احدهما ان
الحيوة تشبه البقاء والممات الفناء والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات اذ كان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم والوجود
والعدم متقابلان والبارى عز شانه لما كان علة الموجودات وهو بان ابدا صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه لانه صفة
لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها ويشتاق اليها ويتشبه بها ومن اجل هذا قالت الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول المشتاق
اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله وثانيها ما يلحقها من الالام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان
وثالثها ان نفوسها لا تدرى بان لها وجودا خلوا من الاجسام وذلك ان تقول لم لا تلهم نفوسها بان لها وجودا خلوا من الاجسام فنقول في
الجواب لان هذه المعانى لا يصلح لهم معرفتها لانها لو علمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال
بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ولا معطل في الوجود اذ كل موجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلا تدبير اذ كان خير
الجميع لم تخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شان ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت
السموات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان ثم اعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد اما
ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيمين متحيرة في عظمة جلال
الاول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة لتخلص تلك من حال النقص وتبلغ الى حالة الكمال وتربى هذه
المؤيدة ايضا الى حالة هى اكمل واشرف حتى يصل الى الطائفة الاولى السابقين المقربين وان الى ربك المنتهى والمثال لذلك في هذه الدنيا
الاب الشفيق والاستاد الرفيق في تعليم التلامذة والاولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ليتمون التلامذة و
الاولاد ويكملون الاباء والاستادون ما في قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنائع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى جلت
عظمته وكبرياؤه وتشبها به في حكمته اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور فكل نفس علومها اكثر
وصنائعها احكم واعمالها اجود وافاضتها على غيرها اكثر نسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد وهذه هى رتبة الملائكة الذين لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب ولهذا المعنى قالت الحكماء في حد الفلسفة انها التشبه بالاله بقدر الطاقة
البشرية ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون
قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر و
النواهى الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكوة والامر بالمعروف
والنهى عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات وزيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات او عد من الشرور
والمعاصى كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصى امور وجودية والوجود لا
ينفك عن خيرية ما فكل منها كمال وخير للانسان لا بما هو انسان اى باعتبار الجزء النطقى له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة
وان الذم العقلى او الشرعى لا يترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقى الذى يكون كمالها في كسر قوتيها الشهوية والغضبية
واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية فان انفعال النفس عن الادنى
والاسافل من شقاوتها وبعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوت الاعلى فلو قطع النظر عما يؤدى اليه هذه الافاعيل المذمومة
بحسب العقل والشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحا وحمد بحسب الحقيقة وبحسب اخر اكثر من تلك النسبة مثلا
الشهوة مذمومة والزانى والزنا مذمومان عقلا وشرعا ولا شك ان حقيقة الشهوة ومهيتها هى قوة جبلية سارية في وجود النفس ولا
شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيمين كما ان الغضب في الانسان ظل القاهرية القواهر العلوية فتكون لا محالة
محمودة في ذاتها الا ترى ان لعمه كيف تشتد نفعها وكذا الزانى باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع نعل كمالى لو لم يقبل الانسان
عليه كان ناقصا مذموما فالشهوة باعتبار حقيقتها التى هى الحب باعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ
النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن العارض المذكور كان محمودا حسنا في نفسه وباعتبار
سائر الجهات فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياستها لها فكونها مذمومة

انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ضلها الى انقطاع النسب لا درت والتربية للاولاد واختلال النظام لاجل التنازع ووقوع
الهرج والمرج والفتنة وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين خلقى في النقائص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وتجدد
وتصور علة الموجودية والا فالوجود والوجوب لحكايتهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة كلها خير محض
ونور فالامر حمد كله وليس في الوجود ما هو مذموم حقيقة بل باعتبار فقط فلنا خانه في توضيح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم
فصل في ان العالم المحسوس كالعالم المعقول مخلوق على اجود ما يتصور في حقه وابلغ ما يمكن على وجه الاجمال فنقول قد تحقق ونقح
ان واجب الوجود العالم جل ذكره برئ من انحاء النقص ووجوده الذى هو ذاته وحقيقته افضل انحاء الوجود وانما بل هو حقيقة الوجود
وماهيته وما سواه لمعة وترشح او ظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من كل جهة وانه كل الوجود وكله الوجود ولاجل ذلك لا سبب له
ولا علة من وجوده وجوده فلا فاعل له ولا مادة ولا صورة ولا موضوع ولا غاية بل هو غاية الغايات ومبدء المبادى وصورة الصور
وحقيقة الحقائق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومشيئ الاشياء وكل ما هو كذلك فما يصدر عنه ويفعله فانما يصدر عن حاق
ذاته وبشاغر صميم هويته من غير داع زائد يدعوه او غرض يحمله على الفعل ولا بقصد وجود ما يوجد عنه كما لا لم يكن او كرامة او بهجة ولذة
او نفعا او طلبا لمحمدة او تخلصا من مذمة او غير ذلك من المنافع والخيرات الظنية او الحقيقية لانه برئ من كل نقيصة غنى عن العالمين فلذلك
وجوده الذى به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذى به فاعليته فالذات هناك في كونه ذاتا وفي كونه مبدأ شيئ واحد حقيقة واعتبارا
لا كغيره من الفاعلين حيث ينقسم بشيئين باحدهما يجوهر ذاته وبالاخر يفعل كالكاتب مثلا يتجوهر بانه ناطق ويكتب بانه ذو ملكة كتابة
وكالشمس في كونها مضيئة للارض والنار في كونها محرقة للحطب فاعليتهما بغير ما يتحقق به مهيتهما فيفتقران الى صفة زائدة بل الى قابل
يقبل تأثيرهما الا كالبارى جل اسمه يبدع الاشياء من نفسه لا من قابل لانه الذى يخلق القابل والمقبول والمادة والصورة جميعا واذا
كان كذلك فكل ما يوجد منه حيث يوجد من اصل حقيقته يجب ان يكون اشرف الممكنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحيث لا
افضل منه الا الجاعل القيوم له واذ قد علمت ان ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هى عين ذاته تعالى
فللاشياء قبل وجودها الكونى صور علمية الهية لها وجود الهى قدوسى وكل وجود الهى بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء فاذا
تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى واشرف ما يمكن في عالم الكون واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب
واشرف النظام فيبتدئ من اشرفها وجودا كالعقول الفعالة ثم يتلوه ما هو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا
متدرجا الى ان ينتهى الى انقص الموجودات وادونها فينقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ولا يتخطى الى ما دونه لعدم امكان ذلك
فهو نهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يفيض عنه بالامتزاج بين المواد الحسية ووقوع الحركات والاستحالات
الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات واعداد الحركات فلا يزال يترقى في الوجود في الصعود الى ترتيب
المعكوس من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا افضل منه في هذه السلسلة الصعودية كما قال سبحانه اليه يصعد الكلم الطيب
والعمل الصالح يرفعه فعنده تقف ترتيب الخير والجود وبه يتصل دائرة الوجود بهذا الحسن وجودة الصنع والايجاد حيث يجعل المصنوع
بحيث يبلغ الى غاية ما اراده الصانع من الخير المترتب عليه ولا خيرة في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هى ذات
البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق وآخره الحق وصورته صورة الحق بل تمام الحق كدائرة واحدة اولها
النقطة وآخرها النقطة بل كله النقطة السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها فسبحان ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ولا يبلغ الى وصفه
المقال **فصل** في بيان ان كل مرتبة من مراتب المجعول انه افضل ما يمكن واشرف ما يتصور على الوجه التفصيلى وفيه منهجان المنهج الاول اما
المنهج الاول ففيه ثلثة مباحث المبحث الاول في بيان ان كل ما وقع في مراتب البدو وعلى افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع في مرتبة من هذه
السلسلة لا يتصور ما هو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها في شخصه
لان تكثر الاشخاص لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والاتفاقات التى يقع بها يحصل المميزات المكثرة من العوارض الغير اللازمة للنوع فان
تخصيص بعض الافراد بعارض للهيئة متشخص له من غيره ان كان لاجل في نوعه بعث تلك الهيئة او لازم من لوازمها فالجميع متساوى
الاستحقاق له لو لم يتخصص بالبعض دون اخر ترجيح من غير مرجح وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلا بد من مادة
قابلة للتاثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها وذلك لم يتصور في عالم الابداع فحق كل نوع ان ينحصر في شخصه واما

الثاني فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف الذي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لا يفيض الاخس حيثما يمكن الاشرف
بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف فلا جرم ابدع جل شانه اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة
والانوار القاهرة اذ هي اشرف ما في الامكان في الواقع ويجب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة وانورها واضوئها هو اقربها
من نور الانوار جلت آلاؤه ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى آخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام وذوي الانواع الطبيعية التي اثبتها
افلاطن والافلاطنيون ونحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب بتقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه ودفع الشكوك بتوفيق
العزيز الحكيم كما سبق وآخر هذه العقول الوسائط هو رب طلسم الارض ويقع كدبانوية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ما وردت في هذا
العالم من صور الانواع المركبة وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدئ سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهو الفلك المحيط
بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب بعدها نفس كل كوكب كوكب في فلك فلك الى نفس ادون الافلاك وهو السماء الدنيا وبعد طبقتها
طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها وافضل ترتيب يقع بينها لان ترتيبها ظل ترتيب العقول كما ان صورة
كل منها مثال العقل الذي يحاذيها على وجه لا يعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب واجرامها افضل الاجرام واشكالها افضل
الاشكال وحركاتها افضل الحركات اما الاول فلبساطتها وبساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه
الطف مما يصل الذي في تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة واما الثاني فلا
كريتها الاشكال وقد تبين في موضعه فضيلة الشكل الكري على سائر الاشكال واما الثالث فلان حركاتها عشقية شوقية ومحركاتها عشاق
الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم
بل هيئة العلم للمتعلم وتحريك الثواني تحريك فاعلي من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق وتحريك الفكر للمتفكر
وتحريك العلم الحادث للمتعلم وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك
عقلية من عجيبهم الشوق الى الله والوجد ولكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص يحركه على سبيل الشوق والتوجه الى ذلك الامام
والامام بره على ان الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ما ينالون من روح وصال اولي الاولين ففي كل لحظة يتجدد لهم
بالحركة شوق وطرب اخر يرد على ذواتهم وبسبب ذلك الوارد القدسي يقع لهم حركة اخرى يؤديهم تلك الحركة الى نيل شوق اخر ولذة اخرى
وهكذا الى ما شاء الله ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التي لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة والمنعكسة والمنعطفة
مما يستعد به الهيولى للصور والكمالات التي تفاض عليها من المبدء الفعال في كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها المبحث الثاني
في بيان ان الموجودات العالية والكائنات الواقعة في مراتب الصعود التي في عالم التركيب في غاية الجودة وعلى افضل النظام فنقول ان
الامور الواقعة في هذا العالم لما كان نظامها متعلقا بحركات الافلاك واوضاعها ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهي
الذي قد علمت انه في غاية التمام والكمال ولما تبين وتحقق مرارا ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى ذي
مقراطيس ولا على طريقة الارادة الجزافية كما توهم الاشاعرة ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا
ولا بمجرد طبيعة لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها بما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والطباعية بل النظام المعقول المسمى
عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون في غاية ما يمكن من الخير والفضيلة فعلى هذا يلزم ان لا يكون في هذا العالم بالنظر
الى الاسباب والعلل امر جزافي واتفاقي بل كل ما يعد في النظر بالقياس الى الطباع الكلي سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل او قسريا كحركته
الى فوق او اراديا كحركة الحيوان على وجه الارض اذ كل ما يحدث في عالم الكون يجب عن سبب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وبه تنتهي سلسلة الاسباب
الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علته واسبابه المرتقية الى الاول
الحق اذ المعلول يناسب علته بل يفيض منها فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام ووجود الاصبع الزائد على
جبلة هذا الانسان طبيعي في جبلة العالم وكذا كل غير طبيعي بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم
كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها
ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه وتعرف المبدء الاول حق معرفته تشاهد نور الحق من افق الخلق فتعرف بنوره نور ما شاء
من الملائكة العلامة ثم ما يتلوها من الملائكة العالمة باذن الله ثم ما يباشر تحريكها وتدبيرها بالتسخير وعبادتها امرها بالتدبير مع

بالعاقلة النفوس الكلية وبواسطة التحريك المنطبعة والقوى والطبائع الفلكية

لوازم حركاتها واشواقها وهيئات عباداتها وانوار طاعاتها وقرابينها من انفعال العنصريات وتركيب ممتزجاتها وما يترتب عليها من صور
الكائنات ونفوس ابدانها المستحيلات لرايت جميع الاشياء حسنة شريفا عندك مواقعا لرضاك ولكن عرفت ما ذكرنا لك بالوجدان
كما عرفته الان بالبرهان ومثلك يكون بالحقيقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان هذا المبحث الثالث في ان مجموع العالم
من حيث المجموع على افضل نظام واكمل تمام نوعا وشخصا ماهية وحقيقة فنقول اولا ان مجموع العالم من حيث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبيعية
وليست وحدته كوحدة اشياء متغايرة اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كثيرا واحدا مثل اجتماع البيت من افراد اللبنات او اجتماع العسكر من الافراد
وذلك لان بين اجزاء العالم علاقة ذاتية لانها حاصلة على الترتيب العلي والمعلولي وهي مترتبة بالاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس
ومن الاعلى فالاعلى الى الادنى فكل جمعية يقع على هذا الوجه يكون الوحدة فيها وحدة ذاتية وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاثر
تمام الذي دونه في الشرف والشيء يكون مع تمامه هو اولى به ان يكون مع نفسه فيكون واحدا بوحدته وبالجملة كون العالم شخصا واحدا برهانا
عندنا وقد صرح الحكيم ارسطاطاليس بان الحيوان حيوان واحد مطلقا ما هو ولم هو فيه واحد فمن علم انه ما هو علم انه لم هو فاذا كان كذلك لا شبهة
ان العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب لم هو لهذا
الانسان الكبير اذا اتخذ مطلبا لما هو وما هو فيه فيكون الحق مقوما لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من
الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت وتحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن واشرف ما يتصور
ولتفصيل في بيان هذا فنقول اذا كان العالم بتمامه شخصا واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة او مثله او دونه
لان ذلك النظام المفروض لا يخ اما ان يكون مخالفا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين
باطل فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما تبين ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراضه مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود
اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في رتبتها مخالفا لها في نوعها فذلك واضح لان كلا
منها صادر عن ذاته بجهة واحدة من جهات الفاعل الذاتية التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر اخر كمادة او غيرها واما الجسم بما
هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها الذاتية
اما مطلقا واما باعانة من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل الحركات والاستعدادات واما اعراض تلك البسائط
فلانها تابعة للجواهر منوطة بها مع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت
هذا في البسائط نقس عليه حكم المركبات وصورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشاها تلك
الجواهر واعراضها اللازمة لحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلو فرض عالم اخر
يكون لا محالة مواضا لهذا العالم في المهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي واما بطلان الشق الثاني فلوجوه منها ان كل ما لا مادة له ولا حركة
قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فنوعه ان يكون في شخص لان
الذي به يقع التميز ذاته او لازم ذاته فلا يتعدد ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ووحدة العلة توجب وحدة
المعلول ومنها ان تشخصه بذات الباري جل ذكره والمتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده
ومنها ان علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره ومنها ما مضى الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده
هو ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هو بعينها علة تمامه وكل ما غايته اجل الاشياء فهو اجل الممكنات **بحث وتحصيل** ولعلك
تقول اذا كان العالم بكله اعني الانسان الكبير شخصا واحدا اشرف الممكنات لاجل ان علة بدوه وعلة تمامه شيء واحد هو الحق تعالى فنقول
هذا الحكم جار في المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهو ممتنع وايضا يلزم وجود اثنين من نوع
واحد فيما فوق الكون وهذا ايضا مخالف لاصول الحكمة فندفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقا ان تمام حقيقة الشيء انما
هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي تقوم سائر معانيه وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق تعالى
شيء واحد هو الانسان الكبير المتشخص لكن له اعتباران اعتبار الاجمال واعتبار التفصيل وقد مر ان لا تفاوت بين الاجمال والتفصيل الا في نحو
الادراك لا بتفاوت في المدرك فاذا نظرنا الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صادر عن الواحد الحق صدورا واحدا وجعلا
بسيطا واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحدا واحدا الحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل

هو كل الاشياء كما مر ذكره ثم باقي الاجزاء واحدا فواحدا على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن ثبت
وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات والحقيقة فاذا قلت العقل الاول فكانك قلت مجموع العالم واذا قلت مجموع
العالم فكانك قلت العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا بمجرد الاجمال والتفصيل فان قلت كيف ابدع البارئ
جل ذكره مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالازمنة والحركات وبعضها ضعيفة الوجود وبعضها خارج
عن القسمين قلنا وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها
مطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم واما المنهج الاخر فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض
وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجها غريزيا وطلبا جبليا بحسب ما اودع الله في ذاته
ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعنايته بكل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم
والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمام الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف لكل كيفية
يناسبها ويفيدها التسكين في حيز يخصها اذا كانت فيها والتحريك على اسهل الوجوه واقصر الطرق اليه ان كانت خارجة عنه والنفس تكمل
طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها لغاية نشوها وتبليغها
وتبقية شخصها اقصى ما يمكن بالتغذية والتنمية وتبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه
الافاعيل بحرارة غريزية شانها النضج للمادة والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية واسالة الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء
والاخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها ومواضعها اللائقة
وترتيبها على احسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال ونفس وما
سويها فالهمها فجورها وتقويها وكذلك العقل تكمل النفس وتقومها وتهذبها وتطهرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية
بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور وتجريدها من الاغشية البدنية
وبعثها من القبور الداثرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدي الله وشان الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة
وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله وسناخذ في شرح هذا
المطلب على وجه ابسط **فصل** في بيان اثار حكمته تعالى وعنايته في خلق السموات والارض واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك
حقائق الامور السماوية والارضية على جليتها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة واثار العناية والحكمة التي فيها بل الاكثرون
عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في الات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء
واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة
الفكر شيء قليل لا نسبة له الى ما لم يطلعوا عليها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع البارئ فيها فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه
على ما ينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة واكثره لا يمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن
ادراك حقائق جميع الموجودات الا انا مع هذا القدر الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة الابدان نتامل ونتفكر في عجائب خلقه وبدائع
الفطرة امتثالا لقوله تعالى او لم يتفكروا وقوله او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب
اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون وقوله ان في خلق السموات والارض لايات للمؤمنين وقوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها
وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ولما وقع منه تعالى
مدح المتفكرين فيهما بقوله الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن النظر والتامل كما قال تعالى وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال ويل لكل افاك اثيم يسمع ايات الله ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم
فلا بد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني وتناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته
وغاية جوده والطف عنايته فنقول انظر ايها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في ايات كتابه ان مبدع الاشياء لما كان غير
متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز توقف رحمته وفضله عند حد لا يتجاوزه فيبقى بعده تلك الامكان الغير المتناهي
من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور وذلك ممتنع جدا ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعا

لا متفرق

لا متفرقا ودفعيا لا متدرجا لنهوض البراهين عليه فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب والاتصال فلا جرم وجب ان يكون من
صنع الله وجود جوهر بواسطته يستمر صدور الحوادث والمتجددات عنه تعالى تقدس عن التغير ولا بد ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير متناهية
في الانفعال على وجه الامداد من الغير كما ان الواجب جل ذكره ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد
الاستعدادات موقوفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأ لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات
وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراما كريمة نورية متجددة في الطبائع دائمة الحركات
النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية هي العلة الغائية للافاضات انوار حسية واضواء صورية
بها يقع استعدادات مادية غير متناهية لتجلي الاله فاعل غير متناهي التاثير وقابل غير متناهي القبول ليوجب ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب
البركات على الدوام من غير انقطاع كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب ضنينا فيحصل الفيض
منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده حتى ان النمل الصغار والضفادع لتوسمها مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة
وجب ان يفاض عليها وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هي النفوس الناطقة التي لا يمكن خروج جميع ما يمكن منها
من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان لاستلزامه لا تناهي الابعاد والاجرام ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثا
فيجب ان يعد الهيولى استعدادات غير متناهية في الادوار والاكوار ليقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ثم يرجع منها
ما كملت الى العالم العقلي والوطن الاصلي وما لم يكمل لبث في بعض طبقات البرازخ والمقابر المثالية ازمانا طويلة او قصيرة واحقابا
كثيرة او قليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثرة الجرائم وقلتها ثم انظر ايها المتامل الطالب للمعرفة الحقة وتفكر من ملاحظة احوال
العلويات واوضاعها الانتفاع السفليات منها انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها ولو كانت
عرية عن النور بالكلية لبقي ما دون الفلك في ظلمة شديدة وليل مظلم طويل لا اوحش منه وكذا لو ثبت انوارها او لازمت دائرة واحدة
لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل الانوار
الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة واخرى بطيئة مختصة ولو يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت
الى النواحي شمالا وجنوبا فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة الشمس خصوصا على هذا المنوال من مخالفتها سمت الحركة
السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التي بها يقع الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهي
قال ارايتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا الى يوم القيمة من اله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ثم قال قل ارايتم ان جعل لكم الليل
سرمدا الى يوم القيمة من اله غير الله ياتيكم بضياء الاية ولما كان القمر نائب الشمس خليفته لها في النضج والتحليل اذ كان قوي النور
جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوبا فالشمس في الشتاء تكون جنوبية والقمر شماليا لئلا ينعدم السببان وفي
الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفا جنوبيتها شتاء جعل اوجها اعني ابعد ابعادها عن
الارض في الشمال وحضيضها وهو اقرب ابعادها في الجنوب ليتجبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير وينكسر بعد
الميل بقربها لئلا يضعف قوة التسخين عن التاثير فانظر كيف جعل للكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة تميل بها
الى الشمال والجنوب على مدارات متفاوتة في العظم والصغر والسرعة والبطوء والقرب من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل
اختلاف احوالها المتعلقة بالكائنات وعرض النظام قال الله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره اي بما يقتضي حركاتها طالعة وغاربة
وشمالية وجنوبية اخرى وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها
في بيوتها التي لها ووبالها وشرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وغير ذلك من الثابتة والمنقلبة وذوات الجسدين وامثال
ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال ولا يحيط بتفاصيله الا البارئ جل ذكره وملائكته المقربين الذين هم الانوار
العقلية والاشعة الالهية ثم ما تامل ايها الناظر البصير في ملكوت السموات وما فيها من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب
وتمام جوهرها واشراق نورها وطاعتها للبارئ تعالى ودؤبها في الحركات على الدوام عشقا وشوقا الى باريها ومبدعها ثم من عجائب
الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن انوار النور
ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت لشدة تسخين الحركة الدائمة ولانها علة في بقائها هناك ما كان يمكن ان تكون

عليها حيوان ولا ينبت منها نبات وجعل النار مجاورة للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ولو جاوره غيرها من العناصر لسخن بدوام حركته
فصار نارا وانضم اليها فتسخن النار فاحرقت باقي العناصر وصار الكل نارا فانفسد الجميع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود
نفوس ناطقة وغير ناطقة احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذي به تحفظ الصور والاشكال وجب ان
يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها ويجب ايضا لما ذكرنا من الحكمة ان لا يكون الماء
محيطا بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه ثم جعل الهواء مجاورا للنار لمناسبة في الحر والسيلان و
جعل الماء متوسطا بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في السيلان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل الاعتدال ثم انظر لو لم يكن طبقات الاجرام
التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها او انعكست الى ما فوقها وما وصلت الى عالم
الكون والفساد فبقي اهلها وبه الهيولى في ظلمة لا اوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك وباقي العناصر شفافة ولو كانت العناصر
كلها قابلة للنور لاشتد الحر فيها وقوي الى حد يؤدي الى احراق ما في هذا العالم كله **فصل** في ذكر انموذج من اثار عنايته في خلق الانسان
المركب ايها العارف الى ربك كيف خلق للعنصر بان حرارة هي محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتصبر و
يبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كل مزاجا خاصا وافاض على
كل مستعد ما يستحقه من الكمال ولو يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال ما يمكن به الى الترقي من الكمالات والغايات وبذل الترقي في
الارتقاء في النفوس لصعود الى الدرجات ولذلك قال هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل
الا ولزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الى شبيه جوهر المغتذي ولما لم يمكن حصول الحيوانات
والنباتات على كمالها المقداري اولا كيف اودع فيها قوة نامية موجبة لزيادة اقطار المغتذي في الجوانب على نسبة مضبوطة يليق بها
ثم ابتهج يا عارف واذكر رحمة ربك وترنم في عشق جماله بالتسبيح والتهليل بان الفيضة لما اوجب باقيات بالتشخص وباقيات لا بالتشخص
كيف تم جود الواهب لمن نقصان الديمومة العددية باعطاء الديمومة النوعية فاوتي لكل منهما قسطه من الوجود ونصيبه من الدوام فصار
العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثبات والبقاء فانظر في احوال ما لا يحصل غالبا من النبات والحيوان الا بالتوالد كيف استبقى نوع ما وجب فساد
شخصه بقوة مولدة مودعة في اعضاء التوليد قاطعة لفضلة من مادة هي مبدء الشخص الاخر ثم انظر كيف خلق لمن كان افعاله بالاختيار
لا بالطبيعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع كالاجير الذي لا يفعل فعله الا بالاجرة فهذه الشهوة التي يكون للقوى نفس الحيوان لصدور
هذه الافاعيل التي يتوقف عليها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجير والجعالة والرشوة للخدم والاعوان كيلا يقع
الذهول والاعراض عن ايقاع هذه الاغراض ثم انظر كيف رتب للغاذية خوادم من قوى اربع جاذبة تاتيها بما تصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء
معدة اياها لتصرف الغاذية وماسكة تحفظها مدة لتصرف المتصرف فيها بالاحالة والطبخ ودافعة لما لا يقبل المشابهة ثم انظر كيف ابتهج للانسان
لكونه اشرف من النبات قوى اخرى من مدركة ومحركة لان نفسه مدركة مختارة في حركاتها البدنية والنفسانية وزاد البدن الانساني لكون
نفسه اشرف كلمة روحانية اذا اطاعت امر ربها وكملت بالعلم والعمل صعدت الى العالم وقربت من مبداها بقطع علائق الناسوت وشاهد
الملأ الاعلى واهل عالم الجبروت ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الالفة والعلاقة وسوق التصرف والتحريك
وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالظل الكثيف والنفس كالنور اللطيف لغضبت العجب قلت كيف تصور الازدواج بين
النور والظلمة والايتلاف بين المجرد والمادي وبين العلوي الذي قال تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي
عليين والسفلي المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المخالفة والمنافرة في الماهية ما لا يخفى على صاحب الروية وجل
بل كلهم الا الافراد منهم غافلون بل منكرون لهذا الارتباط والاتحاد بينهما حتى انكر اكثر المنتسبين الى العلم تجرد النفس وظن جمهور القائلين
بتجردها ان انسانية الانسان بصورة اخرى نوعية منطبعة في البدن يتحصل بها حقيقة الانسان واما المشار اليه بانا فهو المسمى بالنفس الناطقة
ولها اضافة عارضة شوقية بالقياس الى البدن لانه موضوع افاعيلها الجسمانية وهؤلاء بمعزل عندنا عن معرفة النفس ومقاماتها في الهبوط
والصعود حسبما قررناه سابقا من انها هي الجوهر المغتذي النامي المتحرك الساكن الاكل الشارب اللامس الشام الذائق فانظر في حكمة الصانع
كيف كثف للطيف لا بل لطف الكثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصر البدن الكثيف المخلوق من مادة النطفة ومن لطافته وزبدته
خلق القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص ومن صفوة الروح البخاري النابع في العضو الرئيس الذي هو في النقاء والصفاء كالفلك

البعد عن التضاد ولا عند الرد وتوسطه بين الاضداد مع جامعيته لكيفيات الاطراف يشبه السبع الشداد ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة
على الاجساد ولاجل صفائه وصقالته مرآة يتلألأ فيها الصور العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التي هي واسطة بين العالمين فهو كانه موضع
للنفس يتحد بها عند ما تخرج جوهره من قوته النفسية الى الفعل كما ان النفس مادة للعقل وتتحد به عند ما تخرج جوهر ذاته من القوة العقلية
الى الفعل فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآة يتجلى فيها العقل والانسان قد تطوى في ذاته بهذه الاطوار وتبدلت عليه هذه
النشآت من حد النطفة الى حد العقل شيئا فشيئا على التدريج نسخة الملك والملكوت وهو جامع الكونين نسخة شيء كالفلك وهو
مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيء كالملك وهو مرآة يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة
والحكمة ثم الى اللطف والرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع **فصل** في ابانة حكمة وعناية
في خلق الانسان الانسان مخلوق اول لخلقه من احسن الاشياء وانقص المواد واضعف الاجسام لانه مكون من القوة الهيولانية وهي
كاللاشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهي الى المرتبة الاولى للانسان بقوله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه لقوله هو الذي
خلقكم من تراب ثم من نطفة وبعد هذه المنازل والمراتب يكون له القوى النباتية والاعضاء الالية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية
لقوله فجعلناه سميعا بصيرا ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التي اولها قوة اللمس واخرها قوة الوهم ثم ينشأ
في خلق اخر كما قال تعالى ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين فانظر ايها الناظر في علوم الافاق والانفس الى النطفة وهي
مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشي والانحراف ثم جعلها
في قرار مكين ثم جعلها وهي بيضاء علقة حمراء ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهي متشابهة الى العظام والعروق والاوتار
واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها
وشكلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح وغيره ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث ولو
كشف الغطاء عنك وامتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئا فشيئا ولا ترى المصور فسبحان من صور
فاعل النقوش والتصاوير لا يرى من تصويرها له ولا صبغ ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها قوة
نباتية لها خوادم من قوى كثيرة توكل عليها ملائكة يتمشى بهم ما يرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكل الله الملائكة بك في انتظام
امورك حتى في امر غذائك فان اهل المكاشفة قد ادوا ابصار قلوبهم ان كل جزء من اعضاء بدنك لا يغتذي الا بان توكل الله به سبعة
من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مائة الى الف او يزيدون وذلك لان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف
وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير في اخر الامر لحما وعظما ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك بطبعه ولا يتغير بنفسه في اطوار الخلقة كما
ان البر لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناعة صناع والصناع في الباطن اذا كانت الصنع غاية حكمية
هم الملائكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والناس غافلون عن نعمة الباطنة ولعلك
تعلم انه لا بد من ملائكة سبعة احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له في جوف العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع
صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم فيصير غيرهما والخامس يدفع الفضل الزائد والسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم وما اكتسى
كسوة العظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والتناسب في الالصاق فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك
واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى طاحن ونخال ثانيا وصاب الماء اليه ثالثا وعاجن له رابعا والى قاطع له
كرات مدورة خامسا والى مرقق له رغفانا عريضة سادسا والى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال
الانس ظاهرا قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي
ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله تعالى وما منا الا له مقام
معلوم فلذلك ليس بينهم تنافس وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل او صفة بل مثاله في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس
منا فان البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات ولا الشم يزاحمهما في ادراك الروائح وهما لا يزاحمان الشم ولا الذوق كغير
ذلك يزاحم بعضها بعضا وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل فان اصابع الرجل قد يبطش بطشا ضعيفا ورأينا انسانا يكتب

باصابع رجله واخرى يمشي بيده وقد يضرب بغير ذلك برأسه فتزاحم به اليد التي هي آلة الضرب ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن
والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن العدل بسبب اختلاف صفات الانسان واختلافه ولعبه فلم يكن وحداني الفعل
ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم
فلاجرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد منهم ساجد
ابدا والقائم منهم قائم ابدا وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا
على فعل واحد لا يمكنه التعدي منه الى غيره فيكون ناقص الجبلة لقصوره عن الخيرات الكثيرة والجواب ان ذات كل ملك متصل بذات هو
اشرف منه على وجه يقوم به ويحيى به وحده لكن لا على وجه التركيب والتمزيج الذي في الاجسام وكل منهم وحداني الذات وحداني الفعل وانه
صدر عنه انواع كثيرة لكن لان كثيرها على الترتيب لقصد ورى على وجه يقوم بعضها تحت بعض على نسق ونظام لا يتغير اجمالا وقد علمت
ان الترتيب يجعل الكثير واحدا فترتقي الاوضاع منهم الى فعل واحد يتشعب منه الامر وكذا الذوات ترجع الى ذات واحدة يتحد بها
الذوات وكل ملك من الملائكة هو عليم بحبوة الملك الذي هو دونه وتحت امره وتخبره وعلمه لا كالاعضاء التي لا شعور لها بذاتها
ولا بما يصدر عنها وانما نسبة الملائكة الى من هي تحت امره وطاعته كنسبة قوانا الادراكية الى الروح العقلي ما حسبما بيناه من ان
كلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس محبوبة النفس ومع ذلك لكل حس منها شان ومع ذلك غير شان الحس الاخر لا تخالف
بينها ولا تشويش لانها من الجهة العالية والجهات الفاعلية لا القابلية كالاعضاء وما في حكمها ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول
تدلما ان الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية والتوليد من الاجسام المعدنية فصار اكمل في وجوده
من الحجر والبلور والحديد والنحاس والذهب والفضة وغيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاء مناسب
اليه ويماس اصله فجف ويبس اذ لم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة
وقدرة وهما مفقودتان عنه فلو وقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصا عاجزا في خلقته وفعله فانظر كيف رفعه الله عن
هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الجمادات الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب
ومعدن الانوار عن قعر عالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب
فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهي
انقص درجات الحس فان الشعور بها بملامس الحيوان وبالاصق لا بما يبعد منه ويحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها ولذا
بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود الذي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء فلو لم يخلق فيك الا هذا الحس
لكنت ناقصا كالدود فافتقرت الى حس اخر لادراك البعيد فخلق لك الشم الا انك لا تدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت فيحتاج ان تطلب
ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لا تدرك بها ما احتجب بجدار وحائل اخر وايضا لا تدرك بها الا
الوجه الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام واعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك في
ميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا يدرك انه موافق او مخالف
فتاكله وتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ما هو سبب جفافها ولا ذوق لها فتتقي به فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم
به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتادى اليه صور المحسوسات الخمس للحفظ والتذكر والا لطال عليك الامر في معرفة
الاشياء المحسوسة لو لم تكن صورها محفوظة عندك فانعم الله عليك بمشاعر اخرى باطنة تحفظ بها صورة ما تحسه وتذكرها
متى شئت وتتصرف فيها وهذا القدر قد يشاركك فيه الحيوانات ولو لم يكن لك الا هذا لكنت ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور و
غاياتها العقلية فميزك الله وفضلك على كثير من خلقه تفضيلا وشرفك تشريفا بقوة اخرى هي قوة العقل تدرك بها مضار الدنيا
ومنفعة النافع في المال وتدرك الخيرات الحقيقية والشرور الاجلة فهذا انموذج في بيان ما انعم الله عليك في باب الادراك واما
بيان ما انعم عليك من القوى المحركة التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فنقول فهو انه لو خلق المشاعر و
المدارك حتى تدرك بها الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في الدنيا من اسباب الغذاء وغيرها حتى
تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوق اليه يستحثك على الحركة ثم قدرة في آلات البدن يتحرك اليه

لكان الادراك معطلا فاضطرت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة ونفرة عما يخالفك يسمى كراهة فخلق فيك شهوة الغذاء
لبقاء شخصك وشهوة النكاح لبقاء نوعك وكلها باعث كالمتقاضي يحثك الى تناول الغذاء وغيره ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا
حصل مقدار الحاجة من المشتهى والمرغوب فيه لاسرفت واهلكت نفسك فخلق الله لك الكراهة عند الشبع ونحوه ليترك الفعل لا كل
ونحوه لا كالزرع فانه لا يزال يجذب الماء اذا انصب في اسفله حتى يفسد ويحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة ثم انك قد علمت ان
لك طبيعة بها تشارك النبات وهي منبثة في جميع البدن منبعها الكبد وقوة اخرى بها تشارك الحيوان منبثة في الاعضاء يشاركك بها
الحيوان كله ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها يشاركك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ واخرى اشرف مما سبق كله يشاركك بها
لا الحيوان بل الملائكة فقط فاعطاك الله بحسب كل منها الجذب ودفع المنافع والمضار فالذي بحسب القوة الاولى يسمى بالجذب والدفع والذي
بحسب القوة الثانية يسمى بالميل والنفرة والذي بحسب القوة الثالثة يسمى بالشهوة والغضب والذي بحسب القوة الرابعة يسمى بالارادة و
الكراهة فخلق الله لها فيك مسخرتين تحت اشارة العقل معرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما
اشتغالك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يكفي في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ارادة بموجب المعرفة
او كراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردك عنها بمعرفة العواقب **فصل** في عناية نعم في
خلق الارض وما عليها لينتفع بها الانسان قال سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك
فانظر الى اثار رحمته عليك بما هو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ما استقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مخرج بدنك
وام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كما قال تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم
تارة اخرى ثم انظر الى منافعها منها كونها فراشا ومهادا لتسكن اليها وتنام عليها وبساطا لتسلك فيها كما قال تعالى وجعلنا الارض
فراشا وقال والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا وليس من ضرورات الافتراش ان يكون سطحا مستويا بل يمكن
الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لا يتم الافتراش ولا المشي عليها ما لم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي
وهو وسط الافلاك واليه الاشارة بقوله تعالى الله الذي جعل لكم الارض قرارا لان الثقال بالطبع يميل الى تحت كما ان الخفاف يميل
بالطبع الى فوق والفوق من جميع الجوانب ما يلي السماء والتحت ما يلي المركز ومنها ما به من الله علينا وهو ان لم يجعلها في غاية الصلابة
كالحديد والحجر لكي تنفصل عنها مادة الاغذية وبناء ليحفر الابار واجراء الانهار ولا في غاية اللين والانغماس كالماء ليسهل النوم
والمشي عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها ومنها ان لم يخلق في نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن بها
فيمكن جوارها ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه ليصلح لتعيشنا وتعيش ما يحتاج اليه من الحيوانات البرية
عليها وسبب انكشاف ما يبرز منها وهو قريب من الربع ان جعلها الله بواسطة هبوب الرياح وجري الانهار وتموج البحار غير صحيحة
الاستدارة بل جعلها والماء الذي يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة والمنخفضة منها بقي شيء منها مكشوفا
وصار مجموع الماء والارض بمنزلة كرة واحدة يدل على ذلك فيما بين الخافقين تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها
وغروبها للمغربيين وفيما بين الشمال والجنوب بازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب
وتركب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات
ولخلاف اوقات ابتدائها وانتهائها وفي اوقات الاخذ في الانجلاء بالقياس الى اهل البقاع فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول
الليل وبالقياس الى اخر بعده بساعة وبالقياس الى اخر بساعتين وبالقياس الى اخر ربع الليل او ثلثه او نصفه او غير ذلك على نسب
مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولا وعرضا ويستوي في ذلك راكب البر وراكب البحر ومنها الاشياء المتولدة منها كا
لمعادن والنبات والحيوان ومنها جذبها الماء من السماء لقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض ومنها العيون والانهار
العظام التي فيها لقوله تعالى والارض مددناها ومنها انصداعها بالنبات وغيره والارض ذات الصدع ومنها حيوتها وموتها اللذين ينتفع
بهما الانسان على موته ونشره تارة اخرى لقوله واية لهم الارض الميتة احييناها وقوله فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور
وقوله فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها ان ذلك لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير وقوله ومن آياته انك ترى الارض
خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ان الذي احياها لمحيي الموتى انه على كل شيء قدير ومنها تولد الحيوانات المختلفة و

فيها من كل دابة بعضها للاكل والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وبعضها للركوب والزينة والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة
وبعضها للحمل وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرءوف رحيم وبعضها للتجمل والراحة ولكم فيها جمال حين تريحون وحين
تسرحون وبعضها للنكاح والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وبعضها للملابس والبيت والاثاث وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها
يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ومنها انواع النباتات المتنوعة وانبتنا فيها من كل زوج
بهيج فاختلاف الوانها اية ورحمة واختلاف روايحها هداية ولطف فمنها قوت البشر ومنها قوت البهايم كلوا وارعوا انعامكم متاعا
لكم ولانعامكم ومنها الطعام والادوم ومنها الدواء ومنها الفواكه ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ومنها
الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود ومنها الاحجار المختلفة لونا وصفاء ومن الجبال
جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود فبعضها للزينة وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذي يستخرج منه النار مع كثرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحجر وقلة النفع بذلك الجوهر ومنها ما اودع فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل
ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنايع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ
الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة والندرة والقدرة على اتخاذهما
يبطل الحكمة فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ولهذا اشتهر في الالسنة ان من طلب المال بالكيميا افلس ومنها ان لها طبع الكرم
والسماحة تاخذ حبة واحدة وترد سبعمائة كما ذكر في القران واختلفوا من طريق النقل في ان السماء افضل من الارض ام الارض من السماء
فقال بعضهم السماء افضل لانها معبد الملائكة وما فيها بقعة عصى الله فيها لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا
ادم بتلك المعصية اهبط من الجنة وقال لا يسكن في جواري من عصاني وقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن اياتها غافلون
وقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وغير ذلك من الايات الدالة على تعظيمها وتعظيم ما فيها وقال الاخرون الارض افضل لانه تعالى
وصف بقاعا بالبركة قال تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقال سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى الذي باركنا حوله وقال مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها والمراد بها الشام ووصف جملة الارض بالبركة وبارك فيها
وقدر فيها اقواتها فان قيل واي بركة في المفاوز المهلكة قلنا انها مساكن خلق لا يعلمهم الا الله فلهذه البركات قال وفي الارض ايات
للموقنين واتفقوا ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية وزينة
بالارواح الانسية المستخدمة اياها وزينتهم بالمعارف الالهية التي شاركوا بها الملائكة المقربين وظاهر السماء اشرف من ظاهر الارض
وباطنها بالعكس لان الغاية اشرف العلل كما مر ومن منافع الارض انها كالصدفة والدرة المودعة فيها ادم واولاده ثم علم الله اصناف
حاجاتهم فقال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام قال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الاية وانزل
من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض منهما هل كان يحصل
منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة **فصل** في بدايع صنع الله في الاجرام
الفلكية والانوار الكوكبية فاذا علمت انموذجا من منافع الارض فارفع الان راسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات
وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودوب شمسها وقمرها وشمسها
ودخلها في الحركة على الدوام وسعيها في عشق الله وطلبه لها من غير فتور ولا تقصير ولا تغير في المسير بل تجري جميعها في منازل مقدرة
بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل معلوم كما قال والقمر قدرناه منازل لا تزيد على ذلك ولا تنقص الى ان يطويها الله طي السجل للكتاب
فلا يدرك العارف عدد كواكبها وكثرة دوراتها واختلاف الوانها ثم انظر كيف اشكالها مع ان الوانها احسن من جنس هذه الالوان
المستعملة الفاسدة واشكالها ارفع نمطا من هذه الاشكال وكذا طعومها وروايحها واصواتها على وجه اعلى واشرف مما يلينا من هذه
المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها فهي هناك الطف واصفى وابسط وما من صورة على وجه الارض الا ولها المثل الاعلى في السموات
وما من كوكب الا ولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ثم في مقداره وشكله ثم في وضعه ونسبته الى كوكب اخر وقربه وبعده من وسطها
وفي تلك الحكم التي فيها على الحكم التي في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال تعالى
ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها بل من جملة ما في عالم الارض وفي التفاوت فيما بينهما من عجائب الترتيب وحسن النظام وبدايع فطرة

على التفاوت فيما بينهما في المقادير واللطافة اما اذا تاملت باعارف في ملكوت السموات وملكها وما فيها من الكواكب وقوام جوهرها وانتشار
نورها وطاعتها للباري في الحركات عشقا وشوقا الى المبدع اما تسمع كلام الله في تعظيمها وتعظيم النجوم في كتابه فكم من سورة ذكر فيها عظم
امر السماء وجلالة قدرها وكم اقسم بها في القران كقوله تعالى والشمس وضحيها والقمر اذا تليها وقوله والنجم اذا هوى وقوله فلا اقسم بمواقع
النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظيم ثم اثنى على المتفكرين فيها الذين يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عن التدبر فيها
وهم عن اياتها غافلون وجعلها سقفا محفوظا ورفع سمكها وحفظها من ولوج الشياطين لكونها معبد الملائكة وموضع القدس
والطهارة واهلها اهل التسبيح والتقديس لا يدخل مسجدهم الحرام انجاس الكفر واوساخ الشرك من النفوس الخبيثة الشيطانية كما لا
يدخل المشركون الانجاس مساجد الارض كما قال انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فانظر الى ملكوت السماء لترى عجائب العز والجبروت
واطل فكرك في الملك عسى ان يفتح لك ابواب السماء فتدخل الجنة وتخرج الى عالم النور من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها
الى ان تقوم بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك نرجو لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد مجاوزتك عن مراتب العالم الادنى
ثم الدلائل الدالة على شرف عالم السماء اكثر من ان تحصى وكذا منافعها بالقياس الى الانسان فمنها ما اشار اليه سبحانه من ان خلقها مشتمل
على حكم صحيحة بليغة وغايات صحيحة بقوله ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ذلك ظن
الذين كفروا ومنها ان زينها بالمصابيح بقوله ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس
سراجا ومنها ان سماها سقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات
وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل بقوله مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح يرفعه ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن
الالوان واشكالها احسن الاشكال واصواتها احسن الاصوات ونغماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى
الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وامنها من الفساد ومنافع للعباد ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان جعل للشمس
طلوعا فيحصل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروبا يحصل معه الهدو والقرار في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة
الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء وللهرب عن الاعداء كما قال وجعل الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وقال وجعل الليل
سكنا وايضا لولا الطلوع لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة وافضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها ولولا الغروب لحميت
الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور
والظلمة على تضادهما متظاهرين على ما فيه صلاح قطان الارض **قيل** وههنا نكتة كان الله يقول لو وقعت الشمس في جانب من
السماء جنوبي او شمالي فالغني قد يرفع بناءه على كوة الفقير فلا يصل النور اليه لكني ادير الفلك واسيرها حتى يجد الفقير نصيبه
كما وجد الغني نصيبه واما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سببا لاقامة الفصول الاربعة كما مر ففي الشتاء تغور الحرارة في
الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية والثمار وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع يتحرك
الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء ويتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار
وتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض وسهل للعمارة والزراعة وفي الخريف يظهر البرد واليبس فيدرك الثمار وتستعد الابدان
قليلا قليلا للشتاء واما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلوة والصيام
والحج ومنه يحصل النماء والرواء وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية والهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الا هو فما
احتاج اذا تاملت في هذا العالم الذي نحن الان فيه وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض
ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياة لمنافعه وصنوف الحيوان
في منافعه منصرفة واني اقول اذا تاملت في عالم السماء بعظمها وكثرة كواكبها وجدت بيتا معمورا من بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر
فيها اسمه فيها اصناف العابدين فمنهم سجود لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة
الابدان ولا غفلة النسيان وليس من شرط الدار ان لا يكون ذي حيوة قال تعالى ان الدار الاخرة لهي الحيوان وليس من شرط عمارة البيت المعمور
ان يكون بالطين والحجر والخشب قال تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر واقام الصلوة بل ولا يشترط ان يكون بيت العبادة

جسمانيا فكل ما يقوم فيه العبادة والذكر والتسبيح والتقديس فهو بيت عبادة فانظر الى صنع البارى جل ذكره كيف بنا السماء وجعلها معبدا للملائكة المسبحين المهللين الذاكرين الله وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل او علاقة يتدلى بها والعجب ممن لا ينظر ولا يتامل في صنع بيت تولى الله بنيانه بقدرته وتفرد بعمارته وزينه باصناف الزينة وصوره بانواع التصاوير ناسيا ذكر ربه بسبب بيان نقشه وعلم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا فرج شهوته او حشمه والعجب انه متى دخل بيت غنى فيراه مزوقا بالصنع مموها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوره ويراه غافلا عن بيت الله العظيم وعن ملائكته الذين هم سكان سموته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من البناء الا بقدر ما يعرف البهيمة ان فوقها سطحا او بقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرفه من ملائكة السموات ولا من نضا دبرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش نضا ديرهم في حيطانه فاهذه الغفلة العريضة وماهذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم فهلم ايها العارف نسبح ونقدس لربنا فهلم يا اخا الحقيقة نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيم العالم وناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت وصاحب الكبرياء والجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر وصدر منشرح بنور الذكر والمعرفة ودمع ساكب بادريا عارف بروح شيقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى ننادى ربنا نداء خفيا ونتضرع اليه في ظلم الليالى وندعوه دعاء المحبين المنادين ونداء الخاشعين ونتضرع اليه تضرع المشتاقين وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لا اله الا انت خلصنا من عذاب نار الفرقة والالم القطيعة يا محيى الاموات وباعث الارواح من القبور الدارسات ومعطى الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا الوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يا من اذا تجلى لشىء خضع له يا من رش من نوره على ذوات مظلمة وهيا كل فاسقة في ليال مدلهمة فنورها وصورها وشوقها الى جاله وساقها الى طلب لقائه يا من نفذ بشعلة شوقه على السموات فهيمها ورقصها ودورها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعا في كل سبعة آلاف سنة حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولا تعذب ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور ومعدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الاصلح القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم فهذا انموذج من دقائق صنع الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف والرحمة في عالم الغيب وملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدايع الصنع والحكمة في الموجودات التى يليها في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزر حقير بالقياس الى ما عرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عند الله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشا وحيرة وعجزا وقصورا اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هى عليه وقد سبق ان العلم بكل شىء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها فلا حكيم الا بالحقيقة الا الله وحده واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله تع وما اوتيتم من العلم الا قليلا

فصل في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته اعلم ان الله سبحانه قد قدر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا ودكز في ذاته عشقا وشوقا الى ذلك الكمال فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التى هى بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التى لا تخلو عن نقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادى بحسبه او طبيعى بحسبه على تفاوت درجات كل منهما ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية او جسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر والبرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه وعلمت ان الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدودا ودرجات وهى منشأ اختلاف مهيات الممكنات واجناسها وفصولها فالوجود في نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهى الشدة في الكمال ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فانقص منه ولم نقص بحسب حدة في المعلولية فان حقيقة الوجود بما هو حقيقة لا يقتضى النقص ولا التناهى والتحدد اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب غير متناهى القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهى من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوى علته في رتبة الوجود والا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فاذن كل ما لم يكن معلولا لشىء كالواجب تع فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته

من الخيرات من حيث هى خيرات وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق اكثر فهو انقص وكل ما هو اقرب منه تع فهو اكمل واتم فاذا ثبت هذا فلا يخلو شىء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهى والعناية الربانية ولو خلا عن تلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فانما يكون حفظه ودوامه بما هو تمامه وكماله فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله وتمامه ولهذا لا يحفظ ولا يدوم الا بجزئيه فاذا انتهى الى النور لا يكمل الا بنور اقوى منها والعلم الناقص الظنى لا يتم حتى يصير تعينا دائما لا يزول الا ببرهان عقلى فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بما هو اقوى منه وهو علته وبه يتم ذاته ويحفظ هويته فالهيولى لا يتم الا بالصورة والصورة لا يتم الا بمصورها والجسم لا يتم الا بالنفس والنفس لا يتم الا بالعقل والعقل لا يبقى الا بواجب الوجود فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه ويتوجه الى كماله ويتمسك بعلته فيكون كل شىء لا محالة عاشقا لكماله مشتاقا اليه عند فقده فالعشق حاصل للشىء دائما سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشىء حال فقدان الكمال ولذلك كان العشق ساريا في جميع الموجودات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور فيه الفقد ونحن قد بينا ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لانا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هى عين العلم والقدرة والحيوة كما لا يتصور موجود يبعد طبيعة الوجود مطلقا فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل وكل ما يعلم ويفعل باى وجه كان فله حيوة فالكل اذن حى عند العرفاء الا ان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهموا منه ما له حس ظاهر وحركة ارادية من مكان الى مكان فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطا او مركبا فله حيوة وشعور فلا محالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتاملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئا واحدا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار او يكون كماله بما وراءه فالاول هو الواجب الوجود والثانى هو الذوات العقلية فهذا النمط من الوجود الكامل بقسميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته اما الواجب فهو عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولما سوى ذاته واما الذوات العقلية فعاشقة له لا لذواتها الا من جهة كونها آثارا له فهم عشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية فبالحقيقة هنالك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض والله من ورائهم محيط واما القسم الثانى فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجه من نقصه الى كماله وليس كذلك والاول هو النفوس الفلكية فهى واجدة للكمال من وجه فاقدة له من وجه فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة والم المفارقة ولما لم يكن لذتها بحض بوقت والمها بوقت اخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن وجه العشق فيكون الما لذيذا ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيها بعيدا بحال من به حكة ودغدغة والثانى اما ان يكون ناقصا من كل جهة او من دون اخرى والثانى من الثانى اما ان يكون كماله في اصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواع الجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادة لنقص جوهرها او يكون كماله بامر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره بما ياتى منها التركيب عند التركيب تزول تضادها ويقبل ضربا آخر من الحيوة بحسب بيسبب ما حفظ البنية عن استيلاء احد الاضداد عليها مدة يعتد بها فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على هذا الكمال فهو الجماد وان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصى في النشو والدوام النوعى في التوليد فهو النبات ان اقتصر على هذا وان زاد عليه باختصاص صورة غير مادية في ذاتها وافعالها متنزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان فان الحيوان يتقوى بالاحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذى والنشو وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذى يتم به وجوده فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في ان يصير ذات قوة يزيد بها في مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهر المغتذى وتلصقه على نسبة لائقة ويزيد بها في اعداد نوعه بالتوليد واذ تحصل هذا الكمال لها فبحسبه درجة من القرب الى المبدأ المتعال الذى هو غاية في الفضيلة من كل وجه حاولت كمالا اتم من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه وهو كونها ذا صورة حساسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثوانى النظريات ثم صائرة عقلا بسيطا فعالا للمعقولات ثم راجعة الى الله تع راضية مرضية كل ذلك باشواق متناسبة واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات والاول من الثانى

وهو ما يكون ناقصا من كل جهة كالهيولى الجسمانية فانها في ذاتها قوة كل شي لا قوام لها الا بما تحلها من الصور فحقيقتها عين الحاجة و
الافتقار بل عين الشوق الى كل صورة كما ليست بالفعل والشيخ الرئيس انكر في طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين
وغاية الانكار ثم انه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها
بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشي من الصور وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية
بميلها الطبيعي الى احيازها وفي النباتات بما فيهما من قوة التغذية وطلب الزيادة في الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا
وجوه وانت تعلم ان اثبات العشق في شي بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد تسمية ونحن قد بينا في السفر الاول في مباحث العلة والمعلول
عشق الهيولى الى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه وقد مر ايضا اثبات الحيوة والشعور في جميع الموجودات وهو العمدة في هذا الباب
ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه بل لا احد ممن تاخر عنه الى يومنا هذا الا اهل الكشف من الصوفية فانه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع
انوار الكتاب والسنة ان جميع الاشياء حتى الجماد ذاكر لله مسبح ساجد له كما نطق به القران كما في قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا
تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والايمان جميعا وهذا امر قد اختص
بنا بفضل الله وحسن توفيقه فان الذي بلغ اليه نظر الشيخ وهو من اعظم الفلاسفة في هذه الدورة الاسلامية في اثبات العشق
في البسائط الغير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله ان البسائط الغير الحية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا
يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك استحفظ
الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزء للجواهر القائمة بذاتها ولم يحرموها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد
الذات اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزء للجواهر القائمة بذاتها بل وهذا اعلى الصورة
من بنفي الجوهرية على الهيولى اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا وهما وجدا وجب وجود جوهر بالفعل ولاجل ذلك قيل ان الصورة
جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل
انها جوهر بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من البسائط الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة وهو سبب له في وجوده واما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة مفقودة وتوقعها
بها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق فالهيولى تنفر
عن العدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافي ولولاها لالبسها العدم المطلق ولا حاجة بنا ههنا الى الخوض في لمية
ذلك فالهيولى كالمراة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا
واما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين احدهما بالجدية ملازمتها موضوعها ومنافاتها الانسلاخ عنه والثاني بالجد في مواضعها
الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذين
الشيئين ولا صورة ملازمة غير هذه السنة واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجدية ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند تلاحقها الاضداد دفعا في
الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شي من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه انتهى كلامه ولا يخفى على احد من الاذكياء ان كلامه
هذا في غاية الضعف والقصور فان ما ذكره لا يفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الا على ضرب من التشبيه اما ما ذكره في عشق
الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة على ان ما ذكره
من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا اذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب
الا القبول والطاعة وقد اشرنا سابقا على المنهج الذي سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن
نفس قوة الشوق والعشق وقبولها الا انها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شي والا لكانت صورة بالفعل لا هيولى واما ما ذكره في عشق
الصورة من جهة ملازمة الموضوع وجهة ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضا
ما يدل على هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الا ايراد لفظ الجد والشوق وهو من قبيل المصادرة على المطلوب فان مجرد القيام بالموضوع
لا يدل على العشق له وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية
شعورا بذاتها وبفعلها ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربا من الشعور فيها وعلى هذا القياس حال ما ذكره في

في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ولو كان كل ملازمة شي لشي عشقا له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب
والاضافات عشاقا لموصوفاتها وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية واللازم بديهي البطلان وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شي عشقا وشوقا الى ما هو ذاته او كمال ذاته لا الى
ما هو دون منه وانقص الا على سبيل التبعية او بالعرض لا بالذات فاذن ان الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها اعني المادة ليس بشي
بل الحق ان كل طبيعة او نفس او قوة من القوى اذا فعلت شيئا فليس مقصودها اولا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات
تلك الافاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو اجل واعلى رتبة من افاعيلها وموضوعات افاعيلها اعني به نفس الغاية او نفس كونها على الوجه
الاكمل فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة
كمال لها فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كمالها وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشى الالات البدنية عشقا
للبدن والالات وانما تفعل ذلك عشقا لذاتها وشوقا الى نيل كمالها وبالجملة من سالك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي
له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب نظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل وهكذا الى ان ينتهي
الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه وكذا لا يبد ان يكون كل عشق للعالي عشقا للسافل الا على سبيل
القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلا جرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة
وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلا جرم يعشقها وتمام النفس بالعقل فيعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى فيعشقه العقل في
ينم بل الكل بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لا بغيره اذ لا غير ولا ند ولا شريك له وهو العزيز القهار وهو القاهر فوق عباده والله
من ورائهم محيط فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء
على وجه لا يؤدي الى انثلام في وحدته الحقة فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية
وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوية تحت عشق العقول لمبداها الاعلى وعشق العقول لمبداها الاعلى منطوية تحت ابتهاج الاول
تعالى بذاته الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل فصل في بيان طريق اخرى في سريان معنى العشق في كل الاشياء
اعلم ان قدماء الفلاسفة ذكروا وجها اخر لطيفا عاما في هذا المطلب فقالوا ان جميع الحيوانات والموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من
عللها الفياضة فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل ولما لم يكن تلك العلل قاصدة لايجاد شي من معلولاتها ولشي من كمالاتها ولا
ملتفتة للعالي بالنسبة الى السافل ولا بالنسبة الى كماله فوجبت الحكمة الالهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام ان يكون في
كل موجود عشق ليكون بذلك العشق حافظا لما حصل له من الكمالات اللائقة ومشتاقا الى تحصيلها عند فقدانها فيكون ذلك
سببا للنظام الكلي وحسن الترتيب التدبير الجزئي وهذا العشق الموجود في كل واحد من اعيان الموجودات يجب ان يكون لازما لها غير مفارق
عنها اذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت الى عشق اخر ليكون حافظا للعشق الاول الذي فرض انه يحفظ كمالا لوجودها عند وجوده و
مسترد له عند عدمه وذلك العشق ان لم يكن لازما فيحتاج الى عشق اخر ويتسلسل وان كان لازما فيصير احد العشقين معطلا وذلك ممتنع
فعلم ان العشق سار في جميع الموجودات واجزائها هذا ما قالوه وهو جيد الا ان الذي اشرنا اليه اجود واحكم واللمية فيه اتم فانا قد اشرنا الى
ان الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالاتم والانقص وان المعلول من سنخ حقيقة العلة والعلة تمام المعلول وقد ثبت ايضا ان
الوجود خير لذيذ فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته لكن كمال ذاته يتم بعلته واذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده فاذن
العلة المفيدة وان لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة ايضا لمعلولها العلو ذاتها عن ذات المعلول لكنها لا محالة عاشقة لنفسها مريدة
لذاتها وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة فلاجل ذلك يحفظ كل معلول
بعشق علته وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم يحفظ الموجودات ولم يبق النظام
على هذا النحو من التمام بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج فثبت انه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته ولا انحفاظ
كون النظام عشقه لكمال ذاته لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشقا لعلته المقتضية لذاته وايضا
الشي لا يجوز ان يكون حافظا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه اذ لا معنى للتحفظ الا الادامة والابقاء والشي الممكن كما يفتقر في حدوثه
الى علة هي غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته فلا معنى لكون الشي حافظا بل الامر بالعكس اولى لان كمال كل شي بما هو مقوم ذاته

ومحصل مادته ومنوع جنسه فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته التي هي عبارة عن انتساب جوده اليها وارتباطه بها فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي يحفظ هوية المعلول ويتم بقاؤه ويتقيد وجوده ويكمل ذاته وهذا معنى قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل وعلم بما اوردنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها لكما انه نشا من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام فكذا ينشأ من كل عشق اسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري تقدست اسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد **فصل** في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئا واحدا في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقا خاصا فربما يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها غريزيا على ترتيب نظام شوقا للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحقيقي تعالى شأنه الان قبولها للتجلية وتيلها النور جاء على التفاوت وان غاية التقرب هو قبول تجلية الحقيقي بلا متوسط كمرآة متجلية فيها صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة اخرى وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما الغير من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرائي متعددة غير مرآة بصره ولكن مع ذلك ما وقع التجلي الا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرآة اذ المرآة عادمة لا صورة لها وليست الصورة الا للشخص فما وقع التجلي الا من الشخص وان تعددت المرآة الا ان تعددها لمرآة وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها وهكذا حال الممكنات في قبولها التجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله وشروق جلاله اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثير وما ترى الا الواحد وليس فعله الا ابتدائية ولا تجليه الا تجلي واحد لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض اخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه تعالى فالاقرب يستضيء بنور تجليه اقوى والانزل بما يستضيء به الابعد قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه وكل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال بتوسط مثال واقع منه فيه وبين ذلك بالاستقراء فقال فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان يضع فيها مثالها الى اخر كلامه اقول وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذي اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء ثم قال ان العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط وهو يدرك لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات وذلك ان الاشياء التي يتصور المعقولات بلا روية ولا استعانة بحس او تخيل انما يعقل الامور المتاخرة بالمقدمة والمعلولات بالعلل والروية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلا توسط بتفهم عند التسلل وان كان بتوسط اعانة العقل الفعال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة والالات للتصور والطمأنينة اليه ثم يناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يتوفر ما نالته منه الى التشبه بغاياته فان الاجرام الطبيعية انما يحرك حركاتها الطبيعية تشبها في غاياتها وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما يفعل افاعيلها الخاصة بها تشبها به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة مقدرة وما ضاهاها وان لم يتشبه به في مبادي هذه الغايات كالجماع وكالتغذي وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبها به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه كالتعلم وما شاكله والنفوس الالهية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبها به في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق فجاز ان يتشبه في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية انتهى كلامه **تذكرة** ان الحكمة الالهية والعناية الربانية تقتضيان ارتباط الموجودات بعضها ببعض وربطا حكميا ونظمها انتظاما عقليا كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات

لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها اولا ومنها توالي فاركزت في جبلة المعلولات نوع نحو علاتها واشتياق اليها وجعلت في جبلة علاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها كما يوجد ذلك في الاباء والامهات على الاولاد ومن الكبار على الصغار ومن الاقوياء على الضعفاء وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس وان المعلول كانه جزء من علته وان العلة كانها تمام لمعلولها وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه والغني يرحمه ويجود من فضله عليه **واعلم** ان العشق اقسام والمحبة متشعبة والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت تدبيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد للافعال الطبيعية والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل الصنعة تتشبه بالطبيعة فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيسا مطاعا في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واخذ انها كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن ياتي بعدهم ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف اسرارها وتعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من احياء النفوس بعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم الغشاوة ومنها محبة الصناع في اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كانه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم **واعلم** ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها الطف واصفى وازين وابهى والذي ينبهك على هذا الامر ان القوى النباتية رؤوسها ثلثة احدها قوة التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدأ شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه في المتغذي بعد استحالته الى طبيعته والثاني يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة في اقطار المتغذي والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذي هو فيه من نوعه ومن البين ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق او جزاف بل هي لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها وكل من تامل فيها يعلم انها صادرة من ميول وقصود فيها فهي اذن عاشقة لتلك الغايات وهي متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان التي نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية وهي الثلث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد ما يصدر عن تلك القوى الثلث التي تكون في النبات لكن على وجه الطف وابهى وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقا وشوقا وليس معشوق هذه القوة في عامة الحيوان ما سوى الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان عشق القوة النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل والجماع والتوليد على نحو الارادة والاختيار وبنوع اعلى والطف ماخذا احسن وافضل ولذة اتم وشوق اكمل وباستعمال من الحس واعانة من التخيل والاشبه في ان فعل التخيل افضل من فعل الحس وفعل الحس افضل من فعل الطبيعة فان قوة الخيال تنال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدورته امنة عن الفساد والعدم ما دام يحفظها الخيال ويلتفت اليها فاذا ذهلت عنها باشتغال من خارج او داخل غابت وذلك لا على نحو الفساد وكذا قوة الحس ينال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها واما الطبيعة فلكونها مستغرقة في بحر الهيولى لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية والاعدام الهيولانية المغرقة لذاتها ولذلك ما ناله من الاغذية وغيرها ثم الحيوان غير الناطق وان كانت افاعيلها افضل واحسن من افاعيل النبات ومعشوقاتها انور واشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالنفس الناطقة التي يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية لا يبعد بادراك الغرض العقلي والخير الحقيقي والغاية الكلية في فعل من الافعال بل شوقها مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية فلذلك صارت فيها قواها الشهوانية مشاكلة للقوى

النباتية في اقتصاره على هذا الغرض النوعي والعشق الجزئي واما الذي يترتب على افعاله وشهواته من تبعية الاشخاص ودوام الانواع واصلاح النظام فذلك امر يحصل من فاعل اجل واعلى لغاية ارفع وابهى منوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلايق على احكم ترتيب واجود نظام وانما اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة اعلى منها في الشرف فازت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية واحكم منفعة وارفع منزلة على ما يكون لها بانفرادها واكثر آثارا اما بالعدد او بالقوة والشدة وحسن الاتقان ولطف الماخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض اذ كل واحد من عاليها لها قوة على تاييد السافل وتقويته وتهذيبه عن الشرور والمفسدات ودفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الاعلى زيادة كمال ورونق وكذلك تصريفات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن والسناء والزينة والبهاء كتاييد القوة الشهوانية من الحيوان للقوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنهما من ان يفضي مادتها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستضرار وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها اليها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية والشوقية في نوع الانسان بحيث تكاد تخرج طورها في افعالها عن مسالك البهيمة الى شبه طور الملائكة العلوية وقد يتعاطى في افاعيلها اغراضا ودواعي لا يتعاطاها الا صريح القوة العقلية مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال وانفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شان اراذل الناس وادانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيما اذا الانسان العقلي من المحسوسات ما كان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصدا بذلك تقوية البدن في فعل الطاعات الالهية وابقاء الشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى تكاد تضاهي بذلك ما يقتضيه صريح العقل والعرفان ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب في الغلبة على العدو وقد يظهر ايضا عن جوهر ذاته آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة وطلب الحدود الوسطى والمبادي البرهانية والحدية وكتصريفها القوة الحسية لينتزع من المدركات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية وصورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها ويبلغ غرضه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية والمبادي القدسية وعرفان ما هو مبدأ المبادي ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية الباصقة والجامعة لا لاجل مجرد اللذة ونيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد وكتكليفه اياها متناول الاغذية لا كيف اتفق بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة واعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الآخرة والمهاجرة الى الله وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاتلة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وانتصار الحق وقد يصدر منه افاعيل عن قوته العقلية الصميمة مثل تصور المعقولات والاتصال بالملأ الاعلى وحب الموت والاشتياق الى اللذات الاخروية وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن **فصل** في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية ومدبراتها الكلية من هذا الماخذ اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان وترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب لا لغرض في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني ان الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصورا على مجرد ما انتهت اليه حركاتها وحصلت اغراضها الجزئية بل لتاديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع وحصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت كما يقصده الانسان الكامل العلوي

تفاوت

الا انا لما نظرنا الى فاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدنا مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلائم شهواتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبرا اخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام وفوق النفوس الحيوانية

الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لا محالة مدبرات عقلية ومحركات قدسية لاغراض علوية كفعل الانسان الكامل بقوة نفسه العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاهيا لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها وتسكينها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها كما في سائر افاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء وتغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال وما يجري مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكما ان الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى يلتجئ به الى القوة التي تليها كالآخر لقوة اعلى وهكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علما وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير في اشتماله على اجزاء مرتبة بعضها طبيعية على مراتبها وبعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية وبعضها حيوانية خيالية وبعضها حيوانية حسية وبعضها من باب الميل الطبيعي فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة فادناها ما للطبائع السارية في الاجسام واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية وحركاتها الجوهرية وان جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدأ الاعلى مرتقية من حد الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوي على التدريج كالانسان الذي يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمر الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة كما نطق به التنزيل من قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة **فصل** في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان اعلم انه اختلفت آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن او قبيح محمود او مذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال انه من فعل البطالين والمعطلين ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته ومنهم من لم يقف على ماهيته وعلله واسبابه معانيه وغاياته ومنهم من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال انه جنون الهي والذي يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستحسنا محمودا سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة اما المبادي فلانا نجد اكثر نفوس الامم التي لها تعليم العلوم والصنائع والآداب والرياضيات مثل اهل الفارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم فيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشاه استحسان شمائل المحبوب ونحن لم نجد احدا ممن له قلب لطيف وطبع رقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خاليا عن هذه المحبة في اوقات عمره ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المركوزة فيها حب الازدواج والسفاد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصورة في هيولاتها بالجنس والنوع اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوي لطافة الطبع فلما يترتب عليه من تاديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحميدة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الآباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن اجل ذلك اوجبت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم الى تاديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثا وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية ولا الجافة من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب

هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والسيئات
ولعمري ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الا هما واحدا من حيث يجعل الهموم هما واحدا هو الاشتياق الى رؤية جمال
انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وقوله ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك
الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الآخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال
الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن
مبداه افراط الشهوة الحيوانية بل استحسان شمائل المعشوق وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه
وتناسب حركاته وافعاله وغنجه ودلاله معدود من جملة الفضائل وهو يرقق القلب ويذكي الذهن وينبه النفس على ادراك الامور الشريفة
ولاجل ذلك امر المشايخ مريديهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اوفى سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل
يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي ومجازي والعشق الحقيقي
هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة بدنية وطلب
لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما يقتضيه لطافة النفس و
صفائها والثاني مما يقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة
بخلاف الثاني فانه يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كانها تطلب شيئا باطنا مختفيا عن الحواس فتنقطع
عن الشواغل الدنيوية وتعرض عما سوى معشوقها جاعلة جميع الهموم هما واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل
على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا
العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية
ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال
هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية
واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطا بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها
عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور الحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل
المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحا معدودا من الرذائل
ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا السبب الذي ذكرناه او من جهة اشتباه العشق العفيف النفساني الذي
منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوة البهيمية التي منشاها
افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين الفارغي الهم فلانهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والاسرار
اللطيفة ولا يعرفون من الامور الا ما تجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق شيئا في جبلة النفوس الا لحكمة
جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم راوا ما يعرض للعشاق من سهر
الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداه فساد المزاج و
استيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدات من النفس اولا ثم اثرت في البدن فان من كان دائم الفكر لشيء
ذي امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبة وتفني الكيموسات الصالحة فينشا اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه
الماليخوليا وكذا الذين ادعوا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها فيبرؤون مما هم فيه من
المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهبانيين والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا
اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او يأسوا منه حملوه الى هيكل عباداتهم وامروا بالصلوة والصدقة وقربوا قربانا وسألوا اهل
دياناتهم واحبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برئ المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا ومنهم من قال ان العشق

هو اعانة النفس نحو طبع مشاكل الجسد في صورة مماثلة في الجنس ومنهم من قال مبداه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا
في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكبا واحدا ويكون النيران متفقين في بعض الاحوال والانظار كالمثلثات وما شاكل ذلك مما
عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افراط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان حسنا الا انه كلام مجمل محتاج الى
تفصيل لان هذا الاتحاد من اي ضروب الاتحاد فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط وليس ذلك بمتصور في حق
النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة والذهول او النوم نعلم يقينا ان بذلك لم يحصل المقصود
لان العشق كما مر من صفات النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي بيناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد
النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل وعلى هذا المعنى يصح صيرورة النفس العاشقة للشخص
متحدة بصورة معشوقه وذلك بعد تكرر المشاهدات وتوارد الانظار وشدة الفكر والذكر في اشكاله وشمائله حتى يصير متمثلا صورته
حاضرة متقررة في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء مجال الانكار فيه وقد وقع في
حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روي ان مجنون العامري كان في بعض الاحيان مستغرقا في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته يا مجنون
انا ليلى فما التفت اليها وقال عندي لك عشق يشغلني عنك فان العشق بالحقيقة هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الامر الخارجي وهو
ذو الصورة الا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور واذا تبين وضح اتحاد العاقل بصورة المعقول
واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه
بحيث لم يفتقر بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة من شخصه كما قال الشاعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشيئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور الروحانية
والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد بوجه بل المجاورة والممازجة والمماسة لا غير بل التحقيق ان لا وجود
وصال في هذا العالم ولا يصل ذات الى ذات في هذه النشاة ابدا وذلك من وجهين احدهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه
مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الانفصال الا انه لما لم يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مباين ولا فضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قيل انها متصلة واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة
فاذا كان حال الجسم في حد ذاته كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شيء آخر او يقع الوصال بينه وبين شيء والاخرى انه مع قطع النظر
عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقي السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فاذن لا يمكن وصول شيء من المحب الى ذات
الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشيء اما نفسه او جسمه او عرض من عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لاستحالة انتقال العرض وكذا الثاني
لاستحالة التداخل بين الجسمين والتلاقي بالاطراف والنهايات لا يشفي عليل طالب الوصال ولا يروي غليله واما الاول فهو ايضا ممتنع
لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها في ذاتها ببدن لكانت نفسا لها فيلزم ان يصير بدن واحد ذا نفسين وهو ممتنع ولاجل ذلك
ان العاشق اذا اتفق له ما كانت غاية متمناه وهو الدنو من معشوقه والحضور في مجلس الصحبة معه فاذا حصل له هذا التمني يدعي ترقي الى
وهو تمني الخلوة والمجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل ذلك وخلى المجلس عن الاغيار تمنى المعانقة والتقبيل فان تيسر ذلك تمنى
الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب
كما قال قائلهم اعانقها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد العناق تداني والثم فاها كي تزول حرارتي فيزداد ما القى من الهيجان
كان فؤادي ليس يشفي غليله سوى ان يرى الروحان يمتزجان والسبب اللمي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم ولا اللحم ولا شيء من
البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تشتاق النفس وتهواه بل صورة روحانية موجودة في غير هذا العالم

فصل في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجود اعلم ان محبوبات النفوس والطبايع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها في الوجود و
درجاتها في العلوم والمعارف وذلك لان كل قوة من القوى لا تستكمل الا بما يجانسها ويشاكلها وكل حاسة من الحواس لا يلتذ الا بمحسوسها
المختص بها فالقوة الباصرة لا تشتاق الا الى الالوان والاضواء لانها من جنسها وكذا القوة السامعة لا تشتاق الا الى الاصوات و
النغم ولا يستلذ الا ما كان على النسبة الفاضلة وعلى هذا القياس تلتذ الشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمة للمزاج واللامسة
بالملموسات الملائمة لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة

والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه وكذا كل قوة حاسة كما مر هي يكون من نوع محسوسها وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اياها متحدة بها كما علمت ثم من الاتم ان الانسان من جملة المكونات كانه ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة بمعنى ان من كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال وكل ناقص مشتاق الى كماله فالانسان لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء فلاجرم يشتاق بكله الى ما هو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في الحق الباري لما له من الاسماء الحسنى ولهذا الحق الاشياء بان يكون معشوقا للكمل والعرفاء هو الحق جل ذكره وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم والارض بما فيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرها والبحار وما فيها من العجائب وما يكون في الجو من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام بحيث يتحير الناظر اليه العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه وبعد هذين الامرين اعني الاله جل ذكره ومظهره الاعظم الذي هو الانسان الكبير لا يستحق لان يكون محبوبا لمن يشتمل على جميع المشاعر والقوى بالقوة او بالفعل الا العالم والانسان الشخصي فان الانسان الكلي في الحقيقة هو العالم الكبير ولاجل ذلك لا يوجد في شيء من المكونات ما يشتد العشق اليه الى ان ادى اليه بحيث يسلب عنه القرار والصبر ويعتريه ما يعتري للعشاق من سهر الليالي والغم والحزن والبكاء وغير ذلك الا من جهة شخص انساني اذا صادف فيه جميع محبوبات ما فيه من المشاعر والقوى فيوازي كله بكله وليس غير الانسان كذلك فان كل واحد من اجزاء العالم ليس فيه الا مشتهى قوة واحدة لانه اما معقول فلا يستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلا يستلذه الا الحس دون العقل ثم ذلك المحسوس ان كان من باب اللون والضوء فلا يستلذه الا البصر وان كان من باب الصوت والحرف فلا يستلذه الا السمع واما الانسان ففيه مفردات الاشياء ومركباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع والروحانيات كالملائكة والقوى والجسمانيات كالجوارح والاعضاء وبالجملة ما في الملك والملكوت من النعم الظاهرة والباطنة كما في قوله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فمن راى مثل هذه النشأة الكاملة والمدينة الجامعة فلاجرم يشتاق الى لقائه ويحب لما راى فيه من صنعة موجده ومظهر آثاره ومرآة جماله وجلاله قال الشيخ الكامل المحقق محي الدين الاعرابي في الفتوحات المكية اعلم ان العالم خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام ابو حامد الغزالي من انه لم يبق في الامكان ابدع من هذا العالم فاخبر انه تعالى خلق آدم على صورته والانسان مجموع العالم ولم يكن علمه بالعالم الا علمه بنفسه اذ لم يكن في الوجود الا هو وفعله فلا بد ان يكون على صورته فلما اظهره في عينه كان مجلاه فما راى فيه الا جماله فاحب الجمال فالعالم جمال الله فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذا النظر فقد احبه بحب الله وما احب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف الا الى صانعها لا الى الصنعة فجمال العالم جمال الله وصورة جمال الله وقال في موضع آخر اعلم ان كل ما يتصور المتصور فهو عينه لا غيره ولا للعالم ان يتصور الحق الا بما يظهر عينه وان الانسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير والعالم ما فوق الانسان حصره في ادراك الكثرة والعظم والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبما يحمله من القوى الروحانية فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله فارتبط بكل جزء منه حقيقة الاسم الالهي الذي ابرزه وظهر عنها فارتبطت به الاسماء الالهية كلها لم يشذ عنه منها شيء فخرج آدم على صورة اسم الله اذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية كذلك الانسان وان صغر جرمه فانه يتضمن جميع المعاني ولو كان اصغر ما هو فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما يجوز دخول الجمل في سم الخياط وان ذلك ليس من قبيل المحال لان الصغر والكبر من العوارض الشخصية التي لا يبطل بها حقيقة الشيء ولا يخرج عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عنه ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة كذلك الانسان وان صغر جرمه عن جرم العالم يجمع جميع حقائق العالم الكبير ولهذا سمى العقلاء العالم انسانا كبيرا ولم يبق في الامكان معنى الا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره والعلم يتبع المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم فعلم صورته وعليها خلق آدم وآدم خلقه الله على صورته انتهى فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلثة انحاء الاكبر والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله جل ذكره وهو لا يكون

للمتالهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلي وهؤلاء هم المشار اليه في قوله تعالى يحبهم ويحبونه فانه في الحقيقة ما يحب الا نفسه لا غير اذ المحب والمحبوب في الطرفين شيء واحد والاوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات المتفكرين دائما في خلق السموات والارض كما في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤية الآثار وجنة الافعال والاصغر عشق الانسان الصغير لكونه ايضا انموذجا من ما في العالم الكبير كله والعالم كله كتاب الحق الجامع وتصنيف الله الذي ابرز فيه كمالاته الذاتية ومعانيه الالهية وكتاب الانسان مجموعة مختصرة فيه آيات الكتاب المبين فمن تامل فيه وتدبر في آياته ومعانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير ويسهل معها العروج الى مطالعة جمال الله وجلال احديته فيرى الكل منطويا في كبريائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضيائه

فصل في اختلاف الناس في المحبوبات اعلم انه لا يوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في افراد البشر وذلك لان المادة الانسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال الى اي صورة من الصور والاتصاف باي صفة من الصفات وفيها قوة الارتقاء من حد البهيمية الى اعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم ونفسه النفس الشهوية ومنهم من هو في رتبة السباع ونفسه النفس الغضبية ومنهم من كان في منزل الشياطين ومنهم من كان من نوع الملائكة ولكل من هذه الاجناس الاربعة انواع كثيرة غير محصورة وقد علمت ان محبوب كل احد ما يماثله ويشابهه وان الله تعالى قد ركز في طباع الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابدا بقيا ولى شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولا منغص فهي ابدا عاشقة للاكل والجماع لا غير وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون رائية على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولا منغص فهي عاشقة للقهر والانتقام ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريرة كذوبة مظهرة للامور على غير ما هي عليه شانها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والاماني الباطلة كما قال تعالى في صفة الشيطان يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ومن اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ما هي عليها وتؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتزهد في الدنيا وترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية والكون مع الله بلا عائق وتجافي مسرورة بذكره كارهة للكون في الدنيا متمنية للموت والخروج من هذه النشأة الجاذبة الى الدار الآخرة تشوقا الى جوار الله وعشقا للقائه وهذه الخصال لا توجد الا في خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم وكدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح المجسدة المؤلفة في العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها وتمنوا الخلود معها وذلك لقصر جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله عز وجل ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون وآيات كثيرة من القرآن في هذا المعنى ثم لا يخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند الفقدان وانه متى وصل اليه ونال ما يهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لا بد يوما او ساعة ان يفارقه ويمله او يتغير عليه ويذهب تلك الحلاوة ويتلاشى له البشاشة ويضمحل لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ما هو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضا وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء واوحش الاشياء عند محبه الا المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوي عشقهم وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابد الآباد كما ذكر الله والذين آمنوا اشد حبا لله وقال نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم ربنا اتمم لنا نورنا واشار الى حال المحجوبين سواه بقوله كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم عطف نحو محبه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال ووجد الله عنده فوفاه حسابه وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفا يعلم انما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بين في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الموجودات الدنيوية هذه آثار ...

الموجودات العالية ليس الا انحاء تجليات الحق وظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان ومرائي الاعيان واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة
الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تتنبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض
بها مدة ويخرج من القوة الى الفعل ويترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشتاق الى
لقاء الله ولذات الاخرة ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن مآلها وصلاح معادها وذلك لان
جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التي تراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثالا
للصور البهية الروحانية كما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنت اليها وتشوقت نحوها واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها
وحدها بالنظر والتدبر فيها والاعتناء لاحوالها لتنزع صورها خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية حتى اذا
غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لما زالت رسومها وصورها عن النفس بل تبقى تلك الرسوم والصور المعشوقة
المحبوبة مصورة فيها اعني النفس الجزئية صورا روحانية صافية عن المواد ثم اذا توبت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور
المرسومة في قوة خيالها من ذلك المقام الى ما فوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يجاب
زوالها ولا دثورها ولا تغيرها ولتستحسنها ابد الآبدين مثال ذلك ان من ابتلى بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه او فقده فاذا وجده
بعد مدة من الدهر وقد تغير عما كان عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور
التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل ورآها بعينها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن والرسوم والاصباغ والاشكال
والتخاطيط على ما كانت من قبل وكان يراها بزعمه على الغير من بعيد ويجدها اليوم كانها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك
يلبسه عنه خارجا عن ذاته فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان
التي كان يراها على ذلك الشخص هو اليوم يجدها منقوشة في نفسه مرسومة في ذاته متمثلة بين يدي جوهره مصورة عنده باقية ثابتة
على حالة واحدة لم تتغير فاذا فطن العاقل الذكي بما وصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت
ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب
العناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان ويقول كما قال القائل
صحا القلب عن سلمى واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله

فصل في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين و

الاولياء الواصلين قد مر ان العشق الانساني على ثلاثة اقسام الاكبر والاوسط والاصغر وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله و
الشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم
الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين
في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم فانه لو خلق فيك شوق الى الله تعالى وشهوة لمعرفة جلاله وجماله وهو اصدق الشهوات واحق
اللذات لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية
ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم يخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الا من يندر وجوده
من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم يخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت
متعجب من عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة
فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب لما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم
ولا نسبة لاشتياقاتهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الاخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال
ولا يعتريها الملال بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات الا ان هذا العشق لا يخلق
في الانسان الا بعد ان يمر عليه ثلاث ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حدود
الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوية الى حد البلوغ الصوري وصار معدودا من الرجال البالغين لكمال
في الشهوة فهكذا مادة العقل اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حد العقل بالفعل صار من الرجال البالغين في شهوة المعرفة
وغيره من افراد البشر بالنسبة اليه كالولدان والنسوان في باب لذة المعرفة وشهوة الحكمة فمن لم يخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبي بعد

لم

لم يكمل عقله او عنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى وجه الله ومطالعة
جلاله فهم في مطالعتهم جمال الحضرة الالهية في جنة عرضها السموات والارض بل اكثر واوسع فهم ينظرون الى العاكفين في حضيض الشهوات
نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة ولذلك تراهم يستوحشون من اكثر الخلق ويؤثرون العزلة
والخلوة والذكر وهو احب الاشياء اليهم ويهربون من المال والجاه علما منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجات مع الله ويتجردون عن اهليهم و
اولادهم ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله فترى الناس يضحكون عليهم ويستهزؤن بهم ويقولون في حق من يرون منهم انه موسوس مجنون
وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية ولذاتها المزخرفة ويقولون ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما
تسخرون والعارف مشتغل بتهيئة سفينة النجاة لنفسه ولغيره لعلمه بخطر المعاد اذا جاءت الطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلة عن عذاب
الله والسؤال والحساب وعقاب يوم الآخرة وسوء المرجع والمآب عند كشف الغطاء واظهار البواطن والسرائر وتحصيل ما في الصدور و
واخراج من في القبور وابراز الجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهو واللعب على ما ورد
سلطان قاهر على البلد يريد ان يحاسب اهله ويقتل بعضهم ويخلع على بعضهم ويجلد بعضهم محبوسا في سجنه ويرفع بعضهم الى مجلس
قربه فما اشد مخافة عقل من كان مرجعه الى يوم الآخرة وهو مشتغل اليوم بكسب المال والجاه والتفوق على الغير بالذهب والفضة
والانعام والحرث والنسل وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات والصادق يقول رب شهوة ساعة اورثت
حزنا طويلا وسئل الجنيد عن صفة المحب فقال دائم الفكر كثير الخلوة قليل الخلطة لا يبصر اذا نظر ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم
ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ينظر الى الله في خلواته ويانس به ويناجيه في سره وجهره ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه
حزينا يخشى حرمان ما يرجو ويخاف فوت ما يطلب قد دهش عقله من مطالعة جلال الله قليل المنام قليل الطعام دائم الاحزان
للناس شان وله شان اذا خلى حن واذا اقترن ولم شربه من كاس الوداد واستيحاش من جميع العباد انتهى كلامه اقول ما ذكره
من احوال المحبين في مبادي سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من الخلق الى الحق واما عند الوصول وانشراح الصدر بنوره وسعة القلب
لاستوائه فهم من اعشق خلق الله واوسعهم خلقا واشدهم فرحانا بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي صلى الله عليه وآله قبل البعثة
متوحشا من الخلق متخليا بعبادة ربه في جبل حراء ثم وسع الله قلبه وعظم خلقه فبعثه الى الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم
الكتاب والحكمة والى ذلك اشار بقوله تعالى الم نشرح لك صدرك الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده ان شاء الله قال
بعض العلماء ولا تظنن ان روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها
شهوة البطن والفرج وانى متساويان بل لا يمكن ان يكون في العارفين من رغبته في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض
وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في الماكول والمنكوح والملبوس وكيف لا يكون هذه الرغبة اغلب بهم مشاركة للملائكة
في الفردوس الاعلى اذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى
مشاركة البهائم في لذاتها احق ما يطلب من مشاركة الملاء الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك
وعبثك وما اخس همتك وقيمتك على قدر همتك انتهى ومما ينبغي ان يعلم انه كما ان وجود كل شيء من آثار موجده ولا يوجد شيء
في المعلول الا يوجد في علته على نحو اعلى واشرف فهكذا جميع المرغوبات والمستلذات التي توجد في عالم المواد الحسية والطبائع
الكائنة المستحيلة فانما هي رشحات لما يوجد في عالم النفوس ونشاة الجنان دار الحيوان كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وفيها خالدون وكذلك جميع مستلذات النفوس وتماثيل الجنة واشجارها وانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها ونعمائها وحبورها
انما هي آثار ورشحات لما يوجد في الحضرة الالهية وبيانها العاكفون حول جنابه من اللذات والابتهاجات التي تكل الالسن عن وصفها
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فمن ترك الدنيا وزهد فيها فاز بنعيم الآخرة ولذات الجنة ومن زهد في نعيم الآخرة
فاز بنعيم القرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاء الله الذي يحقر في جنبه كل نعيم ولذة واعلم انه قبيح بكل عاقل ان يكون بهيمة وقد امكنه
ان يكون انسانا او انسانا وقد امكنه ان يكون ملكا مقربا وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا
يشعرون وقال ايضا قال الذين يريدون الحيوة الدنيا يا ليت لنا مثل ما اوتي قارون انه لذو حظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم
ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا اشار الى ان من كان من اهل العلم يعلم ان المثوبات الاخروية اجل وابقى من اللذات الدنيوية

لان تلك الامور حقة باقية وهذه امور باطلة فانية وقال امير المؤمنين ع مات خزان الاموال والعلماء احياء باقون ما بقي الدهر اعيانهم مفقودة واثارهم في القلوب موجودة

الموقف التاسع

في نبذة من افعاله تعالى وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية وفيه فصول

فصل

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الموجودات الصادرة عنه تعالى واثبات وجود مجعولاته لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذي في الامور العامة التي هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم وهي هذه تلخيصا وتذكيرا

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه يكون رفع الاخر اي لا مفهوم له سوى كونه رفعا له ولاجل ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما حصر عقلي لا يسع للعقل تجويز واسطة بينهما ويقال له تقابل التناقض ايضا والمعنون والمفهوم متصحح الالفاظ لما جاوز الى التصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض وهو التكرر من الجانبين فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الاخر وقد وقع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه فتارة قلبوا القول بان نقيض كل شيء رفعه الى القول بان رفع كل شيء نقيضه وجعلوا كلا من الطرفين نقيضا للاخر واما الرفع فهو مختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعا للاخر او مرفوعا وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة من الجانبين والاولى ان يقال الا انه صح تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه نقيض النقيض ورفع الرفع فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين وبالجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الاخرة وبالجملة لا بد ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الاخر واما الاخر فغير متعين فيه ان يكون امرا بخصوصه ولا هو مشروط بتخصص بمعنى الاعدم كون مفهومه بعينه رفعا للاول الرفع ولا ايضا مشروطا بان مفهومه المرفوع به بل الواجب ان يكون شيئا متصفا بكونه مرفوعا بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعا لشيء اخر او لا فقد اتضح ان احد المتقابلين تقابل السلب والايجاب لا بد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الاخر المقابل للسلب ايجابا او اضافيا بالقياس اليه سواء تحقق في فرد الايجاب الحقيقي او في غيره من السلوب ثم اعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل عليه بالقياس الى موضوع بعينه كما بين الانسان واللاانسان وزيد ولا زيد او لا انسان ولا لا انسان ولا زيد ولا لا زيد او بحسب وجود في النسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد في شيء ورفعه او رفع السواد ورفع رفعه فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات المعينة خاليا عن المتقابلين بحسب حمل عليه وهو حمل هو هو وكذا يمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات فارغا عنهما بحسب وجود في وهو حمل الاشتقاق فكما ان كل شيء اما ابيض واما لا ابيض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شيء اما ابيض واما لا ابيض بمعنى انه اما ذو بياض واما لا ذو بياض والسر فيه ان كلا منهما تقابل في المفردات انفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب فنقيض كل انسان حيوان هو ليس كل انسان بحيوان ونقيض لا شيء من الحجر بانسان هو ليس لا شيء من الحجر بانسان لكن لو صدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض ولاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي سلب جزئي ونقيض السلب الكلي ايجاب جزئي

اصل اخر

لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضا من طريق حمل هو هو ونقيضا من طريق حمل ذو هو فاستبقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كالسواد واللاسواد يستحيل اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطي فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم بحمل على في موضوع واحد وهو حمل هو هو لا اجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض للاخر بالمعنى المذكور فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطي وكذا الحركة بالقياس الى السواد فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة وكذا اشتقاقا اعني ذا السواد ولا ذا السواد واما ذو السواد وذو اللاسواد فلا تناقض بينهما اذ الموضوع اذا وجد فيه سواد وحركة فيصدق عليه انه ذو سواد ويصدق عليه انه ذو حركة فيصدق عليه انه ذو لا سواد اذ الحركة لا سواد بحمل التواطي ولا يلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لا اسود فان ذا السواد وان كان معناه بعينه معنى اسود الا ان ذا اللاسواد ليس معناه معنى لا اسود نعم لو اريد من اللاسواد نفس هذا المفهوم السلبي

لابحاز

لاشيء اخر معروض له او متحد به في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد قولنا هذا ذو اللاسواد بعينه مفاد قولنا هذا لا اسود فتدبر فيه كي تنتفع فيما نحن بصدده ان شاء الله

اصل اخر

فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التي لا بد من مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحدا والواحد كثيرا او ذلك لجهله بان اي الاعتبارات المختلفة يوجب كثرة في الذات وايها لا يوجب كما وقع لطائفة حيث جوزوا كثير من الناس صدور الكثير من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك مستحيل بوجه من الاول وكذا منع كثير من الناس اتصافه تعالى بصفاته الكمالية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها في مرتبة ذاته بل انه ولم يشعروا بان تلك الصفات مع انها غير متحدة المفهوم لا توجب كثرة في الموصوف وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية والاولى هي التي جعلت كالجزء للحيثية بها كالناطق للانسان وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التي كالخارج منه مثل كون الشيء علة ومعلولا وان كان المقيد والحيثية بها اذا لشرط ان يكون المقيد بها ماخوذا على انه مقيد لا على انه قيد والتحيث بحيثية الاحيثية اي معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحكمة من الفرق بينها وبين القرد ثم الحيثية التقييدية قد يكون في العنوانات المعتبر به والحكاية دون المعبر عنه والمحكي عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق او لا بشرط شيء كذا او ليس المراد به الا نفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها بخلاف ما اذا جعلت الاطلاق واللابشرطية والارسال قيدا للماهية فقط باحيث الماهية المحيثة بشرط شيء او لا بشرط شيء ولا يصدق الماخوذة مع الاطلاق على شيء منها لكونه مقابلا لهما كما انهما متقابلتان واما الماخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منها لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ما خرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع لكن الفحص والبرهان يحكمان بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى لكن بعضها مما لا يأبى الاتحاد مع بعض الا ترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى وعينه من حيث الحقيقة وكذا مفهوم العاقل والمعقول متغايران معنى ولا يأبى ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لان المفهوم فقد يصدق معنى على اخر بالحمل الشائع ويكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم كعلمه تعالى وقدرته بحسب المعنى لكن عينهما بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مرارا فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد يكون مخالفة المعنى فقط ومع ذلك بساطة ذات الموضوع وهويته وقد يكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى

ثم الحيثيات المخالفة المستوجبة لاختلاف الموضوع وتكثرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعا من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتاخر بالقياس الى شيء واحد والوجود والعدم

اصل اخر

جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الانصاف بكل منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخرى ويدل على ذلك انه لا يصح للشيء المقيد بحيثية منها من حيث المقيد بالحيثية الاخرى فليست الناطقية للانسان من حيث كاتبيته ولا الناطقية له من حيث حيوانيته ولا المتحركية له من حيث المتشكلية والا لكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتبا بالفعل وكل متشكل متحركا هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم والا لكانا اللفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلين كما سبقت الاشارة اليه فقالوا قولا مطلقا ان ما يحصل الذات بحسب حيثية ما ان حيثية كانت ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى وان الحيثيات كلها متصادمة بجميعها انها غير مصححة لحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية وان لم يكن من حيثها مطلقا الا ان لا يعرض لذات واحدة الامر بعينه حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ما ذكر انها لا توجد في موضوع واحد بشيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر كاختلاف

اجزاء الماهية النوعية مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن لا يستحيل به امكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل
والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معا في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجودا واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند
العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي وان كانت مجوزة الاجتماع في موضوع واحد جسمي لكن بشرط ان يكون بازائها
مباد وجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام لا وذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل والآثار
المختلفة عنها **اصل آخر** انك تستطيع مما مر ذكره ان تعلم ان الشيء الذي يصدق عليه صفة من الصفات في الواقع لم يستلزم ان يصدق عليه ايضا في كل مرتبة من مراتب
الواقع ولا ايضا يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع فاذا قلنا زيد موجود في الواقع فيكفي لنا في صدق هذا
الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجودا في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل فاذا قلنا زيد اسود فلا يلزم ان يكون متصفا
بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه او قدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا
مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها ومع ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات
صدقه في الواقع وذلك لان تحقق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء فاذا تقرر هذا نقول اذا
اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات يجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي
سبق بيانه من ان المتقابلين بحمل على قد لا يكونان متقابلين بحسب وجود في كالرائحة واللارائحة مثلا للتفاحة التي وجدت فيه رائحة واللون
لا رائحة انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحدا صرفا والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية
اللون لكان قولنا فيه رائحة وفيه لا رائحة بمنزلة قولنا الرائحة لا رائحة فيلزم ح ان يكون النقيضان من سبيل حمل على نقيضين من سبيل وجود
في فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب حمل على لا يتناقضان من جهة الاقتران بينهما في الثبوت من سبيل وجود في انما يصح ذلك
الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران
من كل حيثية وجهة واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق حمل على كاللون والحركة بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالآخر
حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب حقيقتها يترتب عليها اللاحركة اعني اللون في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية
التي من جهتها وبحسبها ترتبت الحركة في ذلك الموضوع كانت اللاحركة حركة بالضرورة فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق حمل على وهما
الحركة واللاحركة بحسب وجود في من حيثية واحدة اجتماعهما بحسب حمل على ايضا وذلك بديهي الاستحالة على ان العقل السليم المفطور
على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها تكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث
اللاحركة والا لكانت الحركة لا حركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه والكل
باطل فقد تحقق وتبين ان المتناقضين بحسب حمل على كالسواد والحركة انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب وجود في بشرط ان يكون
الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين لا من حيثية واحدة **فصل** في ان اول ما يصدر عن الحق الاول يجب ان يكون امرا
واحدا هذه الاصول الممهدة التي قدمنا ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي لم يعتره غشاوة التقليد ولا المراء ولا العصبية
وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا الواحد وان لم يرتفع طباع اكثر الخلق
بما هي كثرة ان يصدر عنه مبدءا مقابل واحد فواحدا الى ان يكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات فلعل هذا الاصل من فطريات
الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل اشد جحود كيلا ينفتح عليهم باب الحكمة
ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان لانهم لثقل طبعهم
عن الخروج الى نشأة اخرى ومجاورة العاكفين حول حرم الله وكعبة القدس والبيت الحرام قعدوا او لزموا مع القاعدين ولو ارادوا
الخروج لاعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين ويشبه ان يكون اكثر هؤلاء المجادلين خصما
الروحانيين واعداء الملائكة المقربين ضميرا وقلبا وان لم يصرحوا بما اضمروه لسانا ونطقا كاليهود كما في قوله تعالى من كان عدوا لجبريل
فانه نزله على قلبك باذن الله فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة ودفع الشبه عنه صونا لعقائد الطالبين
للحق عن شكوك المضلين المعطلين فقالوا كما سلف ذكره في السفر الاول في ضوابط العلة والمعلول انه لو صدر عن الواحد من حيث
هو واحد آ و ب مثلا وآ ليس ب فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب وذلك يتضمن اجتماع النقيضين وقد مر ذكر

بعض الشكوك على هذا البرهان مع اجوبتها هناك وقد اوردنا ايضا هناك اعتراض امام الباحثين المعترضين على الحكمة متمنطقا
على نهج صناعة الميزان مع الاشارة الى موضع الاشتباه ومعرض الخلل والخبط وهنا نقول بعد تمهيد هذه الاصول ان من الواضح
المنكشف بما سبق ان صدور ما ليس ب بعينه في قوة عدم صدور ب من حيثية صدور ما ليس ب والا لكان ما ليس ب هو بعينه ب وان
لم يكن هو في قوة عدم صدور ب بحسب تحقق الوقوع وتأصل الوجود في نفس الامر فان ما ليس برائحة في الجسم وان لم يكن بمنزلة ليس فيه رائحة
في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ما ليس برائحة مع ما هو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ما هو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ما ليس
برائحة والا لكان ما هو رائحة وما ليس برائحة شيئا واحدا والحاصل ان النقيضين بحمل على انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه
باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين لا من حيثية واحدة والا لزم التناقض لا محالة وهذا الاسلوب قريب المأخذ
مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه آ كانت ذاته بخصوصها مصداقا لآ بمعنى ان ذاته بخصوصها
مصداق لهذا المفهوم وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت ب ايضا بحسب تلك الخصوصية مصداقا لصدور غير آ ولا
شبهة في ان صدور آ وصدور ليس آ متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو خلف ويقرب من هذا في
الحق ما ذكره الكاتبي في شرح الملخص فانه بعد ما جرح كلام الماتن وقرر المنع المذكور اعني منع كون صدور ب وآ مثلا مستلزما للاتصاف بهما
قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة لان
المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها فح نقول
انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وبعد
هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام الرازي على الشيخ **فصل** في ذكر شيء آخر من الكلام لتبيين هذا المرام اورده بعض الفضلاء في كتاب
تلخيصا لما قد تكرر ذكره في كلام الشيخ الرئيس سيما في التعليقات حيث قال واعلم ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين
معا معية بالطبع فانه لا يصدر عنه شيء الا بعد ان يجب صدوره عنه فان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن حينئذ واجبا
صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون
اذن صدور ب عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدر عنه اولا يكون لحقيقة الذات انتهى واعترض عليه الفاضل الدواني في حاشية التجريد
بقوله وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ج ايضا
من حيث وجب ب بعينه وهل الكلام الا في نفيه اقول لزيادة قيد الوجوب في هذه الشبهة تفيد ان العلة الموجبة للشيء لا بد وان يكون
فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه ما لا يكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون
لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول ومعلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ
انبعاثه عنها بما هي هي وليس المراد بالخصوصية والحيثية هنا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد
ما اضيف اليه بل المبدأ الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق حقيقته مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا او يترتب كذا
ويعبر عن مبدأها ايضا تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية وبالجملة كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو
وجوب حصوله عن الفاعل بوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفا بالوجوبين وقد علمت من طريقتنا ان
هذا الوجوب السابق وان كان صفة للممكن لكنه يتحصل بالفاعل ولا شبهة في ان وجوب زيد مثلا كوجوده يباين وجوب عمرو ولا
يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد فقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه
وقوة استعداده بقابله وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق
عليهما بالذات فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدأ الاول اما لذاته او لاجل غيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات
والكلام فيما يستند اليه بالذات لا لاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة فالمبدأ مبدأ له لذاته فذاته بعينها وجوب صدور
ذلك الاثر واذا كانت ذاته امرا واحدا حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة فالذي سبق الى بعض
الاوهام السخيفة انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له

بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة ثم اسقط الاعتبار
وستبين انشاء الله عند التأمل فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعينة فهي كسائر المطلقات لا تغني عن الحاجة
الى التعيين فنقول ان في تينك الشيئين لا بد لهما من اشتراك في جهة مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميز بها
عن خصوصية صاحبه فاذن تنشأ تلك المناسبة الذاتية التي تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهي بعينها
ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الاخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شيء من
الخصوصيتين فتحقق تلك المناسبة الا على وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد
المشترك فلا يصح صدور شيء من احدى الخصوصيتين الهويتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد
لو كانت وحدته وحدة تحصلية لا كالوحدة المبهمة المرسلة التي في الوجود والفصل يفتقر الى المخصص ذاتي مقوم للوجود وان لم
يكن مقوما للحد والمفهوم فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة **فصل**
وهناك مسالك اخر في البرهان على هذا الاصل افاده الشيخ الرئيس في اكثر كتبه كالشفاء والاشارات والتعليقات وغيرها وهو ان
مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه أ غير مفهوم ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا
مقومين لتلك العلة واما ان يكونا لازمين لها واما ان يكون احدهما مقوما والاخر لازما لها فان كان المفهومان مقومين لتلك العلة
كانت العلة مركبة لا واحدة من كل وجه وان كانا لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الراس في ان مفهوم انه صدر عنه احد اللازمين
مغاير لمفهوم انه صدر عنه اللازم الاخر فان كان لا ينتهي الى كثرة في المقوم لزم ان يكون كل لازم لازما بواسطة لازم اخر وهذا الكلام
مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك
المهية اما ان يقتضي لما هي هي ان يكون لها لازم او لا يقتضي فان اقتضت كان ذلك اللازم لازما لما هي هي يكون بغير وسط وقد فرض
كلها بوسط هذا خلف وان كانت المهية لا تقتضي شيئا اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم
الغير المتناهية يوجب فساد القول بها واما ان جعل احد المفهومين مقوما للعلة والاخر لازما لها فانه لا يكون المفهومان معا في الدرجة
لان المقوم متقدم والمتقدم ليس مع ما ليس بمتقدم ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحدا فانه
ح لا يكون حيثية التزام العلة ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته
والا لعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم من صدور الاثنين عنه تركب وتكثر اما في مهية العلة او لانها موجودة بعد كونها
شيئا ما او بعد وجودها بتفريق لها والاول كما في الجسم بحسب مهيته الجوهرية من مادة وصورة ومن جنس وفصل والثاني كما في العقل
الاول بحسب الكثرة التي يلزمه عند وجوده من حيث تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه المقدارية المتاخرة عنه
في الوجود واما الجزء بما انه وذلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود فاذن كل ما يلزم عنه شيئان معا ليس احدهما بتوسط
فهو منقسم الحقيقة او متكثر الهوية بوجه البتة فقد ظهر ان العلة الواحدة بما هي واحدة لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسط
وانما الشرط ان لا يكون شيء منهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يصح ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقي لكن لا في درجة واحدة بل البعض
بتوسط بعض **فصل** في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها قال صاحب التشكيك في المحصل مسئلة العلة الواحدة
يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة لنا ان الجسمية يقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض
احتجوا بان مفهوم كونه مصدرا للاخر فالمفهومان المتغايران ان كانا داخلين في مهية المصدر لم يكن المصدر فردا بل كان مركبا وان كانا
خارجين كانا معلولين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وان كان احدهما داخلا والاخر
خارجا كانت المهية مركبة لان الداخل هو جزء المهية وما الجزء كان مركبا وكان المعلول ايضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا
اقول هذا هو البرهان الذي نقلنا عن الشيخ مع تغيير لفظ المقوم في الشق الثالث بالداخل وبهذا التغيير افسد صورة البرهان
لعدم انحصار الشقوق في الثلثة بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والاخر خارجا فكان يجب ذكره ثم اشار فيه الى الخلف
باحد الوجهين او كليهما من لزوم كون ما فرض معلولا علة وما فرض اثنين واحدا ثم قال والجواب ان مؤثرية الشيء ليست صفة ثبوتية
على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء المهية او خارج عنها وقال المحقق الطوسي ره في نقده للمحصل اقول الاشعرية قالوا

الصفة الواحدة لا يقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعلية ما عدا الصفات والمعتزلة والفلاسفة
قائلون بالعلية في الذوات ايضا وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان امر وجودي ومعلول للجسمية من باب التاثير وقبول الاعراض
ليس بوجودي عنده وان كان وجوديا لكنه من باب التاثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا
الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهوم ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك
الاثر ثم الجهتان اما داخلتان او غير داخلتين الى اخره ثم قال صاحب الكتاب والذي يدل عليه ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة
من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ولا يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الالف
ليس ب مغاير لمفهوم انه ليس ج ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في المهية فكذا هنا فقال الناقد المحقق اقول الاضافات
والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنه شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين
يقبلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم انتهى كلام ناقد المحصل بالفاظه وستعلم منا الكلام في تحقيق
الامر من جهة صدق السلوب عليه تع وانه من اي وجه يصح صدقها على ذاته الاحدية والاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاحدية
فاعترض ايضا في بعض كتبه تارة في صورة النقض وتارة صورة المعارضة بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة
ولا شك في ان مفهوم سلب الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم
ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات ان سلب
الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث
هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء
الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى ثبوت قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد
انتهى كلامه اقول جميع ما ذكره في هذا الكلام صحيح الا الذي دفع به النقض بالسلوب فان لاحد ان يقول سلب الشيء عن الشيء لا يتوقف
على ثبوت الشيء المسلوب عنه فقط فالواحد الحق تع في اي مرتبة يتصف بسلب جميع ما عداه عنه وهذا اشكال قوي لا يمكن التفصي
عنه الا بما حققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لا يمكن ان يكون بعينها حيثية وجوده من حيث هو موجود ولا ايضا وجود
الحجر وهو ظاهر فلا بد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا كما بيناه في مسئلة توحيد الواجب تع وفي تحقيق ان
البسيط يجب ان يكون كل الاشياء نحو الجواب عن هذا الاشكال ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقايص والاعدام
الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذي هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال فلا فقد هناك اصلا
الا فقد الفقد ولا سلب الا سلب السلب هو نفس الوجود الواجب الاحد التام واما الذي يقتضي به الفاضل الدواني في حواشي شرح
التجريد عن هذا الاشكال من ان السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة بعد العلة حتى
بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر انه نحو تحقق ينضم الى العلة وله بهذا
الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل انتهى كلامه
فليس فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول تع بمعنى ان ذاته بذاته
بحيث متى لاحظ العقل شيئا من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه تع في بدو الامر وازل الازال قبل وجود هذه الاشياء فلا
مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو لما
على وجه السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه
شيء وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها موضع خلط فان مفهوم ان يوجد ذات غير مفهوم ان ينتفي غيرها عنها

ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية للانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين كما مر وقال بعض اكابر الاعلام في هذا المقام لدفع تلك الغموض التي اوردت على اصل الحجة انه لا مساق للاعتراض على هذه الحجة بشيء مما اورده اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة او علية بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب واما الاخيران فلان شيئا من الاتصاف بالاشياء وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يصحح الامتناع الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة فلا نقض ولا معارضة بتلك اصلا وانما يتوجه شيء منها لو لم يختلف الحيثية مطلقا انتهى كلامه اقول ان السلب البسيط قد يكون واردا على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة واما اذا صار جزء طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول فلا بد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط وقد ثبت في مباحث علم الميزان تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق ان ليس كذا بجسم صدق ان كذا ليس بجسم فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك ولا شبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعني الموضوع والمحمول فلا بد لذلك في السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان الحمل بنفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض فاذن لا بد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجودا كذا وكونه موجودا ليس كذا كما نقول الانسان ليس بفرس ففيه تركيب من امرين يوجد انسانا او من امر يوجد لا فرسا وليست حيثية الانسانية بعينها حيثية اللافرسية كما مضى فلا بد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته تعالى من المصير الى ما سلكناه ولذلك قال بعض المحققين ان جميع السلوب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان ومرجعه الى وجوب الوجود ووجه ذلك ان الامكان معنى سلبي يندرج تحته جميع النقائص والقصورات والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والمهية والجسمية والجوهرية والعرضية وغير ذلك عنه فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب نحو ذروة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هو بعينه ضرورة الوجود ووجوب الذات من حيث هي هي اقول وكذا الاشكال الوارد على الاصل المذكور من جهة الصفات الاضافية الكثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء فان لاحد ان يقول انا ننقل الكلام الى مبادي هذه الاضافة وموجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدأ وخصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة وما يجري مجراها الا ترى ان علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له ليس مجرد نسبة بيننا وبينه بل فينا صفة مستقرة بازاء اضافتنا اليه وكذا علمنا بزيد وقدرتنا عليه وارادتنا له غير علمنا بعمرو وقدرتنا عليه وارادتنا له والقوم قائلون بانه تعالى يعلم جميع الممكنات في الازل على الوجه التفصيلي قبل تكونها فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لا يتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقية لا تتكثر بحسب الحقيقة بل هو بذاته لكل فهو واحدة وجودية ضابطية تعلق بكل احد من المعلولات بعينها قادرية عليه وهي بعينها امرية له واما تكثر اضافته تعالى الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لا يقدح في وحدته تعالى فان اضافته الى المعلول الاول مبدأ لاضافته الى المعلول الثاني وهي لاضافته الى الثالث وهكذا يتكثر الاضافات حسب تكثر المعلولات طولا وعرضا في سلسلة الابداع والتكوين وكما ان الترتيب الواقع في ذوات المجعولات طولا وعرضا مما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه تعالى بكثرة الاضافات **وهم وتنوير** وربما توهم متوهم انه اذا كان صدور المعلول عن العلة بحسب الخصوصية والمناسبة فاذن العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية والمناسبة فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية فلا يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات واعتبار الخصوصية فاذن لا يصح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لا محالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امرا واحدا لجواز كونه مركبا لتركب ما هو علة له ثم اجاب بان الخصوصية انما اراد بها هنا انما هو مبدأ استيهاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره والتعبير بالخصوصية وبالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها اذ ذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدأ الاول يجب ان يكون عين ذاته واما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معا فلا

ان يكون الخصوصية التي بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التي يصدر البعض الاخر اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة يصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبداها واستوت نسبة مبداها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع ما لها من نحو الوجود والتشخص فلا يتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة قال المحقق في شرح الاشارات لا يقال الصدور اضافي لا يتحقق الا بعد تحقق شيئين يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو لم واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر انتهت عبارته **بحث وتحصيل** ذكر استادنا السيد ايرادا على الجواب المذكور بقوله التفتيش الفاحص والفحص البالغ هو انه سبحانه بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول والعلية الصدورية بالمعنى الثاني الغير الاضافي الذي ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هو من الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره وهي كون الباري الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه فهذا المعنى الغير الاضافي متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضايفين فهذا المعنى كانه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار فكذلك هو متاخر عن مرتبة ذات الباري الفعال لازم له وليس هو عين ذاته تعالى انما العلية الصدورية الغير الاضافية هي عين ذاته تعالى معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ما هو حق مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان غير اضافيين ومعنى ثالث اضافي والذي هو عين ذاته من الاولين هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته تعالى لا انه عين مرتبة ذاته والبرهان عليه من سبيل تلك الامرات الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول بخصوصه الذي هو واحد معنى العلة الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متاخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما تعرف في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول فما يكون متاخرا عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل الثاني ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة التي هي بالنسبة اليه بخصوصه تكون واحدة بالعدد ايضا ووحدة الحق تعالى كبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته سبحانه من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقا للوجود بما هو وجود ومن المستبين ان كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء لجل ذكره بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه وهذا الوجود بخصوصه فيضه فالاخير كاله ومجده بحسب النسبة الى خصوصيات الموجودات والاول مجده وكماله بحسب ذاته على الاطلاق وكذلك عزه وعلاه جل سلطانه هو ان ذاته بحيث يبدا بنظام الوجود ويخلق كل مهية وانيته ويفعل كل ذات ووجود وكل كمال ذات وكمال وجود لا ان نظام الوجود بالفعل صوغه وصبغته والموجودات باسرها خلقه وخلقته ولذلك كان كماله في فاعليته وخلاقيته قبل وجود الممكنات وعند وجودها على سنن واحد كما مر تنظيره في عالميته بكل شيء انتهى ما ذكره باختصار اقول في كلام هذا السيد الاجل ابحاث الاول انه يلزم على ما ذكره ان يكون الصادر الاول عن الواجب امرين احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصية الزائدة على ذاته كما نص عليه مرارا في ما ذكره من الكلام وفي ذي قبل في فصل ذلك ممنوع لا يقال لا يلزم بما ذكره كونهما معا في درجة واحدة بل الخصوصية سابقة على جوهر المعلول الاول في الوجود لانا نقول فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لا غير فيحتاج صدورها الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضا زائدة على ذاته حسب ما قرره والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية لا يقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لا في الخارج فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى لانا نقول ليس الواجب جل ذكره ذا مهية حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجري فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه

كالبسيط يكون فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لا يمكن باي اعتبار اخذ الثاني ان حيثية كونه تعم بحيث يصدر عنه المعلول الاول
هي بعينه حيثية كونه سبحانه بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم
وجملة النظام كنسبة صورة الشيء ذي الاجزاء الى ذلك الشيء وقد علم ان الشيء شيء بصورته لا بمادته وان صورة الشيء هي نفسه وتمامه وقد
علمت ايضا ان العقل كل الاشياء التي بعدها على وجه اشرف والطف ففي تلك العقل كانت تلك العالم كله فحيثية صدوره لا تغاير
حيثية صدور النظام الجملي الا باعتبار الاجمال والتفصيل وقد علم ان المفصل عين المجمل بالحقيقة وغيره بالاعتبار فاذن نقول كما ان كونه
تعم بحيث يفيض عنه الخير كله ويعلم الاشياء كلها عين ذاته المقدسة فكذا كونه بحيث يفيض عنه العقل ويعلمه عين ذاته بلا تغاير حيثية
الثالث ان كون ايجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حين ما كان المنظور اليه حال مهية ذلك المعلول لا ينافي كونه سابقا في الوجود
عليه ولا ابضا عينية الشيء وتحققه في الخارج ينافي كونه من الاعتبارات العقلية لمهية من الحيثيات اذا قيس مفهومه اليها فان المنظور
اليه اذا كان حال مهية الشيء وعوارضها واحكامها كان نفسها النفسها متقدمة على جميع الاعتبارات حتى موجب وجودها
وعلة كونها وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدما على كل حكم عليها وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة في الوجود الى الغير ثم
بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها بتاثيره بانها موجودة مع ان الوجود الذي به توجد متقدم عندنا عليها وكذا ايجاب العلة
متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين خصوصية الايجاب وما به يتحقق وجود المعلول بين حقيقة المبدء وبين ان نسبتها الى جانب المفهوم
الى مهية المعلول في اعتباراتها العقلية متاخرة عنها وعن امكانها الرابع ان كون وحدة الصادر الاول علة بتقدير التسليم
لا يتم ان ما بازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة علة لها ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة في جانبي العلة والمعلول والذي يجب انحفاظه
من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لا بد وان يكون اقوى واشرف على ان ما ذكره بعينه جار فيما اخذ خصوصية العلية
الصدورية بالقياس الى مجموع العالم فيه لمجموع العالم وحدة اقوى وافضل من وحدة المعلول الاول والوحدة التي من باب الاعداد
ما يتصور بازائها ومن نوعها او جنسها وحدانا اخرى ذهنا او خارجا يندرج معها تحت طبيعة واحدة فتتنوع هذا المعنى الفعل
من جهة وتوعية العقل مهية كلية فكذا يجري في النظام الجملي من جهة وتوعه تحت مهية كلية عند العقل وكون المركب ذا مهية اولى من كون
البسيط ذا مهية على انك قد علمت ان البسيط لا مهية له وان العقل انية بلا مهية والمغايرة بينه تعم وبين الهويات البسيطة والانيات
المحضة بالتقدم والتاخر والكمال والنقص الخامس ان قوله كونه جل ذكره بحيث يصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه ليس هو من الكمالات
المطلقة للوجود بما هو وجود غير مسلم بل وجود العقل بالفعل مطلقا من الكمالات المطلقة لطبيعة الموجود بما هو موجود فضلا
عن وجود الخصوصية المصدرية التي هي مبدؤه ومنشاؤه والتخصيص الذي يتاتى في كون الشيء من عوارض الموجود بما هو موجود من كون الكمالات
الوجود المطلق هو ما يصير به الشيء نوعا متخصصا لا يستعد لان يصير امرا طبيعيا او تعليميا فكل ما يصح ان يلحق الموجود المطلق من
غير ان يكون مشروطا بتغير او تقدر او تكثر او انفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وكل ما هو ان كان يتقدم وتاخر وشدة وضعف
وكذلك يبحث عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى ومهية وفي علم الربوبيا وجودا وانية **اشعار تعقيبي** قد ذكر صاحب روضة
الجنان قريبا من الايراد المذكور بوجه اخر على قولهم يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لا يكون لها تلك الخصوصية
بالقياس الى معلول اخر لها فاذا كان المعلول واحدا جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والا لم يجز بقوله وايضا
الخصوصية التي هي عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان يسلب عنها بالقياس الى غير معلولها فان ذات الشيء لا يمكن ان
يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول فهي ليست ذات الفاعل فقط
بل هي عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلا يكون واحدا حقيقيا ثم اجاب عنه بان معنى كون
الخصوصية عين ذات الفاعل ان يتاتى بنفسها بعين ذات المعلول من غير انضمام معنى اخر اجنبي اليه اصلا وليس الذات مع غير هذا المعلول
كذلك ولا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واحد تجد انتهى كلامه ومراده ان الخصوصية التي بها يصدر عنه ما سوى
المعلول الاول هي امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه **نور مشرقي يزاح به ظل وهمي** قد اورد بعض المتاخرين
من الاذكياء نقضا على البرهان المذكور من انه لو صدر عن الواحد امران مثل آ و ب فصدور آ ليس صدور ب فانتصف المبدء
بالنقيضين بعد قوله واجيب بان نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور آ وصدور آ وهذا بان صدور ب ليس صدور آ فانتصف

يصدر عنه آ وبلا صدور آ فاذا لم يكن الذات واحدا حقيقيا جاز اتصافه بهما من جهتين واذا لم يكن واحدا حقيقيا لم يجز اتصافه بهما
لعدم التعدد بهذه العبارة اقول لو تم ما ذكره ولزم ان لا يصدر عن الواحد واحد ايضا بل لا يكون الواحد موجودا اذ كل موجود
متصف بصفتين اعتباريتين واقلها الوحدة والشيئية والمفهومية والجزئية وغير ذلك فاتصف بالوحدة وبما ليس بوحدة
وبالوجود وبما ليس بوجود الى غير ذلك فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية مبنية على عدم امكان الواحد الحقيقي والزم
ان لا يصدر منه اثنان فما ذكره مغلطة سخيفة انتهى اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام والمتانة ولا يمكن القدح في
مواده ومقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولا شعرية ولا مغالطية وصورتها صورة
نتيجة لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم هكذا متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كا وب كان متصفا
بالنقيضين وهما صدور آ ولا صدور آ لكن التالي بط فالمقدم كك وبيان اللزوم ما مر ويمكن تصويره على قياس صورة شرطي اقترانية
كما لا يخفى ذلك على من له قدم في فن الميزان فاذا كان القياس برهانيا ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلا يجب ذلك
الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شان اكثر الناقضين والجدليين بل ينبغي للعاقل الطالب
للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش ليتضح عليه جلية الحال ويرتفع شبهة ما يختلج بالبال فنقول في رفع ما ذكره من ان كل
موجود يتصف بمفهومات متعددة كالوجود والشيئية والجزئية وغير ذلك انا قد اشرنا سابقا ان تغاير المفهومات واختلاف
بحسب المعنى لا يوجب تكثرا في الذات لا في الخارج ولا في العقل بحسب التحليل وهكذا الحال في صفات الواجب تعم فان مفهوماتها
متغايرة لا متحدة اذ ليست العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر الفاظا مترادفة ولا ان اطلاقها او اطلاق بعضها
عليه تعم على سبيل المجاز المرسل او التشبيه تعالى عن التشبيه علوا كبيرا فهي مع كونها متغايرة المعاني والمفهومات كلها موجودة
واحد متخصصة بتخصص واحد لا بمعنى ان الوجود زائد على ذاتها ولا ان وجودها شيء غير تشخصها ولا ان وحدتها غير وجودها
بل الوجود الواحد الاحدي بنفس احديته مصداق لهذه المعاني ومطابق بذاته وفردانيته للحكم بها عليه من غير ان يقتضي صدقها عليه
تغايرا في الذات ولا في عوارض الذات حتى يصير الموصوف بها مركبا في ذاته عن امرين سواء كان التركيب خارجيا كالجسم المركب من مادة
وصورة في الوجود او ذهنا كالمهية المركبة من جنس وفصل كالانسان الماخوذ في حد مهية الحيوان فانا اذا وجدنا جسم النار وقد
صدق عليها انها في ذاتها شاغلة للحيز وانها حارة يحكم بان حقيقتها مركبة في الخارج من مادة مشتركة وصورة مخصوصة لان
اتصافها بانها شاغلة للحيز من جهة ذاتها المربع الاجسام فهو انما لاجل جسميتها التي هي مادة مشتركة بينها وبين غيرها من
الاجسام ولهذا تنقلب الى عنصر اخر فينتقل المادة من صورتها الى صورة اخرى واتصافها بانها حارة في نفسها امر يختص بها
فهو لاجل صورتها فالاتصاف بتينك الصفتين يوجب تركيبا في ذات الموصوف بهما تركيبا خارجيا وكذا اتصاف الانسان
بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيبا عقليا بحسب المهية وان نافرت منافرة في المثال فلنمثل له مثالا آخر من البسائط انا
نقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية وهو جنسه البعيد واتصافه بان اجزائه مجتمعة في آن واحد
من جهة اتصاله وهو فصله البعيد واتصافه بالاستقامة من جهة فصل اخر تحت جنسه المتوسط واتصافه بالاستقامة مثلا من جهة
فصل اخر قريب فهذه الامور مما يوجب الاتصاف بها تركيبا في مهيته لحظ من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل في ظرف التحليل
وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد كما ان اتصافه بكونه ضلعا للزاوية وقطر المربع ووسطا للمخروط ووترا للقوس يوجب كثرة في
العوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدية الى كثرة العلل والاسباب وبالجملة اتصافه سبحانه بصفاته الكمالية من العلم و
القدرة وغيرهما لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج لا في الذات ولا في عارض الذات لا في الوجود ولا في المهية لا في العين
ولا في الذهن لا في الحقيقة ولا في الاعتبار وكذلك في الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه تعم بها كالموجودية والمعلومية والشيئية
والمبدئية والاولية ليست مما يوجب تكثرا او اختلافا لا في العين ولا في الذهن فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافا بالحيثيات
والجهات هي مثل الامكان والوجوب والقدم والحدوث والتقدم والتاخر ولهذا حكموا بان كل ممكن زوج تركيبي لاشتماله على الامكان
والوجود وحكموا بان امكانه لاجل مهيته ووجوده لاجل ايجاب علته وكذا عدم حصوله في مرتبة من مراتب الواقع مع حصوله في الواقع
مما يستلزم تركيبا عقليا في ذاته كما ان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت اخر مما يستلزم تركيبا خارجيا في ذاته من مادة وصورة

بهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجب كثرة في الموصوف واما التي ذكرها المعترض نقضا على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليست مما يقتضي كثرة واختلافا اصلا لا في الذات ولا في حيثية الذات ولا في الصفة ولا في حيثية الصفة الا بمجرد المغايرة في المعاني والمفهومات وقد مر غير مرة ان اختلاف المفهومات انفسها لا يستلزم ضرورة اختلافا في ذات الشيء ولا في صفته ولا في اعتباره هكذا يجب ان يفهم الانسان الموحد اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ما قدرناه واوضحنا سبيله وبينا دليله ليصفو توحيده عن شوب الاشراك والا فيقع في ضرب من الاشراك والالحاد او التعطيل كما لاكثر المعطلين الذين جعلوا القرآن عضين والله ولي الفضل العظيم **حكمة عرشية** يبطل بها شبهة قرشية لعلك ترجع وتقول واذا علمنا ما اقتضاه المأثور من اتحاد حقيقة العلم والقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عينا وعقلا بلا اختلاف وحيثية لا في الخارج ولا في الذهن ولو يجب الاعتبار بانه لو كان الامر كما قررت وصورت لكان كل عالم قادرا وكل قادر مريدا بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالما قادرا حيا مريدا مع ان الواضح لغير كل بديهة واتفاقا فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين قلنا لو كنت ايها الناظر المعترض ذا قلب منور بنور الكشف والعرفان وذا بصيرة غير محجوبة بحجب الاغشية والاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولا كانت او نفوسا او صورا او اجساما او اعراضا احياء عالمين قادرين مريدين لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت عين الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم وظهورها مندمج في الخفاء وحضورها مختلط بالغيبة وبقاؤها مختلط بالتجدد والزوال واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود التغيري وقد علمت ان كونها في الوضع والحيز هو بعينه نحو وجودها فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع والمكان هو بعينه اختلاف في الوجود والتشخص وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستلزم غيبته عن سائر الاجزاء هو مقوم ذاته وحقيقة وجوده وتحصل هويته وهوية الاتصالية فذاته مغمورة بالاعدام والاحتجابات فذاته في غشاوة من ذاته لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجبا بشيء آخر عن نفسه او حاضرا بنفسه عن شيء آخر او غائبا بنفسه عن شيء آخر وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئا فشيئا ودثورها آنا فآنا وحدوثها في كل حين بنحو آخر فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود على شعوري لا لذاتها ولا لغيرها الا بواسطة صورة ماخوذة منها مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولا مخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والحيثيات فان كلما فرض منها علما او عالما في اي آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة وكل ما فرض حيوة او حيا في حين مفروض كان موتا او فنا في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولا حيوة باقية ولا ارادة ثابتة لكن لما كان اصل الوجود اذا تواحد النظر وحدق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة فكان اصل طبيعة الوجود فيها مشوب بالعدم حتى صار وجودها ضربا من العدم لغاية التنزل والخسة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقايص والقصورات في ذاتها فصارت علما كلا علم وحيوة كالموت وارادة كالكراهة وقدرة هي بعينها العجز وسمعا هو الصمم وبصرا هو العمى وكلاما هو السكوت فما ورد في الكلام الالهي من قوله جل ذكره وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله ولله يسجد من في السموات ومن في الارض وما حكمت به مكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان ان جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو اما لاجل ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة متلازمة بعضها البعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتا وحيثية فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد ان يقع اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرها لاحتجابهم عن الاطلاع عليها واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورا اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية فنسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بمعرفتها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه

من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة وبينه بالمعنى الذي هو جنس فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التي هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض شريف والاول اولى واشمل والله ولي التوفيق **فصل** في الاشارة الى منهج آخر في ان الصادر الاول واحد غير مركب وهو ان العلة المقتضية لا بد وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضاءة ولذلك لا يوجد بين النار والتبريد ولا بين الاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة فلو صدر عن واحد حقيقي اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين لا سبيل الى الاول لان تلك هي المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة في الصفة وهي الاتحاد في الحقيقة الا ان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فرجع المشابهة الى الاتحاد في الحقيقة ثم ان الواحد الحقيقي من كل وجه هو الذي صفاته لا تزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين والمساوي للمختلفين بالحقيقة مخالف والمفروض انه واحد هف ولا سبيل الى الثاني والا لم يكن العلة علة واحدة حقيقية وهذا قريب المأخذ بما سبق واعترض عليه بعض الاذكياء بقوله ويرد عليه ان الملائمة المعتبرة في العلة ليست هي الاتفاق في تمام الماهية والمساواة في الحقيقة بل في خصوصية بها يصدر هو عنها دون غيره كما في النار والاحراق فان مناسبتها للسخونة ليست لتمام ماهيتها بل لخصوصية صورتها النارية فلو كانت العلة ملائمة لذاتها لم يلزم تساويهما في الحقيقة وهي ظاهر ثم قوله اذا كانت العلة بسيطة كانت الخصوصية التي بها يلائم المعلول تمام حقيقته وذاته بخلاف ما اذا كانت مركبة كالنار والماء فان الخصوصية التي بها يصدر عنها الاثر لا يلزم ان يكون تمام حقيقتها بل يجوز ان يكون داخلا فيها كالصورة النارية للنار في فعل الاحراق او عارضا لها ككيفية الحرارة العارضة للماء المسخن بالقسر في فعله السخونة في جسم آخر ثم قال بعض النظر في انه تعالى واحد حقيقي كما قصدوه اذ ذهبوا الى انه تعالى وجود بحت بسيط بريء عن الماهية وشوائب الكثرة مطلقا لكنهم قالوا انه علم باعتبار وقدرة من جهة وارادة من حيثية عاقل من وجه معقول من وجه واذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز ان يكون منشأ الصدور امور متعددة فلم يتفرع ما ذهبوا اليه من انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لم يتركب الجسم عن الهيولى والصورة واحتياج الهيولى الى الصورة فلا يكون معلولا اولا والعرض يحتاج الى الموضوع وذلك المجرد ليس نفسا لانها مع البدن وتحدث بحدوثه فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب اقول من زعم ان اتصافه تعالى بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية للموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات وحيثيات ووجوه واعتبارات حتى لا يكون واحدا من جميع الجهات والحيثيات فلا خلاص لتوحيده عن الاشراك نعوذ بالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيها هو بعينها اذا خفيتها حيثية الصفة الاخرى فعلمه تعالى بعينه قدرته تعالى وقدرته تعالى بعينها ارادته ذاتا واعتبارا وكذا عاقليته بعينها معقوليته ذاتا واعتبارا كما صرح به الشيخ الرئيس في اكثر كتبه بهذه العبارة كون ذات الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني فان قلت العاقلية مضايفة للمعقولية والمتضايفان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء واحد من الحيثية الواحدة قلت ليس الامر كما زعمته فانه لم يقم برهان على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى الاضافة وحدها كون المفهومين بحيث يلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر ومجرد ذلك الحد لا يستلزم تقابلهما في الوجود ولا تغايرهما في الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مما يقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك والتحرك وكالابوة والبنوة والتقدم والتأخر والعظم والصغر والعلو والسفل لا لان كل اضافة يوجب ذلك فالصحيح ان احد اقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان احد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور وحسبناه ولوا ان الحال في التضاد ايضا على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ما هو التحقيق ثم قال اقول على انه في دليلهم هذا ايضا نظر من وجوه منها ان الصورة عندهم متقدمة البتة على الهيولى فليجز ان يصدر عن المبدأ اولا معنى الصورة وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ما ذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول بتعقله واستناد هيولى العناصر الى العقل العاشر ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بين ولا مبين فلم لا يجوز ان يوجد اولا نفس من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها العقل المتعلقة هي به او غير ذلك انتهى قوله بعبارته اقول كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجود الهيولى وان كان صحيحا كما نظر

الى مباحث التلازم بينهما الكنه ما اخذ كيفية جزئيتها العلة الهيولى وما عرفت ان الصورة باي وجه وباي حيثية سبب للهيولى ومتقدمة
عليها والا ما شرع في تنويع هذا الاحتمال ودرى انه امر مع ان التي هي شريكة علة الهيولى هي الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التي
تفتقر في تحصلها الوجودي وتخصصها الجزئي الى استعداد خاص وعوارض مخصوصة لا توجد الا في الهيولى المنفعلة دائما على نعت
التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد فلا يمكن ان يكون الصورة
الجسمانية او الطبيعية اول الصوادر وان يكون وجودها في عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة وذلك لان وجودها لا ينفك عن تناه
وتشكل ومقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور وهي اما داخلة في قوام تشخصيتها او من الامارات واللوازم للهوية
التي ترتفع بارتفاعها الهوية التشخصية لها وكل واحد من تلك الامور لا يمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة
عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجزئيات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية والمقدارية والوضعية حتى الاجزاء
المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولا جزء واللازم ضروري الاستحالة فكيف يجوز ان
يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غير متحصلة ولا متخصصة ثم يصير قبل تخصصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هو في تخصصها
الى ذلك الصادر بعدها مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريبا او بعيدا او شرطا او آلة لا بد ان يكون بتخصيصها وهويتها
متقدمة عليه واما الذي قرروه في مبحث التلازم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهو انما يصح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات
والانفعالات حتى يكون جابر التبدل والتعاقب وكونها جابر التبدل والتعاقب في الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث
والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض
الجهات على انك قد علمت من طريقتنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية فكيف يجيء لعاقل
ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية
بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقابلية وجهة انفعالية
حادثة لا يمكن ان يكون سببا لوجود ما يفتقر اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعا في عالم الحركات و
الاستعدادات التي لا يمكن حصولها الا باسباب كثيرة وعلل ذاتية وعرضية وايضا لو فرض ان الذي يصدر من الواحد هو الصورة و
بتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان بعض
الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان ثم قولهم على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول المتعددة واستناد هيولى العناصر
الى العاشر اولى الخاطئة ظاهر لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذي له فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد
الفلك الى العقل او الى الواحد الذي هو كثير في الخارج ايضا بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل فان في الاول لصدور الفلك وهو واحد
طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل او وجود ومهية او كمال وجودي ونقص
عدمي او غنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة والوحدة فيها بالعكس وهكذا الامر
في كل مفيض ومستفيض فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب وفي الثاني نقول
صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت
تهيؤ واستعداد لامر بصورة اخرى لاحقة من جهة افتراقها بصورة اولى سابقة فههنا بالحقيقة الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي
وان كان في ضمن ذلك استناد واحد مبهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عقلي من جهة انفراده عن ضمائم
الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس له هذا الواحد الذي مع الكثرة الى الواحد الذي هو قبل كثرة كل وكيف لا يكون
معه في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضا فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها
ليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة وليس الامر فيها كما
هو المشهور من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة لان ذلك امر بين البطلان كما حقق
فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها التشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية فلو كانت علة للبدن
فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو ممتنع كما بيناه وايضا على طريقة الحكمة المتعارفة نقول النفس هي الجوهر الذي يفتقر في فعله الى الآلة

فان الذي يستغني في فعله وايجاده عن المادة والايجاد متقوم بالوجود فلا محالة يستغني في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفسا فاذا كان
كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلق
بها النفس بالقياس الى مادة يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذي يحتمل صدوره بسبب المادة بوضعها الخاص في
صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل ههنا قاعدة كلية في انه لا يمكن صدور مادة جسمانية مطلقا عن قوة
جسمانية او صورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها في اصل الوجود او في الفعل والايجاد فقط اذن احتمال كون الصادر الاول
نفسا فلكية يصدر بسببها فلكا من الافلاك على ان باقي الافلاك ان كانت في مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معا وان لم يكن فهو اما
حاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محويا يلزم صدور ما هو في مكان اعلى قبل تحدده او بعد تحدده فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم
الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام **فصل في قاعدة امكان الاشرف** الموروثة من الفيلسوف الاول تتشعب مما
عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم
في مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلا بد ان يكون الممكن الاشرف منه قد وجد قبله وهذا اصل شريف برهاني
عظيم جدواه كريم مؤداه كثير فوائده متوفر منافعه جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله سبحانه به نفعا كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه
وقد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة في اثولوجيا كثيرا وفي كتاب السماء والعالم حيث قال كما هو المنقول عنه يجب ان
يعتقد في العلويات ما هو اكرم وكذا الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وعليه بنى في سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان
سلسلتي البدو والعود وامعن في تاسيسه الشيخ الاشراقي امعانا شديدا في جميع كتبه كالمطارحات والتلويحات وكتابه المسمى بحكمة الاشراق
حتى في مختصراته كالالواح العمادية والهياكل النورية والفارسي المسمى بپرتونامه والاخر المسمى بيزدان شناخت قد استعمل هذه القاعدة في اثبات
العقول واثبات المثل النورية ارباب الانواع وغير ذلك وقلده محمد الشهرزوري المورخ للحكماء في كتاب الشجرة الالهية في تحريرها وفي
شرحها مستوفى فنقول في بيانه على محاذاة ما وجدنا في كتب الشيخ الاشراقي ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري جل ذكره فيجب ان يكون الممكن
الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة من جهة واحدة شيئان احدهما
الاشرف والاخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس وبواسطته فيلزم جواز كون المعلول اشرف عن علته واما ان لم يوجد
الاشرف لا مع الاخس ولا بعده ولا قبله كما هو المفروض مع انه ممكن والممكن لا يلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يكون لاسباب خارجة
عن ذاته وذات موجده والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وجوده وليس بصادر فرضا عن الواجب الوجود ولا قبل الاخس وقد
استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلا واسطة او بواسطة معلول اخر من المعلولات فبالضرورة وجوده لكونه ممكنا ولم يكن علته ذات
الوجود ولا شيء من معلولاته يستدعي جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتى يكون عدم حصوله في عالم الوجود لعدم علته
من جهة انه بمرتبة عن الفضيلة والشرف يستدعي فاعلا اكرم واشرف من فاعل هذا الصادر وفاعل الصادر الاول ليس الا البارئ تعالى
فيلزم ان يكون ذلك الممكن مستدعيا بامكانه مبدعا يكون اعلى واشرف من الاول سبحانه وذلك محال لان واجب الوجود فوق ما لا يتناهى
بما لا يتناهى في الشدة وشارح حكمة الاشراق قد قرر هذا البرهان هكذا لو وجد الممكن الاخس ولم يوجد الممكن الاخر قبله لزم اما خلاف
المقدر او جواز صدور الكثير عن الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود الاخر ان كان بواسطته
لزم الاول وان كان بغير واسطة وجاز صدوره والاشرف عن الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز عنهما لزم الرابع
واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق القاعدة
المذكورة وهي قاعدة الامكان الاشرف اذ لا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف
ويجب ان يكون اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن
الاخس الاشرف بل العكس من ذلك الى اخر المراتب انتهى كلام هذا الشارح بالفاظه **تنبيه عرشي** المشهور عند المعتبرين لجريان
القاعدة ان يراعى في جريانها شرطان احدهما استعمالها في متحد المهية النوعية الشريفة والخسيسة دون غيره والثاني استعمالها فيما فوق الكون و
الابداعيات دون ما تحت الكون وما في عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لا يتفاوت افرادها في ذاتها الا بالكمال
والنقص في نفس حقيقته المشتركة يتكثر بها المهيات نوعا او في عوارضها بامور خارجة تتكثر بها افراد مهية واحدة من الوجود تشخصا

والثاني لا يكون الا في عالم الحركات والاستعدادات فالقاعدة جارية في اثبات الممكن الاشرف اذا وجد الممكن الاخس وان لم يكونا جميعا تحت مهية واحدة نوعية لان اتحاد سلسلة طبيعة الوجود وهي طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف لها في ذاتها المشتركة يكفي في جريان القاعدة في اثبات ان الاشرف من افرادها يجب ان يكون اقدم من الاخس وان كل مرتبة من مراتب الاشرف بالاضافة يجب ان تكون صادرة عن الحق الاول جل ذكره واما الشرط الثالث فيجب مراعاته ضرورة لظهور ان القاعدة لو كانت حقة لزم ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف وكمال لم وليس الامر كذلك فان اكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية والحسية مع ان حصولها لهم اشرف واكمل من عدم حصولها لهم وذلك لان القاعدة انما تكون مطردة في الامور الممكنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تاثير الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والانوار الكوكبية المقتضية لحدوث الحادثات وزوال الممكنات بحسب تضادها في الوجود وتمانعها في المكان والزمان وفيما في المادة والموضوع كالمركبات العنصرية والاشخاص المتكونة فان الحركات السماوية كما انها مؤثرة في وجودها كذلك مؤثرة في عدمها فان كثيرا مما في عالم الكون والفساد يمكن عليها في ذاتها وهويتها اشياء كثيرة كمالية ثم تصير ممنوعة باسباب اخرى خارجة عن ذاتها فهي مما يكون محروما عما هو اكمل واشرف لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية لاستعدادات ارضية تابعة للحركات الشمسية بانوارها واوضاعها ومطالعها ومغاربها فلذلك يجوز ان يعطي الشيء الواحد امرا شريفا تارة وخسيسا اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل وخسته لا غير فلا يختلف الامر هنالك الا لاختلاف الفاعل او لاختلاف جهات الفاعل فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطرد فيه الامكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال ومما يجب ان يعلم ان التخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة وان امكن ان يكون متقدما على الشريف زمانا وطبعا بحسب الاعداد كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج والبذر على الشجر والعنصر على البخار لكن عند التامل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتا بحسب الايجاد وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتاخر بالذات فيه وقد مر سابقا ان ما بالفعل متقدم على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشياء وترتيبها بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائما على الخسيس فان الوجوب متقدم على الامكان والجزء متقدم على الكل والفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع والصورة على المادة والوحدة على الكثرة والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر والصدق على الكذب **شك وتحقيق** ان على برهان القاعدة بحثا قويا وشكا عويصا وهو ان في نظم البرهان خلطا بين الامتناع والامكان بالذات وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجائز ان يكون ما هو ممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير الا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مر ومن الجائز ايضا كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكنا لا بل بالقياس اليه فجهة الشرف بما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لا محالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعي اياها قال العلامة الدواني في شرحه للهياكل بعد تحرير البرهان بصورته ومادته انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان العلة وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى ذات المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته وانتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند قال ويمكن ان يقرر هكذا ما ليس موجودا قبل الموجود الممكن ليس ممكنا اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة وقد فرض وجود الاخس منه بلا واسطة فيلزم صدور الكثير عن الواحد او بواسطة وتخصيص الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول واللازمان محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده مع تجويز امكانه يستلزم كونه محالا وفيه ايضا مثل النظر السابق فلعل ان اريد بامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نسلم كما ذكرنا هي قوله بالفاظه اقول في حله ان الامكانات كما علمت من طريقنا تابعة للوجودات بحسب انبعاث المهيات الممكنة عن مراتبها فالمجعول بالذات والصادر من الفاعل هو وجود اي مهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الى طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هو المسمى بالمهية كما مر وتلك المهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود ولا العدم فالمهيات في امكاناتها تابعة للوجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره فلا يتصور ممكن من الممكنات لا يكون وجوده اذا فرض مستندا الى الوجود الذي ما يستند اليه فلا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات فان ذلك من مجازفات الوهم وايضا

نقول من طريق آخر ان الواجب بالذات تعالى وتعاظم ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال وفضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ما عليه الواجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لا محالة اذ لا جهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذ لو وجدت فيه جهة امتناعية او امكانية لم يكن بسيطا كما علم من برهاننا على التوحيد فكل كمال يستدعي ممكن بالذات لم يجب ان يكون موجودا فيه او فيما يستند اليه اذ الواجب الوجود بالذات هو الواجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء فذاته الاحدية الحقة تامة وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غير متناهية وفوقية غير متناهية لا انه رواء ما لا يتناهي قوة في التاثير الايجادي بما لا يتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لا حظ لاحد منها ولا نصيب لعقل من العقول القدسية الا الاطلاع عليها او التشوق اليها والتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها فلا يمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولا مرتبة من مراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة او العدة او المدة لا تكون متحققة في ذاته البسيطة الحقة او لا يكون ثبوتها وتحققها في ذاته على وجه اعلى واشرف بالوجوب الذاتي لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الى ذاته تعالى نسبة الاعلى والعظمة الذاتية الازلية واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس في صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ولا اشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير هذا ثم ان الذي ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق والتدقيق ليس بصحيح في نفسه والاشكال الذي يرد في المشهور على قولهم الممكن لا يستلزم محالا بامكان عدم المعلول الاول واستلزامه لعدم الواجب يدفع بما ذكره فان الامكان الخاص بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين لا يكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ومعلولية واما اللذان بينهما العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الى معلولها لا احتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الى علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولا البرهان المذكور منقدح بما صوره واما حل الاشكال فقد مر بيانه منا موافقا لطريقتنا من ان المعلول ليس الا نحو الوجود على طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال المهية المأخوذة في ذاتها ولا علاقة ولا ارتباط بين المهية وبين العلة وجودا ولا عدما فامكانها لا يستلزم شيئا من وجود العلة وعدمها اذ لو استلزم في ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هي مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق واما النظر الى الوجود الذي هي متحدة به فليس حيثية الا حيثية الوجوب بالواجب الذاتي والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقي لا غير ولا يمكن فيه فرض اللاوجود لانه ترفع النقيضين مواطاة واشتقاقا فاجمعها الامر ان الوجود موجود في ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعني عدم المعلول الاول لعدم الواجب هو غير ممكن في نفسه بل هو في نفسه محال بالغير الذي هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية فتفطن **اشكال فكري وانحلال نوري** انه قد وقع لنا في سالف الزمان اشكال معضل على قاعدة الامكان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة في حقيقة النورية البسيطة متفاوتة بحسب الشدة والضعف في اصل تلك المهية النورية على طريقة حكماء الفرس والاشراقيين وهي عندنا وجودات صرفة غير مشوبة بعدم خارجي متفقة في طبيعة الوجود المطلق وهي حقيقة بسيطة خارجية متفاوتة بالشدة والضعف كما مر مرارا فيلزم على كل من المذهبين ان يوجد كل اثنين واقعين في سلسلة العلية والمعلولية افراد بلا نهاية وكذا بين نور الانوار والمعلول الاول يجب ان يوجد احاد بلا نهاية لاشتراك النورية الوجودية بينه تعالى وبين ساير الانوار الصرفة والوجودات المحضة وذلك لانه ما من مرتبة من الشدة الا ويتصور بينها وبين ما هو اشد منها مرتبة اخرى بل مراتب غير معدودة يكون هي اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها فقاعدة الامكان الاشرف جارية فيها حاكمة بتحقق وجودها فتكون موجودة لا محالة وكذا يجري ويحكم بوجود مرتبة بينها وبين كل من الطرفين وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون بين كل عقل وعقل ونور ونور وجود عقول وانوار غير متناهية مجتمعة مترتبة ترتيبا ذاتيا وهو ممتنع على انها محصورة بين حاصرين بل يلزم هناك وجود سلاسل غير متناهية وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نور الله قلبي وهداني الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتي بابا من ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسي فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك لاني نظرت الى نفسي فوجدتها انية صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كالقلب والدماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا انية يدخل فيها امر ذهني ولا مهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتي وذاتي لا تعزب عن ذاتي ابدا كما استفاده صاحب التلويحات

عن الفيلسوف المعلم للمشائين في اثولوجيا ثم وجدت ذاتي وانيتي غير محدودة في حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل ذاتها مع
وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها الا كما توهم كثير
من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات عنوا بذلك ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هي آلة النفس
لا النفس وهذا في غاية السخافة والبطلان كيف والمستعمل للآلة الجزئية في امر جزئي محسوس لابد ان يدركهما لا محالة والا لم يكن الآلة
آلة لها بعينها لا القوة قوة نفسانية بل جوانا مباين الذات الا ان الابصار بقوته وماديته ونفسه وجسده عضو من اعضائنا كالبصر
والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات اسباب لا انها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات
في الجميع هي النفس كما سينكشف لك زيادة في الايضاح في مباحث علم النفس فاذن للنفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها درجات
ذاتية من حد العقل الى حد الطبيعة والحس فلها مقام في عالم العقل ومقام في عالم المثال ومقام في عالم الطبيعة وكل واحد من هذه
المقامات الثلاثة ايضا متفاوت الدرجات قوة وضعفا وكمالا ونقصا فحس يكون اقوى واشد من حس آخر في باب الحس كالبصر اقوى من
... خيال اقوى وانور من خيال آخر في باب التمثل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر في باب التعقل فهي مع صرافة وحدتها
كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل في
وحدته الجمعية المنطوية فيها مراتب وحدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد جمالي اعلاها واشدها هو ما يلي ادون ما
هو فوقه وادناها وانقصها هو ما يليه اعلى مراتب ما هو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع وان سلكت تحقيق فالعقول القادسة
على تفاوت طبقاتها طولا وعرضا كلها من المراتب الالهية والشئون الصمدية والسرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذو العرش
واما تعددها لاجل تعدد آثارها من الافلاك وغيرها من انواع البسائط والمركبات فذلك لا يقدح في وحدتها في الوجود بل انما
يوجب لك كثرة الجهات والحيثيات فيها باعتبار الشدة والضعف والعلو والدنو والكمال والنقص فيفعل بالاشرف الاشرف من
الطبايع وبالاخس الاخس منها وبالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى وما يتلوه وبالادنى الاسفل منها كالارض السفلى
وما يعلوه وكذا قدمها ودوامها ببقاء الله تعالى لا ينافي حدوث العالم وتغير ما سوى الله جميعا كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقتضاه
البرهان القاطع الخالي عن جدل كما ستحققه ايضا فيما بعد اشد ايضاح وذلك لما اشرنا اليه مرارا انها من حيث ذاتها من لوازم الاحدية
والشئون الالهية وهي لوامع وجهه تعالى ومجليات نوره واما من حيث نسبتها الى ما يصدر عنها على التدريج والتجدد من خلق جديد
فهي حادثة من هذه الجهة متجددة لان العلة مع المعلول في الوجود من جهة ما هي علة له فلا محالة تتجدد بتجددها لكن كيفية هذا التجدد
من جانب العلة الثابتة الذات وجواز ارتباط المتغير بثابت الذات مما يصعب ادراكه على اكثر النظار ويسهل على من وفق له من ذوي الابصار

تبصرة مشرقية اعلم ان للوجود المطلق حاشيتين احديهما واجب الوجود وهو الغاية في الشرف لانه غير متناهي الشدة
في الكمال وغير متناهي القوة في الفعل والاخرى الهيولى الاولى وهي الغاية في الخسة لانها غير متناهية القصور عن الكمال وغير متناهي الامكان
والقوة في الانفعال ولا يتنزل الوجود اليهما ما لم يقع المرور على جميع الاوساط المترتبة وكذا لم يرتفع الوجود في الاستكمالات الى
الله تعالى ما لم يقع المرور على جميع الحدود المتوسطة بينها وبين الله تعالى على الترتيب الصعودي فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان الذي
اشرنا اليه سابقا وسيتضح لك ايضا الاحقاق باذنه ان شاء الله ظهر وتبين انه كما يمكن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة الامكان
الاشرف يمكن اثبات كثير منها بقاعدة اخرى لنا ان نسميها قاعدة الامكان الاخس وقد استعملناها حسب ما اشار اليه معلم الفلاسفة
في كتاب اثولوجيا في كثير من المواضع منها ان الارض وغيرها من بسائط العناصر بعد ان ثبت ان لكل منها مدبرا عقليا وصورة مثالية
في عالم المفارقات ثبت ان لها نفسا قوة نباتية ولها ايضا حيوة نفسانية وقوة خيالية موجودة في عالم البرزخ ومنها ان للكل طبيعة
جسمانية مباشرة للحركة بعد النفس الحيوانية وقبل الميل المسند الى الطبيعة وهو من قبيل الاعراض ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شانها
حفظ التركيب حفظ الكيفية المزاجية وهي المزاوجة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها وليست هذه القوى اعراضا كما هو المشهور
بل جواهر الا ان وجودها غير مباين لوجود ما هي قوة له الى غير ذلك من المواضع التي سيقع لك العثور عليها ان كنت من اهله ان شاء الله

فصل في نتيجة ما قدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول فنقول انه جلت كبرياؤه في غاية الكمال والفعلية
والوجوب بحيث لا يتطرق فيه شوب عدم ونقص فاول ما يصدر عنه ويترتب عليه يجب ان يكون اشرف الموجودات التي لا يصفو عن
شوب عدم ونقص فيجب ان يكون ذلك من جنس العقول دون النفوس فضلا عما دونها وذلك لان النفوس بما هي نفوس قد شوب
فيها ضربان من العدم احدهما العدم التحليلي الذهني الذي لا عين له في الخارج لانه مندمج في الوجود فلا يوجب تركيبا خارجيا ولا يوجبها
الا في ظرف التحليل العقلي حيث يحلل العقل كل موجود دون الحقيقة الصمدية الى طبيعة اصل الوجود والى كونه محدودا بحد معين من الوجود
نقصه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هو وجود فذاته كانه امر مزدوج الحقيقة من وجود وعدم وكمال ونقص وخير وشر ونور
وظلمة ووجوب وامكان ومهية وهوية الا ان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال وظلمته مقهورة تحت شروق
النور وامكانه مطوي في الوجوب ومهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شرية ولا نقص ولا ظلمة ولا امكان ولا مهية
بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارجي في الشيء من العدم والوجود اعني القوة و
الفعل فان النفس ابدا فيها شيء بالقوة وهو كمالها المنتظر وشيء بالفعل وهو وجودها اذ لو لم يكن لها كمال مترقب لا محالة منتظرة
كانت عقلا لا نفسا ففيها نوعان من العدم فلا يصح ان يكون هي اقرب المقطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول
ولا يصح ايضا ان يكون من جنس الطبايع والصور المقارنة للمواد لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعا ففيها دخول
العدم من ثلاثة اوجه الوجهان المذكوران في النفس والوجه الثالث ان العدم سبب لوجودها والوجود سبب لعدمها والعدم الاول
هو قوة وجودها والعدم الثاني هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها تقدم بالطبع وتاخر الثاني عنها تاخر بالذات فذاتها في كل حين
محفوف بالعدمين لانها تدريجية الحصول وجودا وبقاء والفرق بين النفس والطبيعة انها اعني النفس الكلية الفلكية مستمرة
الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية فلها في ذاتها التشخصية حيثيتان احديهما تجردية عقلية باقية والاخرى تعلقية تدريجية
متبدلة واما الطبيعة فانما هي عين الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها التشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية صبغ عقلي ذو عناية
بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النوري وظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لا يمكن
ان يكون اول الصوادر وتلك الاعدام اولها عدم الكمال الاتم اللازم للقصور الامكاني والثاني هو فقد الكمال المنتظر والثالث تغيب
ذاته عن ذاته في كل وقت وزمان والرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة والامكان الاستعدادي
المحض وقيل الفرق بينها وبين العدم الذي هو احد الاسباب الثلثة للكائنات مع السببين الاخرين وهما الصورة والهيولى ان العدم
معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض ومعنى هذا الكلام ان العدم السابق للحادث المتجدد
الهوية والذات وان كان متى ما مع وجود جزئه السابق بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث واما الهيولى فانها موجودة بوجود
هذا الحادث بالذات لانها متكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى ما بعده من المتجددات بالتبع لكنت
قوة بالقياس الى ما تصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان
يكون قوة لشيء موجود بالفعل فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء او قوة للشيء او قوة بالشيء موجودة
منه او له او به واما العرض فبالضرورة متاخرة عن وجود الموضوع كتاخر الهيولى عن الصورة وهو اشد تاخرا عن الموضوع من الهيولى
عن الصورة لما علمت ان لها ضربا من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متاخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد
علمت ان ليس للباري جل ذكره عرض قائم به او صفة زائدة قديمة او حادثة كالارادة القديمة او الحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية
حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه تعالى عرض موضوعه ذاته تعالى فاذن اول ما يوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد
مستقل الذات والفعل جميعا فلا يكون الا عقلا محضا لانتفاء الوجود من الهيولى والوحدة من الجسم والاستقلال في الذات من
الصورة والعرض وفي الفعل من النفس **تبصرة تفصيلية** المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط
الشرف والعلو بينه تعالى وبين عالم الخلق الواسط لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة الادلة من طريق النبوة والالهام كما اشار
اليه سيدنا سيد المرسلين سلام الله عليه وعلى آله اجمعين بقوله اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق الله القلم لانه
واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام وقوله اول ما خلق الله نوري وقوله خلقت
انا وعلي من نور واحد والتحقيق من منهج امتناع الكثير عن الواحد فبالضرورة يجب ان يكون اقرب الاشياء منه ذاتا واحد البسيطة
منزهة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وتقوم لصح ان يكون واسطة

في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ما عداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لا محالة امر عقلي وجوهر قدسي لان تمنا
هذه النعوت من الجسم جزئية وهما المادة والصورة وكذا وهو النفس فضلا عن العرض لما تلك من سبيل الامكان الاشرف ولا شبهة
في ان العقل اشرف من سائر الممكنات وهو فرد من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذي قررناه
وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لا محالة بالامكان العام فيجب
حصوله قبل الاخس فالموجود الاول عنه سبحانه وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية واشدها قوة واكملها هوية
وابعدها عن النقيصة والقصور واقربها الى مبدأ المبادي وغاية الغايات الرابع من مسالك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضي
والمقتضى والعلة التامة ومعلولها والفاعل التام وفعله فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم
اتم واكمل ما يتصور من المناسبات بالقياس الى ما يمكن ان يفرض بعده فاذن انه هو الاكرم العقول القادسة وابسط الجواهر العقلية وانور الانوار
النورية بعد نور الانوار الخامس من جهة اخراج ما بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية فان شيئا من الاشياء
اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فخروج ذاته من حد القوة الى الفعل لا يمكن ان يكون ذاته والا لكان الامر الواحد
مفيدا ومستفيدا عن نفسه لنفسه وايضا لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضا
الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان مخرجه منها اليه من تلقاء ذاته
لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته لانه يفعل ويقبل ويكمل ويتكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطي الكمال
قاصرا عنه فاذن النفس العاقلة لا يستطيع ان يخرج ذاته من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد
والتهيؤ الذي هو العقل بالملكة فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى والنفوس المستفيضة المستكملة
بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئا من القوة والانفعال والا لاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة
الى الكمال ويعود الكلام اليه فيتسلسل وهو ممتنع او ينتهي الى مكمل لا يكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم
بلا واسطة اذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفعال
منه على قابلية النفس وصيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفايض من الشمس باذن ربها على البصر اذ به يصير البصر بصيرا بالفعل
بعد ما كان بالقوة في باب الابصار وبه يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ما كانت مبصرات بالقوة وقوة البصر يتحد بالنور الذي
هو البصر بالفعل والباصر بالفعل والمبصر بالفعل وبه يكون سائر الامور التي يتعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات
التي تصير معقولة بهذا الذي يتحد به لا بانفسها كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذي يتحد
بها السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير
متخصصة بشيء من افرادها وواحد بالهوية التحصيلية وهو الجوهر العقلي المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها
ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه في مبحث التلازم السابع
من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتا احدية
من كل وجه كواجب الوجود ولا ايضا طبيعة اخرى والا لعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم الدور
وهما ممتنعان فكذا ما يؤدي الى احدهما ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن واستكمالاتها اللازمة لوجودها
حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ولا الهيولى لانها قوة انفعالية لا صورة فعلية ايجابية فوجب وجودها
ومقتضى ذاتها من حيث الثبات المحض فيه التجدد والحدوث جوهر عقلي وصورة مجردة ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي الثامن
من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات فلا محالة لا بد ان يكون لكل
نوع طبيعي غاية كمالية عقلية لجميع افرادها بحسب الجبلة وتشوقها بحسب الغريزة الى ما فوقها والا لكان ارتكاز هذا المعنى
اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال باطلا وعبثا وهدرا ومحال ان يكون في الطبيعة باطل او عبث كما مر في مسائل العلة الغائية
من مباحث العلل الاربع نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر او مزاحم والعائق لا يكون دائميا ولا اكثريا
وكذا الامر الاتفاقي فالاصول للاشياء الكمالات الا انها الاخيرة التي لا حركة بعدها ليست نفوسا لانها بالقوة ايضا ما دامت نفوسا

مشتاقة الى الكمال الاتم وليست ايضا واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول ثابتة فقد علم انه كما لا بد من سلسلة
المبادي وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه تعالى وبين المجعولات كذلك لا بد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات
وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات واخر النهايات وهو اول الاوائل ومبدأ
المبادي التاسع من غير كفاية الامكان الذاتي للانواع المحتملة التي لا يفتقر في تمامها نوعا ولا تشخصا عن المبدأ الواهب الى امكان
استعدادي غير امكانها الذاتي فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية
بالذات في عالم الدهر اذ لا مانع في ذاتها من قبول فيض الوجود ولا ضاد للجواد المطلق ولا مبطل ولا معطل للفيض الحق عن جوده وفعله
وصنعه وابداعه فهي لا محالة فائضة عنه ابدا واما التي يفتقر في خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق امكان استعدادي وراء امكانها
الذاتي فهي ايضا فائضة من حيث طبيعتها المرسلة في عالم الصنع والابداع وان كانت في تشخصاتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة
والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه وهي الانواع
بحسب الهويات والوجودات متجددة دائرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان
كان العالم الجسماني بجميع ما فيه ومعه حادثا حدوثا زمانيا مسبوقا بعدم زماني ولما كانت الانواع والطبائع لا بد في صدورها عن الواحد
الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه والمادة وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها
الاستعدادية اشخاص نوع واحد وافراد طبيعة واحدة لكن يستحيل ان يتكثر بها ويستعد لها انواع متخالفة وطبائع متكثرة
فثبت من هذا المنهج ايضا وجود العالم العقلي وتكثر صورة وذلك العالم مع كثرة صوره ليس مباينا للذات الحق الاول بل تلك الصور
هي علوم الهية قائمة بذاته تعالى واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من
وجوه احدها ان لكل متحرك محركا غيره اذ الشيء لا يحرك نفسه ولا يتحرك عن نفسه والا لكان شيء واحد قابلا وفاعلا ولكان المكمل للشيء
مستكملا به وذلك المحرك ان كان متحركا ايضا يحتاج الى محرك اخر وهكذا الى لا نهاية ومع ذلك لكانت بالاسرار وساطا بلا طرف وصار
حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها فلا بد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا يخرج المحرك من القوة الى
الفعل ولا محالة امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ولا بالعرض لا بالطبيعة ولا بالقسر ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمتابعة وتحريكه
الفلك اما باعطاء المبدأ القريب اياه الذي به يتحرك حركة وضعية واما بان يكون هو المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية
تتبعها الحركة الدورية لانه الموجب له اشواقا متتالية وتخيلات متتابعة وثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فلا
لا محالة ارادية مستندة الى نفس مدركة والباعث لها في الحركة اما امر شهوي او غضبي غاية الحركة فيها جلب ملائم بدني او دفع منافر
بدني وهما منتفيان عن الفلك لانه تام الخلقة لا يفتقر الى غذاء ولم يرد له مضاد ليفتقر الى دفعه فوجود الشهوة والغضب فيه عبث معطل
والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة في هذين الغرضين وما يرجع اليهما فالغرض للافلاك في حركاتها الشوقية امر عقلي ما دائم غير مظنون
ولا موهوم والا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امرا حقيرا كنفع السافل او ما يجري مجراه في حركتها لاجل كمالات عقلي
جليل الخطر فهي اما تحصيل ذات عقلية او التشبه اليها والاول غير ممكن فتعين الثاني ولا يمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتا
واحدة هي الواجب جل ذكره والا لما اختلفت الحركات الفلكية في قدر او جهة فهي اذن تتشبه الى معشوقات كثيرة وان صح ان يكون لها
اشتراك في جانب المعشوق الاول لاشتراكها في دورية الحركات والاختلاف في طلب المعشوقات الثواني لاختلافها في جهات الحركات وازمنتها
فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكملها بالتشويق والايهام به والتشبه به في التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه في الاستنارة
من اشعة نور الانوار والاستقبال للتجليات قدسه وثالثها انها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولا منقطعة فلها مبدأ غير متناهي القوة
وكل قوة جسمانية سواء كانت نفسا او صورة منطبعة فهي متناهية القوة والاثر فلا محالة مبدأ حركتها قوة مفارقة غير متناهية التأثير
والتحريك وليس ذلك هو الباري بلا توسط لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه
الثلاثة من هذا المنهج الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر وقد تصدى المحقق
الطوسي ره لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي نحكم بها اذهاننا مطابقة لما
في نفس الامر ولا في ان الاحكام التي تخالفها مما يعتقدها الجهال غير مطابقة لما فيه ونعلم يقينا ان المطابقة لا تتصور الا بين شيئين

متغايرين بالتخصص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني فاذن يجب
ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع والاول ممتنع لوجوه احدها
ان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد
الشعور بالمطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك
الاحكام انما ندركه بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ما هي محسوسة والثاني وهو ان يكون ذلك القائم
بنفسه غير ذي وضع هو ايضا ممتنع لانه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غيره فنقول ذلك المتمثل
فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل
وبين ما بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة
الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت ومكان ويجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل
فاذن ثبت وجود تام بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل عليه
وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يكون ذلك الموجود
هو اول الاوائل عز شانه وذلك لوجود ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة وان
يكون مبدأ فاعلا لها ومحلا قابلا اياها فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ولنسمه عقل الكل وهو الذي يعبر عنه في القرآن تارة
باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه انتهى ملخص ما افاده اعلم ان القول بالمثل الافلاطونية
حق عندنا كما علمت ومع ذلك لا يضرنا في اثبات المرام من هذا المنهج وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم اخر عقلي او قائمة بذواتها
الثاني عشر من مسالك التمام ومقابله فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام لانها اما تام او ناقص والاول اما فوق التمام او لا
والثاني اما مستكف بذاته او بما لا يخرج عن قوام ذاته او لا ثم ان العنصريات ناقصة محضة والفلكيات مستكفية والواجب عز اسمه
فوق التمام فلا بد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطا بين ما هو فوق التمام وبين ما هو ناقص او مستكف وهو العقل وذلك
لانه لو صدر منه تعالى ناقص ابتداء وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه وايضا يلزم الطفرة والانتظار تحصيله
الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة الامكان الاخس انه لا يمكن وجود مرتبة من الشرف لا يترتب عليه جميع ما هو دونه الى
اخر الحاشية الاخرى **تأييد سماعي** قال مقتدى المشائين ومعلمهم في اثولوجيا في عاشر ميامره الواحد المحض هو علة الاشياء
كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لا ثنوية فيه
ولا كثرة بجهة من الجهات قلنا لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه الاشياء كلها وذلك
انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية اقول واختصر القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير انه وان كانت
الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى اعني بها هوية العقل هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي اقول ان الواحد المحض هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه
مبدع من الشيء التام وهو العقل واما العقل فتام كامل لانه مبدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع
الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاما مثله لان الابداع نقصان اعني به ان المبدع لا يكون في
درجة المبدع بل يكون دونه انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته وكانت تدريبات بما قدمنا اليك من بيان كون البسيط الحق كل
الاشياء لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه ولعله اراد بالهوية ههنا الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص
المتميز عن سائر التشخصات المباين لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الواجب لان لكل منها وجودا محدودا بحد من الكمال
فيكون مباينا لموجود اخر مغايرا له واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى
لانه جامع كل حد وجودي وما فوقه ووراءه فلا مباين له في الوجود ولا غير ليكون متميزا عنه بكونه مسلوبا عنه وبالعكس فانه لا يكون

عادم الشيء من الاشياء فحيث هو هو كانت الاشياء كلها وجب ان يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله وهو الذي في السماء اله
وفي الارض اله وقوله وهو معكم اينما كنتم وقوله ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الاية الى غير ذلك من الايات
القرآنية والسنة النبوية وفيما صحت روايته عن علي عليه السلام انه قال مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من
طريقة النقل والسماع فهذه مناهج اثبات العقل المفارق وعالمه وستاتيك بيان كثرة العقول وتفاصيل ما في عالمها وحسن ترتيبه
وجوده ونظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبايع النوعية التي في هذا العالم مع ما يزيد عليها على وجه اعلى واشرف في موضعه
تنبيها قد سلف ذكره في مباحث الماهية انه واعلم ان لنا منهجا اخر في اثبات عالم العقل وهو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كما قال
عز اسمه وان من شيء الا عندنا خزائنه وقوله ولله خزائن السموات وبيانه انا قد نعلم شيئا معقولا ثم نذهل عنه ولا نتذكره اصلا بل نحتاج
في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستانف وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب
جديد فعند الذهول والنسيان كليهما لا شك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا العقلية المدركة والا لكانت مدركة اذ لا معنى للادراك
الا الحصول لصورة الشيء في القوة الدراكة لكن يجب الفرق بين حالتي الذهول والنسيان والفرق بينهما ليس الا بان يكون الصورة في حال الذهول
وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة لكنها حاصلة في القوة الحافظة لها واما في حالة النسيان فزال عنهما جميعا اما زوالها عن المدركة
فمحوها عنها واما زوالها عن الحافظة فيه والنسبة كونها حافظة لبطلان استعداد النفس وتهيؤها للاتصال بها وقبول الفيض
عنها فهي القوى لا انطباع فيه لقبولها التكثر والانقسام جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا وبعضها حافظا كما هو المشهور
من ان موضعا من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور وموضعا اخر فيه محل الحفظ والادامة واما القوة الغير المنطبعة
كالعاقلة منا فلا يمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان فلا جرم خازن المعقولات جوهر عقلي يخزن فيه صور
الاشياء المعقولة كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما يناسبه واذا اعرضت عنه الى ما يلي العالم الحسي والدار الجسمانية
او الى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمراة محاذي بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيل عنها الغشاوة
والصدء بتجشم اكتساب تعمل وتكلف فيها فيثبت على وضع المحاذاة كانت الصورة منعكسة فيها او فائضة عليها على اختلاف الرأيين
اعني الاشراق والترشيح في المثل لكن في المثال وكلاهما غير ما هو المختار عندنا فيهما كما اشرنا اليه ومهما حولت وانصرفت زالت عنها
فاذن النفس متى كانت مجلوة المراة مطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال واستعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي كسبتها
فكان المنمحي عنها مذهولا عنه لا منسيا منمحيا وكانت قوية على الاسترجاع والاعادة من دون تعمل اكتساب جديد وتجشم افتنان
مستانف لبقاء المفارقة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابل والفاعل والمستفيض والمفيض بخلاف ما اذا بطلت صقالتها
وانكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية وظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب وتعمل لازالة الحجاب وحصول المناسبة وتجليها
فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها وهو المطلوب **تكميل انحلالي لشك اعضالي**
انه في هذا المنهج شك من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن تلامذة المحقق الطوسي انه لم يقدر على حله
ولم يات بمشبع من الكلام في دفعه قال العلامة الحلي في شرح تجريد العقايد في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر
بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه دام ظله جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية
هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما فقرره المراد بنفس الامر هو
العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت
عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان فان
السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان هو زوالها عنهما وهذا بات في الصور المحسوسة
اما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد العام في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد
يعرضان في الاحكام فلم يات بمقنع انتهى كلامه دام ظله قال الفاضل الدواني في حله ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات
الصادقة الحفظ والتصديق جميعا دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبراءته عن التردد والاهواء التي هي
من توابع المادة انتهى ما ذكره وفيه ما لا يخفى من الخلل والقصور اما اولا فلان ما في العقل الفعال هو اشد تحصلا واقوى ثبوتا

في اذهاننا فاقتران الموضوع بالمحمول اذا حصل في اذهاننا فربما كان الاقتران بينهما اقترانا ضعيفا وارتباط احدهما بالآخر ارتباطا غير لازم وذلك لضعف سببه وكاسبه ودليله حيث لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذي وسط لمي او من حدس او حس او تجربة او غير ذلك فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهو شك او وهم وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا واما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكدا ضروريا حاصلا عن اسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في الظرف الخارج وليس مصداق الحكم الا عبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول واتحادهما في نحو من الوجود في الواقع واما ثانيا فلان التصور والتصديق كما تقرر وتبين في مقامه انما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية فاما علوم المبادي العالية وعلم الحق الاول جل ذكره فليس شيء منها تصورا ولا تصديقا فان علوم المبادي كلها عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا الغير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه يتبين به القلب ويسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل ملكة راسخة في النفس الانسانية سواء كانت من باب الكمالات والملكات العلمية او من باب الملكات والكمالات العملية كملكة الصناعات التي يحصل بتمرن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه لان الانواع المختلفة لا تكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل وتكثر جهاتها القابلية بل يحتاج الى مبادي متعددة عقلية كما رآه الافلاطونيون من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو رأي المشائين وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها من حيث كونها امرا وجوديا من ذلك العالم وسواء سميت خيرات او شرورا اذ الشرية والوجودية شريتها راجعة الى استلزامها العدم شيئا آخر او زوال حالة وجودية لم وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما وصفة نفسانية يعد من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية وانما يعد شرا بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم ولملكة الصدق فان الاول خير حقيقي والثاني نافع في تحصيل الحق فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية امر وجودي في العقل الفعال او في عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة او ذلك الامر بل الذي لا بد منه هو ان يكون فيه امر مناسب لتلك الملكة او لذلك الامر فاذن كما ان النفس اذا تكررت ملاحظتها العلوم صادقة تحققت حصلت لها ملكة الاتصال والارتباط بشأن من شؤون العقل الفعال من شأنه من هذه الجهة فكذلك اذا ارتسمت فيها صورة قضية كاذبة وتكرر ارتسامها او التفتت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شؤونه من شأنه ولا يلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنية صادقة ولا هذه قضية كاذبة بل امر يناسب ذلك او لم يناسب هذا فهذا معنى خزن صور الاشياء في عالم العقل واسترجاع النفس اليه وقد اشرنا لك مرارا ان ليس معنى حصول صور الموجودات في العقل البسيط ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما ان صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لتقدس هذا العالم وما يتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبراءة عن العدم والغيبة والكثرة والانقسام

الموقف العاشر

في دوام وجود المبدأ الاول وازليته قدرته وبيان انه لم ينقطع ولا ينقطع فيضه عما سواه ابدا ولا يتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجدد كائن فاسد وانما الذي لا يبيد ولا ينفد ولا يبيد ابدا هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وما سوى الحق كما اشرنا اليه مرارا وفيه فصول

فصل

في الاشارة الى شرف هذه المسئلة وان دوام الفيض والجود لا ينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقريرها في الاذهان والعقول ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان الا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية وقد يتوهم اكثر ضعفاء العقول والجمهور من المترسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية والعلوم العقلية وحججهم وادلتهم مخالفة للشرايع الالهية وللمجاءات به الانبياء وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية وان الافلاك والكواكب صورها وهيولياتها بل هيولى العناصر

وكلياتها قديمة بالهويات الشخصية مستمرة الذوات بوجوداتها وتشخصاتها لا دائرة ولا زائلة ولا حادثة ولا فاسدة وهذا قد ذكرنا في مباحث مقولة الجوهر وافساد هذا الافتراء على اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لما جاءت به الرسل واولياؤهم ثم نعم ذهبوا الى ان وجوده دائم وفيضه غير منقطع ولكن العالم متجدد مع الانفاس ومن هذا الوجه قوله عز ذكره كل يوم هو في شأن وليست شؤونه الا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ولا يمكن حدوث الفعل من المبدأ التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الا بنحو دوام التجدد والانقضاء والتدرج في الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم في الوجود والفناء كما هو المشهور عند الجمهور في نفس الحركة حيث قيل انها هوية تدريجية توجد في الخارج شيئا فشيئا وتعدم شيئا فشيئا واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية بل امر عقلي معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التي تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية والذي ينتزع منه هذا المعنى المصدري هو الذات التي يخرج وجوده من القوة الى الفعل تدريجا فوجوده لا محالة تدريجي حدوثه بعينه يلزم الزوال وانقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال وليس هذا الذي ذكرناه صفة الحركة لانه ليست للحركة حركة وليس لها وجود تدريجي بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل تدريجا فالحركة عبارة عن متحركية شيء آخر في الحصول لا متحركية نفسها والا لتسلسلت الحركات الى غير نهاية والذي يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات الكم والكيف والاين والوضع وفي التحقيق هي انواع خمس هي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التي في هذا العالم سواء كانت بسائط او مركبات وسواء كانت صورا او موادا وسواء كانت فلكية او عنصرية وسواء كانت نفوسا او طبايع فهي مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوق بعدم زماني غير منقطع في الازل ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادي والجمعي مما يصدق عليها انها مسبوقة بعدم ازلي فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولا حقيقة ثابتة الهوية فان المسمى بالكلي الطبيعي والماهية لا بشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولا وحدة ولا كثرة ولا استمرار وثبات ولا ايضا انقطاع وتجدد بل هي في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين وجودها واحدة بوحدتها كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها حادثة بحدوثها فاذا تحقق وتبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهي لا محالة حادثة في نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها ايضا لا تكون حادثة من اعتبار ذاتها بل ذاتها فكلها ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكما وادعى به اكثر الاذكياء من ان طبايع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة اذ الماهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح اصلا بل فيه مغالطة من اخذ الحد مكان المحدود وفيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم وان اكثر الناس زعموا ان معنى كون الماهية واحدة والافراد متكثرة هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات معها واذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها وذاته هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهو هو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتحرك تارة ويسكن اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود لا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال وهذا سهو عظيم عند المحققين فان الشيخ الرئيس شنع على من زعم ان الكلي الطبيعي في الخارج شيء واحد بالذات متكثر باللواحق موجود في امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة حتى قال ان نسبة المعنى الكلي الى الجزئيات ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين بل كنسبة آباء الى ابناء وليس كل واحد من الناس انسانية بمجردها نسبتها الى انسانية تعرض متغايرة عن الكل بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غيرها للآخر من الانسانية واما المعنى المشترك فيه فهو في الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث في مسائل الماهية

تنبيه تفريعي

ومن العجيب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين لما حاولوا اثبات البداية والانقطاع للحركة والزمان وما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق والتضعيف وغيرهما فيها قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا كلية لها في الخارج ولا في الخيال حتى يجري فيها المطابقة والمضايفة ويحكم عليها بالانقطاع وقد ذهلوا وغفلوا عن ان تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود في الخارج لا يمكن الحكم بازليتها وقدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها وانقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولا تناهي الحوادث على وجه العدل بل الحق

ان يسلب عنها القدم واللاثنا هى بمعنى السلب العدولى وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث والتناهى سلبا بسيطا ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهى والانقطاع حكما ايجابيا محصلا ولا يلزم من ذلك ان يكون لكل حادثا لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى الى الحكم على المجموع كما لا يلزم من ذلك ايضا ان يكون الكل اى المجموع قديما كما زعم ولا ايضا ان يكون الكلى الطبيعى قديما كما مر بيانه وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت انه لا نهاية له وان الكلى اذا لم يكن فى ذاته حادثا كان فى حد ذاته قديما لانا نقول اما فى الاول فبان ما لا وجود له لا يثبت لشئ اصلا فالحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت لشئ من الاشياء سواء كان ذلك الامر امرا وجوديا او عدميا كالعمى واللابصر واللاكتابة فالمعدوم كما يسلب عنه البصر كذلك يسلب عنه اللابصر وقد علمت ان ليس نقيض ثبوت البصر لشئ ثبوت اللابصر له بل نقيضه سلب ثبوت البصر له على ان يكون قاطعا للنسبة الثبوتية واردا عليها الا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم بمعنى ان ليس شئ منهما ثابتا له لا ان ليس شئ منهما ثابتة له واما فى الثانى ان معنى قولنا ان الكلى الطبيعى غير حادث ان الماهية ليست من حيث هى هى متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشات من نفس الذات لا انها لا توصف بالحدوث فى الواقع بل هى متصفة بالحدوث فى الحقيقة لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شئ بتلك الصفة بعينها ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها فى نفسها بالقدم او اللاحدوث لما سبق فى مباحث الماهية انه اذا سئل عن الماهية من حيث هى هى بطرفى النقيض فالجواب السلب عن كل شئ بتقديم السلب على الحيثية وبالجملة هذه الماهيات التى افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها فى الاعيان هل هى حادثة او قديمة فالجواب انها فى نفس الامر وبحسب الخارج حادثة وليست بقديمة ولا دائمة اصلا اذ لو اتصفت بالازلية والدوام فى الخارج او فى نفس الامر لكان لها الا اقل فرد واحد موصوف بالقدم اذ لا وجود لها الا فى الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشئ من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به واذ ليس فى افرادها شئ يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضا بذلك واذا سئل عنها بانها هل هى من حيث ذاتها قديمة او حادثة فالجواب سلب كل من الطرفين القدم والحدوث و اللاابدية والبدية واللاانقطاع والانقطاع جميعا لانها لا توصف بشئ منها من حيث ذاتها الذاتها وانما توصف بها فى الواقع من جهة وجودها الذى هو نفس وجود افرادها

فصل فى بيان حدوث الاجسام بالبرهان

من ماخذ اخر مشرقى غير ما سلف فى مباحث احكام الجوهر من العلم الكلى وهو ان كل شئ يوصف بصفة من الصفات لابد ان يكون بحسب وجوده نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما يناسب تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين سواء كان الاتصاف بحسب العقل فى ظرف التحليل او فى الخارج والقسم الاول كالمهية فى اتصافها بالوجود وعروضه لها فان المهية لو كانت بحسب نفسها متعددة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغى ان لا تكون المهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين اعنى الوجود والعدم حتى يتصور عروض شئ منهما لها والقسم الثانى كالمقدار الجسمانى او الاتصال الامتدادى العارض للهيولى فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات باللامقدارية ولا متجزئة فى ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد فى ذاته واتصافها بالمقدار لذاته وكذا الوضع والحيز اذا عرض لشئ وصار ذلك الشئ بعروضه اياه ذا وضع وحيز يجب ان لا يكون بحسب وجوده فى نفسه والمجرد عن الوضع والحيز فى وجوده وتعينه لامتناع ان يكون وجوده وجود امر عقلى بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها فكيف يسنح له ما يجعله متجسما ذا وضع ويعرض له التلبس بهذه الامور فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال ونسبة الضعف الى القوة ولهذا يقال ان الهيولى فى ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ولا ذات وضع وحيز ولا غير ذات وضع وحيز ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التى هى من ضروريات وجود الشئ ولوازم هويته بحيث لا يمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها او ما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التى ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها فى الواقع فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان للجسم والقسم الثانى كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها لذى القسم الاول لابد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات فى وجوده لست اقول فى مهيته ومفهومه الا بصورة محصلة اياه مقيمة لوجوده ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية ولوازمها من المقدار والوضع

وغيرها مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثانى فان محل السواد وان وجب ان لا يكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد او بما يضاده بل بحالة امكانية لا يابى عن عروض كل من السواد وما يضاده الا ان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر فى تقومه الى صورة لونية او سوادية لان اتصافه بالسواد ليس بحسب نحو وجوده ولا من لوازم هويته فى ذاته فيجوز ان يوجد جسم لا لون له ويمكن ان يتصور عنصر لا حار ولا بارد اعنى الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لا شبهة فى ان كون الشئ واقعا فى الزمان وفى مقولة متى سواء كان بالذات او بالعرض هو نحو وجوده كما ان كون الشئ واقعا فى المكان وفى مقولة اين سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض هو نحو وجوده فان العقل المستقيم يحكم بان شيئا من الاشياء الزمانية او المكانية يمتنع بحسب وجوده العينى وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحيان ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند خاطره باطنه ولسانه ضميره فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضى والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صورى داخل فى قوام وجوده فى ذاته حتى يكون مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود فى نفس الامر الا بصورة التغير والتجدد ولا متقدمة فى الوجود على صفة التغير والانقضاء بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا فى حاق الواقع وعين الاعيان كما ان الهيولى لها فى ذاتها بحسب ذاتها ان لا يكون متجسدة ولا لا متجسدة ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا لا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور مع ذلك فان الواقع منها فى نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة فى نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها فى مرتبة الواقع والاول غير مستلزم للثانى وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة فى الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة كل فى مرتبة من الواقع والاول لا يوجب الثانى فان المهية قد تتصف بوجودها فى نفس الواقع ولا تتصف به فى مرتبة ذاتها من حيث هى هى وكذا الهيولى متصفة بالتجسم والتقدر فى نفس الامر وليست متجسمة ولا متقدرة فى حد نفسها وفى مرتبة قابليتها نعم كل ما يثبت الشئ فى مرتبة نفسها بما هى هى فهو لا محالة ثابت لها فى الواقع دون العكس الكلى وليس الامر كذلك فى جانب السلب كما تكرر بيانه فاذن تبين وينكشف ان نعت التغير والتجدد للاجسام ووقوعها فى مقولة متى لامر صورى جوهرى مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وتشخصها او فى مرتبة وجودها وتشخصها وليس من العوارض التى يمكن تجرد الجسم عنها وخلوه فى الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة فى نفسها وطبيعتها التى بها يكمل ذاتها ويتحصل نوعيتها ويتقوم مادتها امرا متجددة الهوية مندرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لا تزال تتجدد وتنقضى وتستقبل وتمضى وتحضر وتغيب ذلك بحسب الوجود الخارجى والتشخص العينى وان لم يكن كذلك بحسب المهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها وبالجملة كلما يوصف به الحركة والزمان بحسب المهية عند القوم من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددى والبقاء الحدوثى فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجوده الطبيعى التشخصى فى حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية فجميع الموجودات التى فى هذا العالم واقعة لذاتها فى الزمان والتغير مندرجة تحت مقولة متى كما انها واقعة فى المكان مندرجة تحت مقولة اين لكن بعضها ما لحقه الوجود عن التغير والزمان كاكثر عوارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالى والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها وبعضها من التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية والكوكبية وما يجرى مجريها معية ذاتية راجعة الى الحقيقة وليست معية وجود الجسم ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التغير بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا فالجسم وان لم يكن متغيرا بل ثابتا فى نفسه فلا يكون فى الزمان بل مع الزمان كالعقل لكن بحسب وقوعه فى الحركة والسكون يكون متغيرا فيكون فى الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية بواسطة الحركة ولم يعلموا ان الشئ الثابت الوجود فى ذاته وهويته كالعقل المفارق يستحيل ان يكون محلا للتغير قابلا للحركة نعم يمكن ان يكون فى حد مهيته الذاتية او بحسب مرتبة هيولته الغير المتقومة بذاتها غير متحرك ولا ساكن وغير متغير ولا لا متغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة فى الواقع فالجسم اذا كان ثابت الذات والهوية فى حد طبيعته النوعية الخارجية محال ان يوصف بالتغير والحركة ولا ايضا بالسكون لانه عدم الحركة عما من شانه ان يقبل الحركة واعلم ان القوم انما وقعوا فى هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود والهوية الخارجية وذهابهم الى ان الوجود والتشخص من الاعتبارات الذهنية

والمعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا عن ان يحاذى له امر آخر في الاعيان
ثم انهم لما اعتبروا مهية الجسم ومهية الحركة والزمان وجدوا ان مهية الحركة ومقدارها خارجة عن مهية الجسم ومعناه فحكموا انها من العوارض
الا الاحقة له كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على المهية وادى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققا في الخارج وان يكون له ثبوت
للمهية الموجودة وذلك لان العارض مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائدا على المهية الموصوفة وكل صفة
وجودها فرع وجود موصوفها فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق فيتسلسل او يدور وهما باطلان فاتصاف المهية به انما يتحقق
في ظرف الذهن وقد عرفت ان ذلك غير مجد ولا فرق بين الذهن والخارج في لزوم التسلسل والدور على تقدير كون الوجود امرا مغايرا
للمهية زائدا عليها زيادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامية تحصلها وفعلية ذاتها بل الامر فيه كما نور الله به قلب من يشاء
من عباده وبالجملة القوم لم يفرقوا بين عوارض المهية وعوارض الوجود والقسم الاول قد يكون متحدا بها في الواقع والعروض للمهية بحسب التحليل
الذهني مرجعه كون الشيء بحيث يكون مفهومه خارجا عن المهية محمولا عليها في الواقع وهذا لا ينافي العينية والاتحاد في الخارج
والوجود نفسه من هذا القبيل فانه من عوارض المهية الموجودة به لا من عوارض وجودها وكذا الفصل للجنس والتشخص للنوع فاذن
كون التدرج في الوجود زائدا في التصور على مهية الاجسام لا ينافي عدم زيادته عليها بانها الوجودية التشخصية الخارجية **تلخيص**
وتوضيح معروض التغير والتجدد ومحل الحركة اما مرتبة الذات متساوية النسبة الى اجزاء الزمان او متغيرا وليس بمتغير
ولا ثابت والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغير الموجب لاختصاص الشيء الى وقت معين على امر مفارق في ذاته عن كافة الازمنة
والاوقات والقسم الثاني لا يخ اما ان يكون ذلك التغير زائدا على ذاته في الوجود ام لا والاول يوجب اعادة الكلام في المحل ولزوم التسلسل
او الدور والثاني لا يخ اما ان يكون عين مهيته او عين وجوده والاول باطل لان الذي يكون التغير عين مهيته هي الحركة نفسها ويمتنع
ان يكون محل الحركة حركة اذ الشيء لا يعرض لنفسه وقد برهن ايضا ان الحركة ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة في الحركة والثاني هو المطلوب
واما القسم الثالث فهو اما صورة الشيء المتغير او مادته والاول مح فان الذي هو في الوجود بالفعل متغير لا يمكن ان يكون صورته التي بها
يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة والثاني هو المطلوب فان المادة في نفسها لما كانت بالقوة من كل وجه فهي وان كانت متغيرة في نفس الامر
بالصورة لكنها في ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لا يقال بقي هيهنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير مجموع المركب من المادة
والصورة لانا نقول قد علمت مرارا ان تمام الشيء المركب بصورته لا بمادته فحكم الصورة بعينه حكم المجموع سيما عند من يقول بان التركيب
بينهما امر اتحادي فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة وكل منها حادث
الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لاستمرار لهوياتها الوجودية ولا لطبايعها المرسلة ولا لمفهوماتها الكلية اذ الكلي لا وجود
له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها وهي متكثرة وكل منها حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها
حادث او قديم لما ان الكل لا وجود له الا بالافراد فالكل لا وجود له الا وجود الاجزاء والاجزاء كثيرة فكذا احدثها احد وثاني كثير
والمجموع لو كان له وجود غير وجودات الاجزاء فهو اولى بالحدوث الا ان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء
واحد لكن الوهم ايضا يعجز عن ادراك الامور الغير المتناهية ولحصارها معا والفرق بين الكلي الطبيعي والكل ان الكلي له وجود في ضمن
كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود واما الكل فلا وجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولا وجود
له في الجزء ايضا فلا يوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لا يوصف بالوجود واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجودا بوجود العقول
المفارقة الالهية كما ذهب اليه افلاطن الالهي ومن تقدمه من الحكماء الالهيين والكبراء الشامخين قدس الله تع اسرارهم
وشرف انوارهم لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا هي ماسوى الله تع وانما هي صور علم الله تع وكلماته التامات التي لا
تبيد ولا تنفد كما قال سبحانه ما عندكم ينفد وما عند الله باق وقوله لو كان البحر مدادا لكلمات الله لنفد البحر قبل ان تنفد كلماته
فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة كل ما فيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كما قد
ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم **فصل** في ذكر ملفقات المتكلمين ونبذ من آرائهم وابحاثهم في هذه المسئلة
قد سبق في العلم الكلي ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان في المهية والنقص عن التمامية في الوجود لا الحدوث كما توهم جمع قالت الغلاة
ان الواجب لذاته ان كان بذاته مقتضيا ومرجحا لوجود الممكنات سواء كان المقتضى ذاته فقط او مع صفة من الصفات على ما هو مذهب

المتكلمين ان له صفات واجبة الوجود فهو متقدم على الممكنات جميع لانه علتها ومرجحها والمرجح دائم فيدوم الترجيح لان كل ما لا جله كان
الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فيه كوجود وقت او زوال مانع او وجود شرط او حصول ارادة او طبع او قدرة وبالجملة وجود اي حال كان
على ما يفرضه القائلون بالصفات كالاشاعرة والكرامية وغيرهما من طوائف المتكلمين لا يخ اما ان يكون ازليا كان لامحالة العالم كذلك ازليا
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن ازليا كان حادثا وكل حادث لا بد له من مرجح حادث والا لكان الحادث غير حادث
ثم يعود الكلام الى ذلك المرجح الحادث في احتياجه الى مرجح آخر حادث ولم يتجدد الآن ولم يتجدد قبله وهكذا الى غير النهاية فيلزم حصول
المطلوب من وجود حوادث لا اول لها وبالجملة فقد عرفت ان الواجب الوجود واحد من جميع الوجوه غير متغير ولا متبدل وانه متم
الاحوال والافعال فان لم يوجد منه شيء اصلا بل كانت الاحوال كلها على ما كانت عليه وجب استمرار العدم كما كان وان تجدد
حال من الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو مح لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجودا او
بالباري ان يكون موجدا او يكون فيه حال اخرى تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم اقول هذه
المقدمات كلها صادقة اضطرارية لكن مع ذلك لا يلزم منها قدم العالم فانك قد علمت ان المهية المتجددة الوجود شانها عين
التجدد وفعليتها عين القوة الاستعدادية ووجودها مشوب بالعدم وتمامه وكماله عين النقص والقصور فهو مستند الى فاعله
التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض الثابت الفعلية من جهة شانه وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لا من جهة تجدده وتوليه
ونقصه وقصوره لانها من لوازم ذاته بلا جعل وتاثير لما علمت ان لوازم المهية غير مجعولة وظاهر ان المعلول لا يلزم ان يكون مثل
العلة في نحو الوجود وقوامه وشانه بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلة والقصور انما يكون
بدخول العدم في هوية المعلول نعم الحدوث لو كان وصفا زائدا على وجود الشيء المجعول كان السؤال باللمية واردا على تخصيص ذلك
الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة المهية ولوازمها الغير المجعولة فحكمه حكم سائر
المهيات الصادرة عن الفاعل الدائم المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما فكما لا يلزم من كون الواجب خالقا للانسان ان يكون
الواجب انسانا والانسان واجبا كذلك لا يلزم من كون المؤثر القديم موجبا للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا
لان الحدوث للوجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للمهيات والجعل غير متخلل بين الذات والذاتي فهذا اخر الجواب عن شبهة
الفلاسفة المنكرين للحدوث بما فيه ومعه واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان احديهما القائلون بنفي العلة والمعلولية في الموجودات
وبالقدرة الجزافية وليس لاهل العلم كلام معهم لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب المقدمات الحقة لنتائجها
ولو لم يكن الانتاج للشكل الاول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الجهة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم اذ
لا يقين فلا علم واذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على شيء ولا اطمينان ولا غرض ولا غاية فلا رجوع ولا عود بل يكون الاديان والمذاهب
والمساعي كلها هباء وهدرا اذ يمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي وتفيض الفائدة المنظورة على هذا
الذهاب والسعي ولا يسئل عما يفعل وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية والثانية القائلون بها الملتزمون لنفي الترجيح بلا
مرجح فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك لانهم يقولون السبب في ايجاد العالم
انما هو الارادة فلا بد من مخصص فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل
وما ادرى اي مصلحة لاحد في ان لا يكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة وجودها قبل وجود العالم
وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضا باطل اذ وجود المخصص مقدم على وجود المخصص به فالكلام عائد في ذات ذلك
الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصا اياه به وبعضهم وهم الكرامية جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم ان يكون
ذاته العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك ممتنع لوجهين الاول انه يلزم ان في ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات
الموضوع لهما كما علمت والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جدا الثاني لو حلت فيه الحوادث فالحادث الثابت زمانا في ذاته الثابتة
بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابدا وان كان المبطل له امرا يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه
من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة وعلة الحدوث لا تنفك عن الحدوث وعلة البطلان لا تنفك عنه وما هذا شانه هو الحركة
الغير المنصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي وعلى اي وجه لا بد

ان يكون محله هيولى جسمانية فمحل هذه الارادات المتصلة المتجددة ان كان هو ذات البارى جل اسمه يلزم ان يكون اله العالم جسما دائم الحركة متحركا على الدور بل يلزم على ما ذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله اخر يديم وجوده التجددى بتوارد الامثال تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسالك التصفية والتجريد والاخذ بالجدال وبناء البحوث على القيل والقال وان كان محله غير ذاته تعالى لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما وذلك محال وبابطال الارادة الحادثة فى ذات الواجب جل ذكره اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية ولا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة ومن القائلين بحدوث الارادة كابى على الجبائى وابى هاشم والقاضى عبد الجبار الهمدانى واتباعهم فانهم يقولون بانها قائمة لا فى محل وهو ممتنع فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى اخر جوهريا فيكون من جملة العالم فالكلام فى حدوثه عائد ومنهم من جعلها قديمة وقالوا ان الارادة القديمة هى السبب فى ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله تعالى انما اراد احداث العالم فى الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه فى وقت اخر غير الوقت الذى حدث فيه ولا يجوز ان يطلب عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ولوازم الماهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التى هى ملزومات لها وانت فقد عرفت ان الارادة لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة فى العدم الصريح لا يتفاوت شىء عن شىء ولا يتمايز معدوم عن معدوم ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم وكل ما يفرض قبل العالم مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة او وقت او زوال مانع او تعلق علم او حصول مصلحة او غير ذلك من الاحوال فان الكلام عائد فى حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا فى علة حدوث العالم نفسه وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية واما ما ذكره بعض المتكلمين ان الحكماء يقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته فى وقت مخصوص فلم يصح هذا النقل عنهم فان الحكماء متفقون على ان الواجب تعالى متقدم على جميع الممكنات تقدما ذاتيا والوقت المذكور من جملة الممكنات فانه مقدار الحركة الدورية الفلكية عندهم وعندنا مقدار الوجود الطبيعى المتجدد بنفسه فلا يتقدم على جميع الممكنات وكذا الحركة وموضوعها والا لزم ان يتقدم الشىء على نفسه وهو محال هذا ما قيل وسنسمع منا كلاما فى تقدم البارى تعالى على جميع الممكنات زمانيا **تذكرة وتسجيل** ولا يمكن لاحد ان يقول ان الارادة القديمة اوجبت فى العالم فى الوقت الذى اوجدته فيه وقبل ذلك الوقت لم يكن الارادة القديمة موجبة لوجوده كما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصا بعد سنة فان الارادة الموجودة الان يقتضى وجود ذلك المراد بعد سنة ولا يقتضى وجوده فى الحال وان هذا ايضا محال فانه ليس قبل جميع الممكنات شىء اوجب حصول المراد كالحال فى المراد الذى يحصل بعد سنة فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الا بعد السنة فلو فرض ان هذا المريد كان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعد السنة فى الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلا انتظار ولا امهال وليس قبل وجود العالم الا العدم البحت الصريح وهو متشابه الاحوال فى جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميز فيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت اخر بما لذلك كما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضا ممكن فالذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره وما الذى تميز به عن غيره من الاوقات فى تعلق الارادة والشىء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ولا مخصص فى العدم الصرف كما عرفته غير مرة فظهر بما ذكرنا دوام جود الجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته على الاشياء ازلا وابدا على نحو واحد ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية المكنات لا كلها ولا اجزوها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق فى الفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر من اثبات احدية ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول اليد لكرم لحظة لكان كلامهم حقا صحيحا الا ان متاخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعانى يستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام وصورها ونفوسها نوعا وشخصا ودوام المركبات وصورها ونفوسها نوعا لا شخصا وقد اقاموا البراهين على بطلان ما ذهب اليه من تسرمد المجعولات وقدم شىء من الممكنات عناية من الله وملكوته الاعلى **فصل** فى بعض احتجاجات المتكلمين

الملل على انقطاع الفيض استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ولتكن تلك الحوادث مثل الحركات الافلاك ودوراتها فيلزم ان يكون كل واحد من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة فى الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون فى الامور الوجودية لا فى الامور العدمية واذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع فى الازل فلا يخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها فى الازل شىء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شىء من ذلك والاول يقتضى ان يكون السابق المتقدم مقارنا للمسبوق المتاخر وذلك محال والثانى وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة فى الازل شىء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الوجودات بداية وذلك هو المطلوب وقد يقررون هذا الوجه بطريق اخر فيقولون اما ان يجوز حصول شىء منها فيه اولا فان جاز حصول شىء منها فى الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية وهذان الطريقان يبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم فيكون الكل مسبوقا بالعدم او كل واحد منها داخل فى الوجود فيكون الكل داخلا فى الوجود منحصرا فيه فلا يكون غير متناه ويجاب عن الطريق الاول انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له كونه غير مسبوق بحادث اخر مطلقا فذلك ممنوع فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث اخر الى لا نهاية له وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدم ما ولا يكون مسبوقا بحادث اخر بعينه فلا يلزم من صحة هذا الاجتماع الاعدام فى الازل فانه معنى كون الشىء ازليا كونه غير مسبوق بالغير مطلقا واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لما عرفت انه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما الجواب عن الطريق الثانى فبان يقال ان مسمى الحركة والحوادث وهو القدر المشترك بين جميع الافراد اما ان يؤخذ داخلا فى جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ كذلك فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شىء من الحركات والحوادث فى الازل او لا يجوز فنختار حصول شىء منها فى الازل وذلك الشىء هو مسمى الحركة ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات والحوادث وانما يكون ذلك لازما ان لو كان هو الاول واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنختار عدم حصول شىء من تلك الحركات والحوادث فى الازل قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لا نسلم فان الحق على ما قررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى ما لا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابدا وفيه نظر فتامل ويجاب عن الوجه الثالث الذى يبتنى حكم الكل على حكم كل واحد فقد عرفت فساده الان بغير كما قررناه وهو منقوض الان بقولنا كل ممكن ما عدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد فى الوجود دفعة واحدة ولا كذلك جميع الممكنات التى من جملتها الحركة فانها لا يمكن وقوعها دفعة لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزمانى وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله فى محل واحد فى وقت واحد ولا كذلك المجموع ويجاب بجواب اخر وهو الاصل فى هذا الباب وذلك ان الحوادث الماضية لا يمكن ان يكون لها كل مجموعى ابدا فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لا كل له اصلا فلا يصح الحكم عليه بل الموجود من تلك الحوادث فى كل وقت لا واحد او متناه الحجة الثانية لهم فى اثبات حدوث العالم ان الحوادث فى الازل لو كانت غير متناهية لزم ان يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث وكلما يتوقف وجوده على انقضاء ما لا يتناهى فوجوده محال ينتج ان الحوادث لو كانت غير متناهية لكان وجود كل منها محالا وبطلان ذلك ظاهر والجواب انكم ما ذا تعنون بهذا التوقف ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهو انه يتحقق كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالمنع من التوقف على غير المتناهى ما يكون الشىء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذى لا يكون وجوده الا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فاما فى الماضى فلم يكن وقت او حال الا كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه حادث معين وما لم يحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث اذ ما من وقت يفرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى ولا ينافى ما يتوقف على حركات لا تتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شىء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فان الخصم مذهبه انه لا يقع حادث الا وسبقه حوادث لا الى بداية ولا يصح وقوعه الا هكذا فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه فان جعلتم محل النزاع مقدمة مستعملة فى ابطال نفسها او اثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول وهو من جملة المغالطات المذكورة فى المنطق وبالجملة فالتوقف المذكور ان جعل بالمعنى الاول العرفى فالملازمة ممنوعة وان عنى به المعنى الثانى فالملازمة مسلمة ولا

ممنوع كما ذكرنا الحجة الثالثة ان الحوادث الواقعة في الزمان الماضي لها آخر وكل ما له آخر فهو متناه ينتج ان الحوادث الواقعة في الماضي
متناهية اما بيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخر ما مضى واما بيان الكبرى فظاهر والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم ان الآن آخر ما مضى
ان عنيتم بكونه آخرا انه ليس بعده شيء من الزمان اصلا منعنا الصغرى فان مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لا تتناهى وان عنيتم
به انه آخر ما مضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلا يلزم منه ان يكون آخر الذي ليس بعده شيء آخر واما النهاية المذكورة في الكبرى ان كل ما له
آخر فهو متناه ان اريد بالنهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الآخر منها فنصيب
صورة النتيجة فكذا الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها لكن لا يلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة
بدايتها فان الكلام من جهة آخر فانا بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلا يضر ما ذكروه الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي
الابعاد انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى
الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الاولى ما يشبهه ويقابله في الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر او لا
ينقص فان لم ينقص بل ذهبا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كلا معا محال وان نقصت احدى الجملتين
عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الازل والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لا بد ان تكون ايضا
فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل وذلك هو المطلوب والجواب ان الحركات لما
التي ما اخذت منها الجملتان معدومة والامور المعدومة لا كل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا ولا يلزم من فرض اجتماع ذلك
المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من اجتماع الحركات المتعاقبة التي لا يمكن وقوعها في الوجود الا شيئا فشيئا الحجة الخامسة
ان الواجب لذاته لو كان علة تامة لوجود العالم ومعلوم انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه فاذا فرضنا
عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساويا للواجب لذاته وذلك محال والجواب
ان ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول
واما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك لا ان ارتفاع
المعلول اوجب ذلك فاتضح الفرق بين اللزومين الحجة السادسة ذكره صاحب المطارحات نيابة عن المتكلمين فقال النفوس الناطقة
حادثة وباقية بعد البدن على ما اعترفتم به فلها اجتماع بعد المفارقة فذلك المجموع اما ان يكون حادثا او غير حادث ويمتنع ان يكون
غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ما ذهبتم اليه ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لا محالة فمجموع النفوس الناطقة
الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث واذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية فان الحوادث لو لم تكن متناهية في جهة
الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية اذ كل نفس لا يكون قبلها نفس اخرى وح يلزم ان لا يكون مجموعها حادثا
بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ما عرفت فالحوادث لا محالة لها بداية وذلك هو المطلوب واجاب عنه من وجوه الاول
ان ذلك المجموع الذي اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لا يلزم من حدوثه ان يكون للحوادث بداية
بداية لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة اليه واحد يحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الاول والنفوس الناطقة الحادثة
في الماضي وان كان لها الآن مجموع الا انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ما كان بسبب حدوث النفوس في كل وقت وانضمامها
الى الكل فالمجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا الى الازل يتبدل ذلك المجموع الى ما لا يتناهى ليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة
بل حال الجميع الموجودات هكذا فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعا فان ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث
وانضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذي كان قبل الزيادة وهذا الايراد في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها لان
كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ولا يلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لا يحصل فيه شيء من
النفوس الناطقة ولا يدل على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال والجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد الفنا
لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يمكن من عدها وحصرها فلا يلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث
والجواب الثالث انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث
غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس وحدوثها بان يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك

ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وح يكون نوعه حادثا بعد ان لم يكن فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث وهذا الجواب ضعيف
جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم فان العناية الالهية كيف يقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعية في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ
نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبايع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع
وان لم يجر في جزئياتها المتغيرة وايضا لكل طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية برقايقها واظلالها
يحفظها دائما في كل وقت وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء ويجل من تجليات الحق الاول الذي كل يوم هو في شان الحجة
السابعة ان كل عدد سواء كانت آحاده متناهية او غير متناهية فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين ويكون نصفه
اقل من كله وكلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهيا واذا تناهى النصف تناهى الكل وان كانت فردا فاذا نقصنا منها واحدا صار
زوجا والزوج كما عرفت متناه فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهيا فعلى كلا التقديرين يكون النفوس
الماضية متناهية ويلزم من تناهيها نهاية الحوادث والجواب قال الشيخ المتاله في المطارحات انا لا نسلم ان النفوس الناطقة المفارقة
للابدان لها عدد موجود في الاعيان لما عرفت ان العدد امر اعتباري لا وجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية او فردية ولا قلة ولا كثرة
ولا مساواة ولا تفاوت فلا كل لها عدد في الاعيان اذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولا في الاذهان ايضا فان الذهن لا يمكنه
عدها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه وعلى تقدير ان يسلم ان لها عددا فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجا او فردا فان
الزوجية والفردية والتساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي وانما هي لا من خواص مطلق
العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد اقل من غيره يجب ان يكون متناهيا لانتقاض هذه القاعدة
بالمآت الغير المتناهية التي هي اقل من الالوف الغير المتناهية وكذلك مقدورات الله تعالى عند المتكلمين اقل من معلوماته لدخول الممتنعات
في المعلومات دون المقدورات مع عدم تناهيهما اقول في هذا الجواب وجوه من النظر منها ان الحكم بان العدد غير موجود في الخارج
غير صحيح وهذا الشيخ انما حكم على اعتبارية العدد لان الوحدة والوجود والتشخص كالامكان والشيئية والمعلومية امور ذهنية اعتبارية
ولما كان العدد عبارة عما يتالف من الوحدات وما يتركب من الاعتباريات فهو لا محالة اعتباري فالعدد اعتباري واما نحن فقد اقمنا
البرهان على ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية بها تكون موجودة وعند التحليل يحكم بان الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية
محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بان العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات ومنها انه
هب ان العدد امر اعتباري لكنه ليس من الاعتباريات الكاذبة الغير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غير قابل للقسمة الى الزوجية
والفردية والمساواة واللامساواة كيف هذه الصفات يعرض اولا وبالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر ومنها ان الغير
المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهو الغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو الغير المتناهي العددي ومقدورات الله تعالى عند
المتكلمين غير متناهية بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا كان او مجتمعا والتفاوت انما
يجوز في الغير المتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عند الحكماء للانصاف المتداخلة الغير المتناهية والارباع الغير المتداخلة الغير المتناهية
والثانية ضعف الاولى **تذكرة مشرقية** واعلم انا قد اشرنا سابقا ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود وان الكثرة اذا
لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها جملة حكما وجوديا بغير احكام الاحاد فان آحادها ووحدانها وان
كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب
عن الحجة المذكورة بان النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا وكذا نعم للذهن ان يعتبر جملة منها كل
جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذ الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور الغير المتناهية وكل مبلغ متناه من النفوس
فهو اما زوج او فرد ولا يلزم منه الا تناهي ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها وههنا نكتة وهي انا سنعلم ان كثيرا
من النفوس وهي الكاملة في العلم سيتحد بالعقل الفعال وضرب منها وهي الناقصة الشقية تهوي الى الجحيم ولا تصعد الى عالم
النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء كالاسكندر وغيره حتى الشيخ الرئيس ايضا في بعض رسائله مال الى ان النفوس الناقصة هالكة
لا يبقى بعد البدن وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا وضروب اخرى منها منفردة في طبقات الجنان
الاخروية وعلى هذا فلا جمعية لها في مكان يحويها او زمان يحيط بها او في رباط عقلي يجمعها نكتة اخرى ان الجملتين اذا ترتبتا ترتبا

وضعيا كما في المقادير او عقليا كما في العلل والمعلولات فلكل منها الثاني وانتظام بين آحادها فاذا الوحظ الاول من آحاد احديهما
بازاء الاول من آحاد الاخرى تطابق بقية الآحاد من غير ان يحتاج العقل الى ملاحظة كل من الآحاد مع نظيره ملاحظة تفصيلية بل يكفي
الملاحظة الاجمالية واما غير المرتبة او في الامور الاعتبارية المحضة فلا يكفي في التطبيق الجميع واحدا واحدا مع ما بازائه على التفصيل
والعقل لا يفي وقد شبه بعضهم الجملتين الاوليين بحبلين ممتدين بل بخشبتين ممتدتين اذا طوبق مبداهما والثانية بالحصيات
المتفرقة المجتمعة من غير ترتيب فلا يجري البرهان الا في الامور الموجودة المترتبة فاندفع ما ذكروه من جريان برهان التطبيق والتضايف
وغيرها تارة من جهة الاثبات والابرام لوجوه اولها في الحوادث على مدركات الفلسفة وثانيها في مراتب الاعداد وثالثها في النفوس
المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بان وجود الفلك من الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا ونقضا فقط بان وجوده تم من
الازل الى زمان الطوفان اقل منه الى زماننا وخامسها نقضا بان معلومات الله لا بد من تفيد دانه لا احاطة الاول بالمحالات بضم
عدم تناهيهما والدليل يعطي امتناعه وسادسها نقضا باشتمال الكل موجود على صفات غير متناهية كلزوم امر ولزوم لزومه وهكذا
وغيره من التضعيف المتضاعفة وسابعها نقضا بمنع جواز التطبيق بين السلسلتين لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى مجملا وتفصيلا
قال بعض الاذكياء الحق ان الغير المتناهي بالفعل مطلقا محال سواء كان بين الآحاد ترتيب اولا وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية
توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات
غير متناهية يجري فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد
اعتبار العقل وحدته فلا يلزم الترتب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلا شك انه يتحقق
فيه التسعة والثمانية والسبعة والستة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل ويكفي للتطبيق تدبر الشيخ
كلامه اقول اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها الا ان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ولهذا قال المحصلون
من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه مهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها و
استعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها ما بازاء خارجي فليس لها توقف على شيء في
الواقع اذ ما لا تحقق له في الخارج لا توقف له على غيره واما ثانيا فبان للعشرة وجودا ولها توقف وحاجة الى ما هو جزء لها فلا نم
ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها اذ لا رجحان لتسعة واحدة على ثمانية واثنين او سبعة وثلثة او ستة واربعة او خمسة
وخمسة فلا اختصاص للتسعة في ان يكون محتاجا اليها اولا دون غيرها بل الحق كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء على انه لا توقف للعدد
الا على الوحدات لا غير واما ثالثا فبان للعشرة توقفا على مهية التسعة لكن لا توقف لها على تسعة مخصوصة اذ يتصور في كل عشرة
عشرة افراد من التسعة اذ باسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة فهنا في عشرة تسعات لا رجحان لشيء منها
بعينه على البواقي في ان يكون مبدأ لوجود العشرة فيلزم في اعتبار اي واحد منها المبدئية للعشرة الترجيح بلا مرجح ولا بد في الترتيب المجري
للتطبيق من تخصص في كل واحدة من المراتب كما لا يخفى على المتدبر الحجة التاسعة ان العالم بجميع ما فيه ممكن الوجود وكل ما هو موجود
ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث وذلك لان كل ممكن يحتاج الى المؤثر وتاثير المؤثر لا يخلو من اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
في حال وجوده او في حال عدمه او لا في حال وجوده ولا في حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والثاني
ايضا كذلك لكونه جمعا بين الوجود والعدم وهو محال فتعين ان يكون تاثير المؤثر فيه لا في حال الوجود ولا في حال العدم وذلك هو حال
الحدوث فكل ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث والاولى ان تقريره هكذا تاثير المؤثر اما حال عدمه او حال حدوثه او حال بقائه
والاولان يفيدان الدعوى والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو محال والجواب انا نختار ان التاثير في حال الوجود والبقاء
قوله ذلك ايجاد للموجود وابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانما كان كذلك لو كان الفاعل يعطيه وجودا ثانيا وبقاء مستانفا وليس كذلك
بل الفاعل يوجده بنفس هذا الايجاد لان تاثير الفاعل في شيء عبارة عن كونه تابعا له في الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذي يدل
على ان التاثير يجب ان يكون في حال الوجود وجوه احدها انه لو بطل ان يكون التاثير في حال الوجود وجب ان يكون اما في حال العدم
ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع او لا في حال الوجود ولا في حال العدم فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما
وذلك ايضا باطل كما عرفت وثانيها ان الامكان في كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم هذا العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج

حال البقاء لزم اما الانقلاب في الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان
صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهي مادة النقض عليهم ورابعها انه لو استغنى الممكن في حال بقائه
عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام الباري لم ينعدم العالم ولزمهم ايضا ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل وقبيح شنيع لكن
بعضهم التزموه وقالوا في انعدام العالم انه تعالى يخلق البقاء والاولى لهم ان يقولوا الواجب وادوا ان الزمان مركب من الآنات وان الجسم
اكوانا دفعية انه تعالى يحدث في كل آن عالما آخر وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث في الاعدام الازلية الى العلة
اذ الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فيلزم عليهم اعدام المعدوم الحجة العاشرة قررها بعض المتاخرين وهي ان ما سوى الله تعالى
اما مجرد واما جسم او جسماني والاول وجوده محال لانه لو وجد لكان مشاركا له تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى هذا
خلف واما الثاني فهو حادث لا محالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث اما الحركة فلان مهيته تقتضي المسبوقية بالغير
لانها عبارة عن تغير حال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلو كانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغير فيجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية
بالغير هذا خلف ولانه لو كانت قديمة لكانت كل دورة من دورات الافلاك مسبوقة باخرى فيكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت
الاعدام في الازل فلم يوجد في الازل شيء منها وهو المطلوب ولانه اما ان يكون في الازل شيء من هذه الحركات او لا فعلى الثاني يتحقق عدم
سابق على الجميع وهو المط وعلى الاول يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية واما السكون فلانه عبارة
عن الحصول الثاني في الحيز الاول وملزوم لمطلق الحصول وجودي وقد يمنع عليه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام لكنه
مما يجوز عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزاؤه فجاز ان يتلبس كل منها بحيز الآخر ولا يحصل ذلك الا بالحركة
وان كان مركبا امكن الحركة على بسائطه وهي تستلزم الحركة عليه ايضا والجواب بوجوه احدها ان ما ذكروه في نفي المجرد سوى الباري تعالى
ينفي وجوده تعالى والملازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ما ذكروه وثانيها انه معارض بالدلائل القائمة على وجود المجردات والصور
العقلية وثالثها ان الوجودات البسيطة تمتاز بالكمال والنقص في نفس ما به الاشتراك من غير حاجة الى مميز فصلي واما ما قد
من الدفع بان التجرد امر سلبي والاشتراك في السلوب لا يوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات في السلب بنفس ذواتها المتباينة
فليس بشيء لان المجردات لا شبهة في انها مشتركة في نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبي كما يعبر عن حقيقة
العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ولا شك ان العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبي فالحق ما لوحنا اليك ورابعها ان بناء ما
ذكروه في هذه الحجة على ان التجرد ذاتي له تعالى اما نوع او جنس وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى ذا مهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة
الوجود المشترك عندنا فقد بينا في اوائل هذا الكتاب انه ليست كليا طبيعيا نوعا او جنسا ولا غيره من الكليات المحمولة المفهوم واما
الانتزاعي الذي لا وجود له الا في العقل فلا شك انه من الخارجيات دون المقومات وخامسها ان غاية ما لزم تركب الواجب من اجزاء
عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامي وسادسها ان مهية الحركة ومعناها وان كان مقتضى المسبوقية بالغير او
الانتقال من حال الى اخرى فذلك يستلزم كون تلك المهية مسبوقة بالغير لما علمت مرارا ان مهية كل شيء لا يلزم ان يكون من افراد
نفسها وحمل الشيء على نفسه ضروري بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف الصناعي فتلك المهية تقتضي ان يكون كل جزئي من جزئياتها
مسبوقا بغيره وايضا قد علمت ان مسبوقية المهية بغيرها لا يوجب ان يكون لها او لافرادها بداية لا يحصل قبلها وسابعها ما قيل
ان ما ذكروه يستدعي حدوث كل انتقال جزئي لا حدوث الحركة التوسطية التي تبقى مع الانتقالات الجزئية الغير المتناهية وثامنها
ما قيل انه لو سلم ما ذكرنا فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لا على حدوث نوعها اقول في هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح
عندي لان الحركة بمعنى التوسط وان حكم عليها بانها امر مبهم متشخص وفاعل وقابل متشخصان الا انها مع ذلك امر مبهم الوجود في ذاته
لا بقاء له بحسب نفسه وانما بقاؤها كبقاء الهيولى المستمرة في المادة النوعية والشخصية من الصور وكذا المهية المتعاقبة
الاشخاص لا بقاء لها في نفسها وهذا وان كان بحثا على السند لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لو ثبت ان التعاقب في خصوصيات
الاشخاص الحركة على الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع متشخص مستند الى جرم قار الذات لكان البحث قويا وذلك كما علمت
منا والحق ان المتكلمين لو امكنهم ان يقولوا ان كل جسم وجسماني لا يخلو في حد نفسه عن الحوادث وكلما لا يخلو في حد نفسه عن الحادث
فهو حادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والا فلا ولعل مقصود قدمائهم الذين كانوا في الصدر الاول لقرب زمانهم من زمان

النبوة والوحي ما ذهبنا اليه مطابقا للكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم من مشكوة النبوة وتأسيها ان كون كل دورة مسبوقا بالعدم الازلي انما يستدعي اجتماع اعدامها في الازل بمعنى انها تجتمع في هذا الحكم لا انها تتفق في حصولها في وقت معين وايضا انا نختار انه لم يكن في الازل شيء من هذه الحركات بمعنى انه ليس شيء منها ازليا لا بمعنى ان الازل زمان معين لم يوجد فيه شيء منها وظاهر انه لا يفيد لما وايضا انا نختار ان في الازل تحقق شيء من هذه الحركات قولكم يكون الحركة الموجودة في الازل متقدمة على جميع الحركات فلها بداية قلنا نعم بمعنى ان هذه الحركة الازلية ليست مسبوقة بحركة اخرى لا بمعنى انه يتحقق عدم سابق على الجميع اذ كونها ازلية ينافي ذلك ولاصحاب الحدوث حجج اخرى لولا مخافة التطويل لاوردناها مع ما يرد عليها والغرض من ايراد ما ذكرنا ان يحيط الناظر في هذه المسئلة باطراف ما قالوا وحجج الاحتجاجات التي ذكروا من الجانبين ليعلم قدر ما نقطنا به وسلكنا سبيلا ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق او تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما ان مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين **فصل** في طريق التوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدوث العالم وقد اشرنا مرارا ان الحكمة غير مخالفة للشرايع الحقة الالهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الاول وصفاته وافعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فيسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فيسمى بالحكمة او الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك الا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية فانه قد يكون الانسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب الشريعة او بالعكس فالعقل السليم اذا تأمل تأملا شافيا وتثبت تثبتا بالانصاف متبريا عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر ان طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عند الله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ولا غش ودغل قد اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره وانتقاضه واسقاطه وانهدام طاقاته وتساقط كواكبه وانكدارها وطي سمواته وتبدل ارضه وانفجار بحارها وسير جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لا يضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس بعد الابدان الشخصية واثبات الجزاء والثواب والعقاب النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر فيجزم لا محالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا الا عن يقين حق واعتقاد صدق ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لا يشك ولا يرتاب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد احد لا يعتريه نقص ولا تغير ولا انزعاج من حالة الى حالة ولا قوة فيه فاعلية ولا امساك في فيضه ولا بخل في احسانه ولا توقف على ارادة سانحة او حضور وقت مناسب او قصد الى تحصيل مصلحة له او لغيره فان من قصد في ايجاد شيء مصلحة وان كانت لغيره او ايصال منفعة وان كان الى غيره فهو ناقص في نفسه محتاج في كماله الى غيره لان ذلك التحصيل او الايصال ان لم يكن اولى لم يقصده وان كان اولى فهو بذلك يحصل كمال لنفسه من غيره اذ بدونه فاقد لذلك الكمال فعلم انه تام الفاعلية تام الارادة ليس في ذاته تجدد زايد وارادة حادثة فيجب كون صانعنا فياضا لم يزل ولا يزال باسط يديه بالرحمة والعطاء في الاباد والازال بلا انقطاع انما القصور فينا ابناء عالم الدنيا والاجسام وسكان قرية الهيولى الظالم اهلها وهي دار الزوال والانتقال فاذن الجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسئلة العظيمة لا يمكن الا بما هدانا الله اليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الامر على ما هو عليه من تجدد الاكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوها في ذاتها عن الحوادث فالفيض من عند الله باق دايم والعالم متبدل زايل في كل حين وانما بقاؤه بتوارد الامثال كبقاء الانفاس في مدة حيوة واحد من الناس والخلق في لبس وذهول عن تشابه الامثال وتعاقبها على وجه الاتصال

ذكر تنبيهي قال بعض العرفاء في كتابه المسمى بزبدة الحقائق قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لان القائل بهذا ان لم يعني بالعالم فاما ان يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والامهات او يقول اعني به كل موجود سوى الله فان قال اعني به كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها كالعقول والنفوس فعلى هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير موصوف بالوجود على وجود الزمان بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان واكثر موجودات العالم سابق الوجود على الزمان وان قال اعني بالعالم الاجسام كلها فلا يجوز على هذا الوجه ايضا لانه معقول للناس ان الاجسام موجودة منذ قد كان الزمان موجودا فيكون مشعرا بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان والزمان متاخر الوجود عنها وانكان

ذلك بالرتبة والذات انتهى كلامه اقول لا يخفى ما فيه من النظر فان المعية الزمانية بين الشيئين لا ينافي التقدم الذاتي لاحدهما على الاخر لكن بعد النظر العميق والبحث الشديد يظهر حقية ما ذكره هذا العارف في النسبة بين الزمان والجسم كالنسبة بين الهيولى والصورة بالتلازم والزمان من جملة المشخصات للجسم فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها تستلزم المادة وتتقدمها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصور المادة بها وتتشكل بوجودها ثم ان المادة باستعدادها تقتضي قبول صورة عاقبة لخصوصيتها اللاحقة السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضا مادة فلان الصورة علة للهيولى بالايجاب والفعل والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول فهما متجددان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من موضوعي الزمان والجسم فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة لبقاء الزمان واستمراره ولاجل ذلك قد نص زبون الاكبر حسب ما نقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال ان الموجودات باقية داثرة اما بقاؤها فبتجدد صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معا ثم قال انما الزيبة فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذ كان الحق موجودا فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم قادوا في صدق النظر على الاولين والاخرين ومما لا ينبغي في هذا المقام ان نعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الحق الاول لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطئ خطأ عظيم تحيث الحق لا زمان ولا مكان ومحيط بالزمان والمكان وسائر الموجودات فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود حروف هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق التشبيه ولم يتنزه الحق عن الزمان كما تنزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكان كساير المحسوسات وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه والله عز وجل سابق على الزمن المستقبل حيث سبقه بسبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لما قالوا ان العالم مساو في الوجود لوجود الحق الاول كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلامه **نقل وتحصيل** اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محل لا شبهة فيه عند العلماء لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم وكذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالعبارات الى معلولها فان المعلول لا جل نقصه وامكانه غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الكاملة ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير تزايله عن وجودها الكمالي ومن عرف تحقيق هذه المسئلة اوتي خيرا كثيرا والدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه هو معكم اينما كنتم وقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله اينما تولوا فثم وجه الله وغير ذلك من الايات القرانية والاحاديث النبوية فاذا تقرر هذا نرجع ونقول ان الحق المنزه عن الزمان موجود في كل وقت من الاوقات لا على وجه الاختصاص والتعليق والحق المنزه عن المكان موجود في كل واحد واحد من الامكنة لا على وجه التقييد والتلبس كما يقول المشبهة ولا على وجه المباينة والفراق كما يقول المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في العلم الى درجة العرفاء لم يعرفوا ان تنزيههم ضرب من التشبيه والتقييد لجعلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباينة والمغايرة وقد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات وليست في ذاته المحيطة بالكل جهة امكانية فهو مع كل موجود بكل جهة من غير تقييد ولا تكثر فهو في كل شيء وليس في شيء وفي كل زمان وليس في زمان وفي كل مكان وليس في مكان بل هو كل الاشياء وليس هو الاشياء

هذا هو المجلد الرابع من الاسفار الاربعة في سفر النفس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الباب الاول في احكام عامة للنفس وفيه فصول

فصل في تحديد النفس اعلم ان عناية البارى جل اسمه افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس على ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الى ادنى البسائط واخسها منزلة ولم يجز في عنايته وقوف الافادة على حد لا يتجاوزه ويبقى امكان وجود غير متناهية في حد القوة من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وكانت المواد الجسمانية وان تناهت في الاظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال كتأثير اشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل بتصيير اكتسابها نضجا واعتدالا امدها للاغذية والاقوات وقوة منفعلة لتوليد الكائنات متهيأة لقبول النمو والحيوة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية كالحيوان والنبات بعد ابقاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها وتقدم السبب اللائق لكون الآخر قابلا لما هو اشرف اذ الممكن لم يخلق هباء وعبثا بل لان يكون عائدا الى غايته الاصلية فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة والروح فاول ما قبلت من آثار الحيوة حيوة التغذية والنشو والنماء والتوليد ثم حيوة الحس والحركة ثم حيوة العلم والتمييز ولكل من هذه الانواع من الحيوة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحيوة بقواها الخادمة اياها يسمى تلك الصورة نفسا ادناها النفس النباتية واوسطها النفس الحيوانية واشرفها النفس الناطقة ولهذه الثلثة معنى مشترك ذاتي وحد جامع ونحن نريد ان نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقا والحد لها بما هي نفس فان البسيط وان لم يكن له حد ولا عليه برهان من جهة هويته الذاتية البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله ربما يقبل التحديد ويقام عليه البرهان هكذا شأن النفوس والصور بما هي نفوس وصور اما البرهان على وجودها **فنقول** انا نشاهد اجساما يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة مثل الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدأ هذه الآثار المادة الاولى لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل والتأثير ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام اذ قد يوجد اجسام تخالف تلك الاجسام في تلك الآثار وهي ايضا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميتها وليست هي اجساما فيها والا فيعود المحذور فاذن هي متعلقة بتلك الاجسام وقد عرفت في مباحث القوة والفعل انا نسمي كل قوة فاعلية يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفسا وهذه اللفظة اسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدأ لمثل هذه الافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي اما الحد فنقول آخذا بيانه على طور ما قاله الحكماء ان النفس لها حيثيات متعددة فتسمى باسام مختلفة وهي القوة والكمال والصورة فمن حيث كونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها ليجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل انضمام الفصل بها فاذا انضاف اليها كمل بها النوع كمالا فانا لو حددنا النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه اما اولا فلانا من حيث ان الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي اذن ليس صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال للمدينة والربان كمال للسفينة واما ثانيا فلان الكمال قياس الى المعنى الذي هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع والصورة قياس الى الشيء الذي هو ابعد من ذلك وهو المادة فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة الى شيء لا ينسب الافاعيل اليه اعني المادة بخلاف الكمال فانه ينسب الى امر محصل بالفعل ينسب اليه الافاعيل بالحقيقة اعني النوع واما ثالثا فلان الدلالة على المادة مضمنة في الدلالة على النوع من غير عكس فتبين من هذا انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال اول كان على معناها وكان متضمنا لجميع انواعها من جميع وجوهها ولا يخرج النفس المفارقة عنها وهو ايضا اولى من القوة لوجوه اما اولا فلان للنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احد المعنيين اولى من الآخر فان قيل لفظ القوة واقتصر على احد وجهيه عرض ما قلناه وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة وقد تبين في علم الميزان ان ذلك ليس بجيد ولا صواب فيجب اعتبارهما في حدها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية قد علمت انها متباينة بتمام مهيتها واطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فانه يقال عليهما ليس بالاشتراك فان النفس من جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي يصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال واما ثانيا فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ للافعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها تكمل النوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته اولى مما يعرفه من بعض جهاته فظهر ان الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس ولو انا اذا عرفنا ان النفس كمال لكنا باي تفصيل يتبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس وذاتها بل عرفناها من حيث هي نفس وقد عرفت في باب المضاف ان وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل ولا نعرف من وجود النفس الا ما تقتضيه تلك الاضافة المحدودة بما هي اضافة محدودة لا تمام وجودها لكن اسم النفس غير موضوع الا لذلك الوجود الاضافي ولم يوضع هذا الاسم لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك او المختص بل من حيث اضافة التدبير والتصرف للابدان ووجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقي مفتقر الى شيء آخر فالاضافة النفسية مقيسة الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلا في تقوم وجودها التعلقي الاضافي كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الانسان فان المحدود بازاء الوجودات فللانسان بما هو انسان وجود له حد بازائه ولا يدخل في حده الانسان في شيء من الجوهر وجنسه لا نحو من مقولة المضاف والانسان من مقولة الجوهر والمقولات متباينة بتمامها فشيء منها لا يدخل في حد شيء من الاخرى فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن ولهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في احوال المادة وحركاتها فمن اراد ان يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسية يجب ان ينظر الى ذاتها من مبدأ آخر ويستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في اي مقولة وقعت فيها مشكلا فان من عرف حقيقة الشيء وفهم ذاته يعرض على ذهنه طبيعة امر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له اذ الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرفت في الميزان **حكمة مشرقية** وههنا سر شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته واستكمال الحقيقة الانسانية في هويته وذاته ويعلم ان هذا الحد للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حد البناء والاب والابن وما يجري مجراها وذلك لان نفسية النفس ليست كابوة الاب وبنوة الابن وكاتبية الكاتب ونحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الاضافة فان لمهية البناء وجودا ولكونه بناء وجود آخر وليس هو من حيث كونه انسانا هو بعينه من حيث كونه بناء فالاول جوهر والثاني عرض نسبي وهذا بخلاف النفس فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص وليس لمهية النفس وجود آخر هي بحسبها لا يكون نفسا الا بعد استكمالات وتحولات ذاتية تقع لها في ذاتها وجوهرها فيصير عقلا فعالا بعد ما كانت بالقوة عقلا والبرهان على ان نفسية النفس ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت او مفارقة كالحركة اللاحقة بالفلك او كالابوة اللاحقة بذات الاب انه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرا متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات ثم سنح لها امر الجاها الى التعلق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريات لكن التالي مستحيل لان ما بالذات لا يزول والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته اذ محل الحوادث المادة الجسمانية وما يقترن بها وايضا النفس تمام البدن يحصل بها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني ولا يمكن ان يحصل من مجرد ومادي نوع طبيعي مادي بالضرورة فاذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم ان اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه امر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهرية بل عرضية لعقلية فقط فهي الاضافة كاضافة القابلية للهيولى واضافة الصورية

للصور الطبيعية واضافة المبدعية والعالمية والقادرية للواجب تعالى واضافة العرضية للسواد والبياض وغيرهما من مقولات العرض فان
انحاء وجوداتها لا تنفك عن اضافة الى شي ولها معان اخر غير الاضافة ليست اول لها وجود غير وجود الاضافة فالسواد مثلا له مهية
مستقلة معناها وحدها وهي من مقولة الكيف لكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع اعني عرضيتها فالعروض للموضوع ذاتي
لهوية السواد لا لمهيته وهكذا الغايات المادة والصورة والطبيعة والنفس من حيث ان لكل منها مهية اخرى جوهرية غير الاضافة كما ان
للاعراض مهية اخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات اضافية وبهذا يعلم ان الوجود امر زايد على المهية ووجود النفس
لكونها صورة للمادة يلزمها اضافة البدن كما يلزم لكل صورة اضافة المادة لكن ليس مجرد ذلك كونها من باب المضاف ولا كونها من الاعراض
لان هذه الاضافة اضافة التقويم والتكميل لا الاضافة الحاجة المطلقة كما في العرض فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني الى فعلية
العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا وبعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة وضعفا وكمالا و
نقصا اذ الوجود مما يقبل الاشتداد ومقابله كما بيناه في العلم الكلي في مباحث القوة والفعل ولنرجع الى ما فارقنا من تحديد النفس فنقول
فهي اذن كمال للجسم لكن الكمال منه اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي ومنه ما هو ثان وهو الذي
يتبع نوعية الشي من افاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف والتمييز والروية والاحساس والحركة الارادية للانسان فان هذه كمالات
ثانوية ليس يحتاج النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشياء بالفعل حتى صار له
هذه الاشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن الا بقوة بعيدة فالحيوان حيوان بالفعل وان لم يتحرك بالارادة بالفعل ولم يتبع له الاحساس
بالفعل بشي والمهندس مهندس بالفعل وان لم يعمل عمل المساحة وغيرها والطبيب طبيب بالفعل وان لم يعالج احدا فالنفس كمال اول
ويكون الشي كمالا اولا لشي لا ينافي ذلك كونه كمالا ثانيا لشي اخر فلا يرد ان النفس الانسانية ليست كمالا للحيوان بما هو حيوان ولا النفس
مطلقا كمال للجسم بما هو جسم لما عرفت ان تحقق كل طبيعة بتحقق فرد منه وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد فالنفس كمال اول للشي وان كانت كمالا
ثانيا لشي اخر والشي الذي هي كمال اول له لا بد وان يكون جسما لكن يجب ان يؤخذ الجسم المورد في هذا التعريف هو المعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى
المادي كما علمت في صناعة الميزان وتقدم الفرق بينهما في مباحث المهية ايضا وليس هذا الجسم الذي النفس كمال له اعم من الجسم الطبيعي والصناعي
كالسرير والكرسي والسفينة والمدينة ولو فرض ان نفس الربان كمال للسفينة ونفس الملك كمال للمدينة فليست كما لبيتها هي النفسية للسفينة
والمدينة ولو اخذ المجموع من السفينة والنفس امرا واحدا حتى يكون النفس كمالا له لم يكن ذلك المفروض مجموعا جسما ولا جوهرا ولا شيئا من المقولات
اذ المهية تابعة للوجود والوجود مساوق للوحدة وما لا وحدة له لا وجود له فظهر ان النفس كمال اول لجسم طبيعي لا لكل طبيعي اذ ليست النفس كمالا
للنار ولا للارض بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على افعال الحيوة كالاحساس و
الحركة الارادية ودلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة ان ما يكون من الصور التي تفعل في المادة من غير توسط قوة اخرى فذاتها متحدة
الوجود بالمادة كالصور الاسطقسية والجمادية كالنارية والهوائية والياقوتية والذهبية وغيرها فكانها هي مادية محضة منغمرة بالمادة
واما ما يكون من الصور التي تفعل باستخدام قوة اخرى فلا محالة تكون تلك القوة لكونها الة متوسطة ادون منزلة من تلك الصورة فيكون
تلك الصورة كانها مرتفعة الذات عن سنخ المادة وهذا الارتفاع عن درن المادة الجسمية الاولى شأن النفس اذ لها حظ من الملكوت والتجرد
ولو قلنا لا فظهر ان كون الكمال الاول للجسم الطبيعي مما نفعل بالالة خاصية النفس فكل نوع لجسم طبيعي من شأنها ان تفعل فعلا باستخدام قوة
اخرى فيها فهي عندنا نفس وهذا اعني اخذ قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي جامع لسائر النفوس اذ ليس المراد بالالة المذكورة في تعريف النفس ما
هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية والنامية والمولدة في النفس النباتية ومثل الحس والقوة الشوقية في الحيوان لا مثل المعدة
والكبد والقلب والدماغ والعصب حتى يخرج عن هذا القول النفوس الفلكية داخلة في هذا الحد لصدق مفهوم الآلي عليها بالبرهان وذلك لان
البرهان قائم عندنا على ان الفلك مع كونه ذا نفس دراكة للعلوم فهو ايضا ذو قوة طبيعية مباشرة للتحريك وله ايضا قوة حساسة لا كما
في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال بطي لان الحس والشم يكون في بعض مواضع ابدانها فوق الحس وفي بعضها قوة اخرى وكذلك
الفلك لبساطته فالفلك كله خيال وكله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعته الخامسة وكله حس لكن قوة الحس والحركة دون قوة الخيال
وقوة الادراك الكلي ان كانت وبهذا يندفع الاشكال الذي استصعب للمتأخرين حله وهو ان الحد المذكور لا يحد احد اجزائها الا بمكن
ان يقينا والنفوس الثلاث اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا ان اعطيناها اسم النفس لانها كمال تفعل فعلا ما فيسقط الزام بكيد

كل قوة نفسا فيكون الطبايع كلها نفوسا وذلك مخالف لما اطبق عليه المتقدمون من العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة
بالقصد خرجت النفس النباتية واندرجت الباقيتان وان اعطيناه للقوة الفاعلة فعلا لا متخالفة خرجت النفس الفلكية ودخلت الاخريان
وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصيصا فاذا كلما احتيل حيلة بتناول بها اسم النفس الحيوانية والفلكية يخرج النباتية او بتناول
الحيوانية والنباتية تخرج الفلكية ولا ينبغي ان يغتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك طولا وعرضا حتى يظن انها افعال متعددة
فان لكل واحد من تلك الافاعيل مبدءا واحدا وجهة واحدة لا يتغير هذا ما ذكروه من الاشكال وقد عرفت حله بتغير معنى الالة ولا حاجة
الى اعتبار الرأي المحتمل الغير المعلوم في باب الفلكيات حسبما قال الشيخ من ان الاجسام السماوية فيها مذهبان احدهما مذهب من يرى ان كل
ذي كوكب يجتمع من الكواكب ومن عدة كرات فيه جسم حيواني فاذا دبرت له نفس يتم فعلها بعده باجزاء ذوات حركة فيكون هي كالالات وذلك
القول لا يستمر في جميع الافلاك والكرات وثانيهما مذهب من يرى ان كل كرة فلها في نفسها حيوة مفردة فيرى جسما محيطا بالكل واحد الا
كثرة فيه ولا يلزمهم ان يروا ان اسم النفس الواقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية انما يقع بالاشتراك هذا تمام الكلام في لفظ ذي الحيوة
في حد النفس وان خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ من انه لا يقع على الفلك والحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال ان الحيوانات
والفلك لا تشترك في معنى اسم الحيوة ولا اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود النفس لها العقلان الهيولاني وليس هذا
ما يصح هناك فان النطق هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء من حد الناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة
التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثالها والانفعال عنها وليس هذا مما يصح هناك انتهى وذلك لان لفظ ذي الحيوة ان اريد به
مبدء الادراك والتحريك المطلقين يتناول الفلك والحيوان جميعا لان الادراك اعم من الاحساس والتخيل والتعقل ايضا ان اريد بالادراك
الماخوذ في حد الحيوة الاحساس فقط يمكن ان يتناول الفلك اذ ليس من شرط الاحساس انفعال الالة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة
الحساسة من غير انفعال وقع لالة الحس لكان الاحساس حاصلا بالحقيقة كما يقع في الحس المشترك من حضور صورة محسوسة في النوم واليقظة كما
للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسة هناك فعلم ان حقيقة الاحساس هي حضور صورة الجزئية لا تأثر الالة بها ولا انطباع
الصورة فيها كيف ونحن ذاهبون الى ان الابصار عندنا ليس الا بانشاء النفس صورة اخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلة لها ما معلقة
لا في محل وهكذا حال الافلاك في كونها حساسة من حيث حاسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال لكن مع هذا ليس لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يقال ان الحيوة هي بعينها هذا الكمال وهي الامر الذي يصدر عنه ما ينسب الى النفس فما الحاجة الى ان يثبت نفسا فيكون
الحيوة هي مبدء هذه الافاعيل لانا نقول في دفع ما ذكره انا اقمنا الحجة على ان لما يختص بعض الاجسام بهذه الاثار دون البعض فليس يجوز ان
يكون صدور هذه الاثار بقوى اخرى مخصوصة غير الجسمية المشتركة فالمعنى بالحيوة اما ان يكون تلك المبادي او كون الجسم ذا تلك المبادي
او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه هذه الاثار والاول تسليم لما كنا بصدده فان سمي احد هذا المبدء الذي سميناه نفسا باسم الحيوة
فلا مناقشة لنا معه اذ لم يكن خالف الا في شي لا يعتد به وهو اللفظ والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك
المبدء واما الثالث غير صحيح فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس والحي من حيث هو حي شيئا واحدا وذلك لان المفهوم من هذا الكون
المذكور لا يأبى ان يسبقه بالذات مبدء يتم به الجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة اليها فان ذلك مما يحتاج
الى الربان حتى يتحقق به هذا الكون فهذا الكون يحتاج الى كون اخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الاول فيما سميناه فانه يمتنع ان يسبقه
بالذات كمال اول والا لم يكن اولا وقد فرضناه اولا وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق فان نفس هذا الكون ووجود الحرارة في
الجسم شي واحد وكذلك وجود النفس ووجود هذا الكون ليس شيئا واحدا بل نقول كون الاشياء بحيث يصدر عنها افعال الحيوة على ضربين
فمن الاشياء ما يجب ان يسبق هذا الكون كون اخر ومن الاشياء ما ليس يجب ان يسبقه كون اخر سابقا بالذات فهو الاجسام الحية فان هذه
الاجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حيا وان كان نفس هذا الكون لا بجسميتها اجسام
فقد تخصصت بامر اخر وليس لك ان تقول هذا الكون هو الذي يتقوم الجسم به لان جوابك ان حيوة الجسم هي الكون الذي بعد هذا الكون المفروض
مقوما وكلامنا في الكون الثاني سواء اريد بالجسم هو الذي بمعنى المادة او الذي بمعنى الجنس اذ لكل منهما امر يجب الكون او يجب المهية عن الكون
المذكور واما ما ليس بجسم فلا مانع من ان يكون وجوده هو بعينه كونه بحيث الصفة بل يجب في اكثر ما ليس بجسم ان يكون وجوده حيوته كالموجود
الاول وما يتلوه من العقول والنفوس والحيوة ليس ما به يكون الحي بالذات حيا اذ من المحال ان يصير الشي بهذا الكون ذا هذا الكون بالحيوة

الشيء نفسه حينئذ كما ان الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً الاشيء الا ان يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود والمضاف
والابن والعقل ونظائرها فان المضاف بالذات نفس الاضافة فالابن لا يحتاج الى ابن آخر والصورة العقلية وجودها وعاقليتها شيء واحد

فصل في مهية النفس المطلقة واذ قد فرغنا من حال النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الاضافي فجدير بنا ان نشتغل بتعريف مهيتها
ونتفحص انه هل لها حقيقة اخرى غير كونها كمالاً للجسم وذلك لانا اذا قلنا كمال لم يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ليست بجوهر فان معنى الكمال
الشيء الذي بوجوده يصير النوع نوعاً فالنفس شيء يصير به الحيوان حيواناً والنبات نباتاً وهذا لا يعلم منه بعد انه جوهر او عرض فان كثيراً من الكمالات
هي في موضوع كالسواد والكتابة وغيرهما فانها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع السواد للاسود بما هو اسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب
فان قلت اليس هذا الشيء موجوداً في المركب والمركب لا في موضوع فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغني ذاته عن ذلك الشيء قلنا كون الشيء
جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض ان له وجوداً غير وجود الاجزاء لا يمنعه ان يكون في موضوع وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع
لا يجعله جوهراً اذ قد علمت في مباحث الجوهر ان جوهرية الشيء لا تختلف بالاضافة حتى يكون الشيء بالقياس الى ما هو جزء له جوهراً او بالقياس
الى ما يعرض له عرضاً كما في الذاتية والعرضية وليس كل جوهري جوهراً ولا كل عرضي عرضاً فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس الى كل شيء وكذا العرض
عرض في نفسه وبالقياس الى كل شيء بمعنى ان القياس الى الاشياء لا يغير جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهراً ولا عرضيته بمعنى كونه عرضاً نعم يغير كونه
جوهرياً او عرضياً قال الشيخ ان الشيء اذا ... ملت ذاته ونظرت اليها فان لم توجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهراً وان وجدت
في الشيء لا في موضوع بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضاً في شيء فهو جوهر في نفسه
فيجوز ان يكون الشيء لا عرضاً في الشيء ولا جوهراً في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحداً في شيء ولا كثيراً فيه ولكن في نفسه واحد او كثير و
ليس الجوهري والجوهر واحداً ولا العرض بمعنى العرضي في ايساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء في صناعة المنطق
انتهى فعلم ان كون النفس كمالاً للجسم والجسم جوهراً وكونها جزءاً للمركب لا عرضاً فانما بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ما قائماً
بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءاً للمركب ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون جوهراً فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالاً ان ذلك الكمال
جوهر او عرض فيجب لنا ان ننظر الى مهية النفس هل هي جوهر او عرض لكن البرهان قائم على ان النفس جوهر ولا يكفي في هذا المطلب ما نعلمه الآن
من بيان جوهرية ذواتنا الادراكية والاشتغال به من طريق خاص يعرف به كون النفس الناطقة جوهراً مجرداً عن البدن اذ ذلك لا يفيد
جوهرية النفوس على الاطلاق والاولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرد بعض انواعها وكذا
تقديم الدلالة على تجرد نفوسنا الانسانية عن الابدان العنصرية والاجسام المادية على تجردها بعقلها وهي التي بلغت الى مقام العقل
المعقول بالفعل عن العالمين ومفارقتها عن الابدان اما بيان كون النفس على الاطلاق جوهراً فهو انه قد سبق ان بعض الاجسام في ذاتها وطباعها
ما يصدر عنها افعال الحيوة والحيوة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب انها اعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً
او مادة وحينئذ فتلك الحيوة مقوم لجسميتها بالمعنى الذي هي به مادة كما علمت في مقامه وجماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الاشراق حيث
لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا ان حيوة الحيوانات عارضة لاجسادها عرضاً غريباً وزعموا ان لا شيء من الاجسام مما هو حي بالذات
بل كل جسم في نفسه فهو ميت ظلماني وليس كذلك فان كل حيوان جسم لذاته والجسم جنسه والحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لا بشرط
شيء اي الجسم بما هو جسم مطلق وان لم يكن الاطلاق قيداً له فبعض الجسم بما هو جسم حيوان وكل حيوان حي بالذات فبعض الجسم حي بالذات وذلك
بنا قض قولنا لا شيء من الجسم بحي بالذات فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحي فاذا ثبت ان نوع الحيوان
مهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم والحيوة ذاتية له وليست حيوة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة والا لكانت
الاجسام كلها حيواناً لاشتراكها في الجسمية فهي بواسطة امر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم اعني النوع الاضافي له ومقوم النوع الذاتي
للجوهر جوهر لا محالة فمبدء الحيوة في الحيوان صورة جوهرية وهكذا نقول في الجسم النباتي ان النمو والتغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم
الذي هو من الانواع المحصلة للجسم الطبيعي وليست حصولها لاجل الجسمية المشتركة فلها لا محالة صورة نوعية محصلة لمهية الجسم الطبيعي المطلق
على سبيل الفصل والتنويع وللمادة المخصوصة على سبيل التقويم وللآثار المخصوصة على سبيل الافادة فتلك الصورة التي هي مبدء هذه
الافاعيل والآثار لكونها محصلة للجوهر جنساً او نوعاً وتقويماً هي احق بان يكون جوهراً من نفس الجسمية المبهمة الوجود ومن الجسمية المادية
القابلة للتأثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية وقد سبق في مباحث الصور النوعية ما يدل على جوهرية مثل هذه المبادئ من الفاعلة

التي وضعناها في هذا الباب فليرجع اليها من اختلج في صدره بعد ذلك غدغدة

الباب الثاني في مهية النفس الحيوانية

وبيان جوهريتها وتجردها ضرباً من التجرد وفيه فصول

فصل في جوهريتها قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك فيها ايضاحاً
وذلك ان من الناس من ذهب الى ان النفس هي المزاج ويدل على فساده براهين الاول ان البدن جوهر اسطقسي مركب من عناصر
متنازعة بطباعها الى الانفكاك والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج في ذاته غيرها سواء قلنا ان العناصر باقية على صورها النوعية
كما هو المشهور وعليه الشيخ وغيره من العلماء او قلنا انها غير باقية وذلك لان الكيفيات العرضية انما حصلت فيها تبعاً للصور فالنفس سواء
كانت متعلقة بمادة مركبة او بمادة مفردة لا يمكن ان يكون عين الكيفية المزاجية لان مبدء الشيء وحافظه لا يكون عين ذلك الشيء ولا
ايضاً يمكن ان يكون صورة من صور العناصر لان لكل منها آثاراً مختصة ليست آثاراً للنفس فالنفس اذن غير الكيفية المزاجية وغير الصورة الاسطقسية
التي لواحد من الاسطقسات لكن هناك شكوك منها لعل الاسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع وحصول المزاج لا ان جابراً
يجبرها على الالتيام او حافظاً يحفظها او يحفظ مزاجها وحله ان المقسور من الاسطقسات الممتزجة انما يحفظ امتزاجاً قريباً اما القسر المسلك
على الانشقاق كاحتباس النيران والاهوية في الارض فمراحاً اذا قويت زلزلت الارض وخسفتها واما في زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن
المضروب بالماء ومعلوم انه ليست الاجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة ولا هناك
من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه وفي المني ارواح كثيرة هوائية ونارية انما يحبسها مع الارضية والمائية شيء آخر
غير جسمية المني بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتجميد رق بسرعة وكذا ان تعرض للحر او كان في رحم ذي آفة ومنها
سلمنا انه ليس سبب الاحتباس هو القاسر فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء وشدة الالتحام وجوابه ان صغر الاجزاء فيما ليس فيه عنف من المانع
الكثير لا يمنع التفصي كما في المني اذا لم يلتقمه الرحم زالت خثورته فان قلت لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وارضيته
لكان المني صاعداً بالطبع وليس كذلك فبطل المقدم وان كانت الارضية والمائية غالبتين جاز ان يحبساهما بالقسر قلنا لو كان سبب الاحتباس
ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقة الرحم وتعرضه للبرد فان قلت لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان
كانتا في المني يفسدان بالمائية عند تعرضه للبرد لا انهما تفارقان عنه واذا لم يختلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادعيتموه قلنا فاذن يلزم ان ينتقص
مقدار حجم المني نقصاناً يعتد به سيما عند عدم الفواصل الخارجية كحر الهواء المطيف به المحلل له بسرعة وليس كذلك ومنها لم لا يجوز ان يكون
سبب اجتماع الماء والارض هو التشفث ثم تعلق النار بهما كما يتعلق بالحطب والجواب ان التشفث انما يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه
الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فسبب ان العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل الى جهة واحدة
فما السبب في اجتماع النارية والهوائية واما تعلق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممن لا يعرف هذه القوانين فان النار مما يحدث في الحطب
شيئاً فشيئاً على الاتصال فتبدل بانقلابها الى الهواء على التدريج وليست هناك نار واحدة متعلقة بالحطب بل النيران المتعلقة بالفتيلة كالماء الجاري على الاتصال ومنها لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات محركات الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك
القسر زماناً وجوابه ان حركة الوالدين وان كانت تؤدي الى اجتماع الاسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم الى المني بعد ذلك
حتى يتم الاعضاء الحيوانية ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو الجواب القوي عن السؤالين السابقين وايضاً لو لم يكن في المني فاعل يفعل
المزاج والاعضاء لكان يجب ان يكون العضو المتخلق اولاً هو الظاهر لان الاجسام انما تفعل ما تفعل بالجثة لا بالقوة ومن جهة المماسة
والانضمام والاقرب مكاناً اسبق حدوثاً من الابعد والتالي باطل بالاستقراء فكذا المقدم وذلك لان اول الاعضاء تكوناً هو القلب
وايضاً كثير من الحيوانات يحدث لا بالتوالد ومنها ان هذا الاجتماع قد لا يحتاج الى سبب حافظ والدليل عليه بدن الميت حيث يبقى بعد
مفارقة النفس عنه زماناً وليس هناك حافظ فلو كان الحافظ هو النفس لوجب ان يتفرق الاجزاء عند الموت والجواب ان الاجساد الحيوانات
المفارقة عنها نفوسها قد تبقى بالعناصر الكثيفة وشكلها ولونها لا تحتاج الى حافظ نفسي كما لا يحتاج البناء في انحفاظه وتماسك اجزائه
الى حافظ غير يبوسة العنصر ولو كانت النفس حافظة اياه ليس هذا البقاء من جنس الحيوان بل قد دام آخر ومزاج آخر ما لم يتغير ولم ينفسخ لم يعرض له
والنفس ليست من الاسباب القريبة الموجبة لهذا اللون والشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدي ضرب من تحريكاته الى هذا الشكل و
اللون كالبناء والباني ثم الحافظ لذلك سبب آخر فقد توجد بجثة بدن الحيوان وغيره فيحفظ في مدة مثلها يمكن ان يحرك العناصر تمام حركة
الافتراق والتلاشي سريعة اذا كان الالتئام قليلاً او بطيئة ان كان كثيراً او يسبق الى الانفصال ما شأنه ان يسبق كالجوهر الناري و

والهوائي وبناحا ويبطئ ما شاء الله من التأخر والبطؤ كالارضي المائي بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال ولم يجب ان يكون ثبات المني
زمانا قليلا يعتد به دليلا على ان اجتماعه وقع بلا جامع على انك اذا تحققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحيوة في آن من الآنات على المزاج الذي
كان عليه حال الحيوة وثانيها ان النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد لا يحصل الا بحدوث المزاج الصالح
فان المزاج من العلل المعدة للنفس والعلة المعدة وان كانت علة بالعرض لكنها متقدمة بالطبع فاذا كان تكون النفس علة اجتماع العناصر
فكيف يتقدم النفس على ما يجب تأخرها عنه اعني اجتماع العناصر التي يتقدم عليها بالطبع واجيب عن هذا الاشكال بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الابوين ثم يبقى المزاج في تدبير نفس الام على ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
بطريق ايراد الغذاء واعلم ان المتأخرين قد اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها ولمزاجها ام لا وفي انه نفس
المولود ام نفس الابوين فذهب الامام الرازي الى ان الجامع نفس الابوين قبل حدوث نفس المولود وبعد الحدوث يصير هي حافظة له وجامعة
لسائر اجزائه بالتغذية كما ذكر ونقل هو ايضا في بعض رسائله المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس بحق فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين قال وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
ثم توجد النفس هذا ما ذكره واورد عليه اولا بان الحكماء جعلوا المصورة والمولدة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد المزاج
وتمام صور الاعضاء كما هو مذهب المعلم الاول والتابعين فالقول باستناد تصوير الاعضاء وحفظ المزاج الى المصورة قول بحدوث الآلة
قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع جدا واما ما ذكره في التفصي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها
كما نقل عن بعض الاقدمين وتارة بحدوثها قبل البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى
النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راي البعض وتارة بتجويز كونها من قوى نفس الام فشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وثانيا بانه مخالف
لما حقق في الاشارات وفي شرحه بان ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ مخالف لما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء
قولنا النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعية وانما يجري امثال هذا
بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة ثم اجاب عن اصل هذا الاشكال بان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز عنها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة وتلك القوة
صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم انه يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيتكامل المادة بتربيتها اياها وهكذا الى ان يستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في تعاقبها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تحاذيه
ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمر ثم يشتعل نارا فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كالصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية
وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما
واحد لهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول انتهى اقول ما ذكره كلام متين الا ان فيه اشكالا لا يتم ولا يتضح الا
بطريقتنا من اثبات الاشتداد في الجوهر فان ما ذكره يحتمل وجوها احدها ان هذه الافاعيل المتعددة من حفظ المزاج والتنمية والتحريك
الارادي والنطق صادرة من مبدأ واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة
وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية وهذا غير صحيح على مقتضى القواعد الحكمية ولم يذهب اليه احد من الحكماء وثانيها انها تصدر
من مبادٍ متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال وهذا يوجب ما ذكره وابطله من تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره في مادة الى فاعل آخر

مخالفه وان زعم ان الصورة السابقة تفسد عن المادة وتتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة فيرد عليه ان فعل القوة السابقة
ليس الا الحفظ والتقويم والتكميل ومحال ان يكون القوة الطبيعية التي شأنها تقويم المادة مما يوجب فسادها وابطالها او يجعلها بحيث تستحق
بالاعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد فهذا بناء في كون المني بصورته التي فيه بصدد الاستكمال ولو كان كذلك لوجب ان يكون القوى
النباتية والحيوانية والنطقية متضادة وليست كذلك بل هي متوافقة متفاضلة في الكمال الوجودي كل سابق منها متوجه الى اللاحق توجه الشيء
الى كماله وتشبث الفعل الى غايته وغاية الشيء علة تمامه لا علة بطلانه فلما بطلت الشقوق الثلثة ثبت ان الجوهر الصوري مما يشتد في وجوده
ويتكامل في جوهر ذاته ويتطور في اطواره ويستوفي الدرجات الطبيعية والنباتية والحيوانية والبشرية الى ما شاء الله وقد علمت من تضاعيف
البيان فيما سبق ان الافاعيل الذاتية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولا يتوجه شيء من الاشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء له مناف لم يقتضه
اياه الا بقسر قاسر او قاطع طريق له من خارج بل انكشف في البرهان تدريجا ان الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى والنور الاعلى جل مجده ولنعد
الى ما كنا فيه البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج انه لا شك ان النبات والحيوان متحركان من تلقاء انفسهما الى كمالاتهما في الكم والكيف
ولا محالة ان الحركة تقع في امزجتهما ايضا لان الامزجة تابعة للممتزجات فالمزاج يتبدل بتبدل الحركة والمحرك باق غير متبدل فالمزاج ليس هو ذلك المحرك
وايضا فلان البدن الذي يسوء مزاجه بمرض وشبهه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد له من معيد وليس هو المزاج الصحيح لانه قد بطل ولا المزاج
الفاسد فاذن المحرك المعيد غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن
مفارقا فهو لا يفعل الا بمشاركة الوضع او بالجسمية المشتركة وهما باطلان اما الثاني فظاهر واما الاول فلما يعرف بادنى تأمل من ان ليس اعتذاء
الحيوان ونموه وتوليده بقسر قاسر فيكون بقوة فيه وهو المطلوب البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبايع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها
لان فعل الطبايع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان المقتضي للمزاج
مقابلا للمقتضي للطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضي امرين متقابلين وذلك ممتنع فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الاعياء ولما
تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة فلذلك قال الشيخ في الاشارات ان الحيوان متحرك بغير مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته قال الشارح المتقدم يريد بقوله حال .. الحركة البطؤ والسرعة كما في الاعياء فان المزاج يمانع كون
الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه في جهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة ويريد بقوله في جهة حركته
ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة لان النفس يحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما ويريد بقوله في نفس حركته ان الاعياء
ربما ينتهي الى حيث لا يقبل النفس على التحريك اصلا وقال الشارح المحقق المراد بحال الحركة وقت الحركة والمزاج قد يمانع في جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين يقتضي السفل والمراد بقوله في نفس حركته ان المزاج يقتضي السكون
على وجه الارض لمقتضى الثقل المذكور والنفس قد تريد الحركة على وجه الارض ورد ما ذكره في باب الرعشة بانها لا تتركب من هاتين الحركتين
فقط بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن كل حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث تحريك
ميلا الى جهة وعارضه مانع لحدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة البرهان الرابع ان الادراك الحسي في هذا العالم لا يكون
الا بتكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس فاللمس لا يتحقق الا مع استحالة مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية ان كان المزاج فذلك
اما ان يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع او الذي حدث وهو ايضا ممتنع لان المزاج الصحيح الاصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب
المتجدد ذاته وبالجملة الاحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فاذن لا بد في الاحساس من شيء باق عند توارد الحالتين ليحصل
الشعور بتلك التغير والمزاج غير باق البرهان الخامس ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما عن الاشتداد الى الضعف او عن الضعف الى الاشتداد
ولا شك ان المتحرك غير المتحرك فيه فالمتحرك في المزاج غير المزاج البرهان السادس من العرشيات قد علمت ان الادراك عبارة عن وجود
المدرك للمدرك فنقول لو كانت النفس هي المزاج لزم ان يكون العرض موجودا لنفسه واللازم كالمقدم مثله واما بيان الملازمة فلان
النفس مدركة للمزاج والمزاج لانها كيفية ملموسة تكون عرضا فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجودا لذاته واما بطلان التالي
فلان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس اذن المدرك هو المزاج بل موضوع اخر وليس ذلك هو الجسم المطلق لان
ذلك ممتنع والا لكان كل جسم دراكا ولا ايضا الجسم العنصري والا لكان كل جسم عنصري دراكا وهو خلاف الواقع فاذن القوة التي تدرك

المزاج شيء غير المزاج ولا الجسم الذي قام به المزاج بل شيء غيرهما وهو المطلوب البرهان السابع انا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الاجسام العنصرية والطبيعية والتجرد فوق الجوهرية فبطل كون النفس مزاجا اعلم ان من الناس من حاول ابطال كون المزاج نفسا بطريق اخر وهو ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان الشكل مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدا والتالي بط فكذا المقدم واعترض عليه بعض الفضلاء بان الشكل عنده هو القوة المصورة وهي قوة سارية في محلها وجزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة مع انه لا دخل فيه للمزاج وكذلك ايضا يلزم ان يكون شكل جزء الفلك مساويا لشكل كله اقول اما القوة المصورة فهي وان كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال بل طاعة وخدمة للنفس فيفعل التشكيل في الاعضاء بحسب اغراض النفس وحاجاتها واما فعل القوى البسيطة التي يفعل الكرات فلاجل ان القوة الواحدة اذا افضت في مادة واحدة مقدارا معينا وافادت شكلا كان مقتضاها من الاشكال الكرية فاذا سبق شكل الكروية للكل يمنع ذلك ان يكون للجزء شكل اخر للاتصال الواقع فيها وقال ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية تحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه واحد واعترض عليه الفاضل المذكور بان هذا ايضا منقوض بالقوى النباتية فان كلا منها واحدة تفعل افعالا لا افعالا كثيرة فكذلك ههنا اقول والجواب بمثل ما مر فان القوى النباتية تفعل افعالا كثيرة مختلفة على حسب اغراض النفس فيجوزه البراهين المسعة المذكورة ظهر ان النفس الحيوانية ليست قوة مزاجية كالصور المعدنية مع ان المعدنيات ايضا ليست اثارها ولوازمها الا بصور جوهرية غير مزاجها **فصل** في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة منها ان الحيوان قد يتزايد اجزاؤه تارة ويتناقص اخرى بالتحليل فانه ما من بدن حيواني الا ويستولي عليه الحرارة الغريزية والاسطقسية الداخلتان وحرارة الحركة والهواء المطيف به سيما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس وذلك الحيوان باق بشخصه في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغايرة للبنية المحسوسة ومنها ان البهائم تدرك هويتها بانها الادراكية وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيذ وليس هربها عن مطلق الالم اما اولا فلان الشهوة انها لا تدرك الكليات ولو ادركتها لكان ما تحس بصادر الرمز واما ثانيا فلانها لا تهرب عن الم غيرها مع ان ذلك البعض الم فهي اذن تهرب عن الم ما هو مخصوص بها بانفسها وذلك يقتضي تجردها بوجهين احدهما ان العلم يقتضي ثبوت الشيء المدرك للشيء المدرك والصورة التي تحل المادة وجودها للمحل لا لنفسها وكل ما وجوده لنفسه مجرد عن المحل فالمدرك لذاته مجرد عن المحل وثانيهما ان علم الحيوان بهويته دائم وليس بمكتسب بالحس وعلمه باعضائه الظاهرة والباطنة ليس كذلك فهويته مغايرة لاعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحس وهو باطل فان الحس لا يحس بنفسه فكيف بما هو آلتها ومستعملة اياها وايضا ربما يعلم ذاته عندما لا يحس بشيء اصلا واما بالفكر فلا بد من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول بط لان علة النفوس شيء اجل من ان يحيط بعلم الحيوان وايضا اكثر من الناس يعرفون انفسهم دون ان يخطر ببالهم علة انفسهم والثاني ايضا باطل لانه اما ان يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق او فعله المضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو هو وان اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف الى الشخص يتوقف على العلم به فلو اكتسب العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حس او دليل واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف اعضاءه الظاهرة الا بالحس ولا اعضاءه الباطنة الا بالتشريح فكذا الحيوان لا يعرف اعضاءه اذا عرف الا باحدهما برهان اخر على ان الحيوان ليس هو البنية المحسوسة فنقول لو فرض الحيوان كانه خلق دفعة وخلق كاملا ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجات وانه يهوي في خلاء او هواء طلق لا يصدمه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت بين اعضائه حتى لا تتلامس فانه في هذه الحالة يدرك ذاته ويغفل عن كل اعضائه الظاهرة والباطنة بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقدارا ولا طولا ولا عرضا ولا جهة من الجهات ولو تخيل وضعا او جهة او عضوا من الاعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على انه جزء من ذاته وظاهر ان المشعور به غير المغفول عنه فاذن هويته مغايرة لجميع الاعضاء **فصل** في دفع ما اورد على جوهرية النفس من الشكوك قالوا ان القوى النباتية حالة في الاجسام وكذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات وفاعلة للافعال الجزئية والجوهر المفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذن تلك النفس قوة جسمانية علة للمجموع المركب من البدن ومنها فتلك القوى النباتية والحيوانية موجودة كل واحد منها في محل متقوم بذاته قبل تلك القوة فهي اذن جوهر صوري فيجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبارين قال ان النفس من حيث انها جزء للنبات او الحيوان جوهر ومن حيث انها تقوم بمحل مستغن عنها حالة فيه عرض وكذا من احال كون القائم بالمحل جوهرا انكر جوهرية النفس مطلقا وقد علمت فساد هذين القولين ثم للقائلين بعرضية النفس متمسكات احدها ان الحال يمتنع ان يكون سببا لمحله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرا

وثانيها انها ان ساعدونا على ان الحال يمكن ان يكون من مقومات المحل لكن قالوا ان النفس ليست كذلك لانها انما تحدث عن حدوث المزاج والمتاخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول المزاج وثالثها ان النفس لو كانت جوهرا لكان الجوهر ذاتيا لها لانه جنس لماهية الانواع المحصلة فلو كانت النفس جوهرا لكان العلم بجوهريتها بديهيا حاصلا من غير كسب والتالي بط فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فقد مر فيما مضى واما عن الثاني فلما مرت الاشارة اليه من ان المزاج الذي هو علة معدة لفيضان نفس او صورة جمادية على المادة المستعدة به غير المزاج الذي يبقى به ويحفظه تلك النفس او الصورة فاندفع الدور واما عن الثالث فالذي ذكره الشيخ هو انا لا نعرف من النفس الا انها شيء مدبر للبدن فاما ماهية ذلك الشيء فمجهولة والجوهر ذاتي لماهيته لا لمفهوم انه شيء ما مدبر للبدن فما هو معلوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو معلوم لنا غير معلوم بالجوهر فزالت الشبهة واعترض عليه بعض الفضلاء بان علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه فلا يخلو اما ان لا اعلم نفسي الا من حيث ان لها نسبة الى بدني او اعلم حقيقتها فالاول باطل لما قد مضى وثبت ان علمي بنفسي ليس غير نفسي وانه ابدا حاصل بالفعل وهي جوهر بالحقيقة وليست من باب المضاف قال والعجب ممن يقول بهذين القولين ثم يغفل عن تناقضهما الا لموجب ثم قال والجواب الصحيح ان ... الجوهرية ليست من الامور الذاتية فلذلك جاز ان يبقى مجهولا كما بيناه من قبل اقول اما كون الجوهر ذاتيا للانواع الجوهرية فقد صح لنا بالبرهان واما كونه مجهولا في النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه اخر لم يحصله هذا الفاضل وامثاله وهو ان الجوهر ذاتي للماهيات التي يتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له وليس الجوهر جنسا للوجودات اذ الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل والعلم بالشيء اذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عند ذات المدرك فذلك العلم اذا كان بكنهه فلا بد ان يكون بحده المشتمل على جنسه وفصله واما اذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص وهويته الشخصية والوجود من عوارض الماهية والماهية ايضا غير داخلة في وجودها والعلم الحصولي صورة كلية ومقوماتها ايضا امور كلية والعلم الحضوري هوية شخصية غير محتاج الحصول الى تقدم جنس او فصل فالانسان متى رجع الى ذاته ولحظ هويته فربما يغفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرا او شخصا او مدبرا للبدن فانه ليس ادري عند ما لحظ ذاته الا وجودا يدرك نفسه على وجه الجزئية وكل ما هو غير الهوية المخصوصة التي اشير اليها بانا خارج عن ذاتي حتى مفهوم انا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك لنفسه ومفهوم المدبر للبدن او النفس او غير ذلك فان جميعها علوم كلية اشير الى كل منها بهو واشير الى ذاتي بانا فالغفلة عن الجوهرية او الجهل بها لاينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الانسان وكذا الحيوان ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور فقد تبين وتحقق من تضاعيف الكلام ان النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم وثبت ايضا ان بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها وهي التي تثبت لها ادراك تجلي بالفعل او ادراك لذاتها وهويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالانسان وغيره من الحيوانات التامة التي لها القوة الادراكية الباطنة كالوهم والخيال واما الحيوانات التي ليس لها الا قوة اللمس وما يقرب منها وساير النباتات فجوهريتها كما سبق بان المادة القريبة بوجود هذه الاشياء انما هي مزاج خاص وهيئة والمادة انما تبقى بذلك المزاج ما دامت النفس موجودة لانها التي تجعلها بذلك المزاج فان النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات والحيوان على المزاج الذي لها وفي مبدء التوليد والتربية فالموضوع القريب للنفس يمتنع ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس لا بان يحصل اولا بسبب اخر ثم تحفظه النفس لحوقا ما لاحظ لها بعد ذلك في حفظ مزاجه وتقويمه وتركيبه كالحال في الاعراض اللازمة او غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل اكثرهم ان المني يحصل اولا بصورة معدنية ثم تفيض اليها صورة نفسانية وليس كذلك فان النفس مقومة لموضوعها القريب موجبة اياه بالفعل واذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب وبطلت القوى المتشعبة منها فيه وصار الموضوع البعيد بحالة اخرى اما ان يبطل ويضمحل بنوعه وجوهره الاكثر كان مادة للنفس او يخلف النفس فيها صورة ليستبقي المادة على طبيعتها وكيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فان تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فيزول بزوالها وان لم يكن من فعلها وكانت المادة متحصلة بها من غير النفس فلم يكن النفس جوهرا محصلا لما فرض مادة لها ولعل الحق ان يقال تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن ونحو ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية ولست الان بصدد الخوض في ذلك والذي هو احوج الى الحل في هذا الموضع اشكال اخر يختلج في صدور اكثر المشتغلين بالفكر في احوال النفوس وهو لا حاجة ان يقول ان سلمنا ان النفس النباتية علة لقوام مادتها القريبة لكونها مزاجها وجامعة لاجزائها واما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلة القريبة لقوام مادتها قبلها فما هذه النفس الحيوانية فيكون النفس الحيوانية انما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فيكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود ... الجواب انا اما ان نعني بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان او المعنى العام ...

الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الانسانية ايضا وهو مبدأ التغذي والنمو والتوليد ويعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار
الثلثة النباتية فان عنى به الاول فذلك غير موجود في الحيوان متحصلا بالفعل على وجه التحصيل والتنويع كما ليس السواد الضعيف موجودا
في السواد الشديد بالفعل وان عنى به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضي اثرا عاما فان الصانع العام بحسب المصنوع العام كالكاتب المطلق
بحسب الكتابة المطلقة فليست المادة النباتية مما يتحصل بنفس نباتية جنسية مطلقة فان الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد
ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي والعرض العام الطبيعي مما يمكن ان يوجد مجردة عن القيود الوجودية واذا لم يتحصل المادة بالمعنى العام
النباتي فاذا تحصل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق امرا متحصل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع وان
عنى به المعنى الثالث فليس الامر كما ظنه من لا بصيرة له في صناعة الحكمة الغائية ان القوة النامية تفعل اولا بذاتها ثم يأتيها القوة الحيوانية
فتصرف فيها بالاستخدام وتجعلها آلة من آلاتها ونحوه من نوبها كما يجري مثله في الافعال الصناعية التي تقع من القاصدين المختارين
بل القوة النباتية التي هي قوة من نفسها غير تلك القوة قوى اخرى لا يوجد قبل تلك النفس والا لكانت آلة التي مستعملة قبل وجود ذي الآلة
وهذا من المحالات عند المتدرب في صناعة الحكمة فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصلة الا بها كما ان الحيوانية حقيقة غير
متحصلة فيما الجوهر يعني الا بالجوهر النطقي وستعلم ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها متشعبة منها في الاعضاء
على ما اشتهر عند ائمة الحكمة من المتاخرين واما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو ان النفس كل القوى وهي مجمعها الوحداني ومبدؤها
وغايتها وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة الى ما تحتها من القوى التي تستخدمها وان كان استخدامها بالتقديم والتاخير فهذه القوى
متقدمة بعضها على بعض وكل ما هو اقدم بالزمان فهو اخر بالرتبة والشرف فالنفس التي اولا لكل حيوان فهي جامعة لاسطقسات بدنه
مؤلفها ومركبها على وجه يصلح لان يكون بدنا لها وهي ايضا التي تغذيه وتنميه وتكمله شخصا بالتغذية ونوعا بالتوليد وتحفظ عليه
وتدفع مرضه عنه وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه اذا فسد وتديمه على النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجية
ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ان النفس كما انها مبدأ للافاعيل الادراكية والحيوانية مبدأ للافاعيل النباتية والطبيعية في المادة
البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الاحوال الخارجية عليها ولما كان ما يعرض للنفس من القضايا والاعتقادات المحبوبة
والمولمة الواردة على النفس التي تلذها او تولمها مؤثرة في البدن مفيدة للقوى النامية قوة او ضعفا وليس هذا التاثير في البدن من
الاعتقاد بما هو اعتقاد ما لم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن من سرور او غم مما ابغض من الاحوال النفسانية ولكن يتبعها
تغيير في احوال الروح البخاري ومزاجه ثم في احوال البدن الكثيف ومزاجه متوسط القوى اما الفرح الطبي فيزيد القوى البدنية كالنامية
ما هو منزلة منها شدة ونفاذا والغم النطقي يفيدها ضعفا وعجزا او فتورا حتى يفسدها فعلها ويفسد المزاج وذلك من اقوى الدلائل
على ان النفس يسري فعلها وتدبيرها في المادة الاخيرة والقشر الاكثف الابعد من لباب جوهرها الالطف الاعلى فقد ثبت ان النفس الحيوانية
بل الانسانية جامعة لهذه القوى الادراكية والنباتية وموضوعاتها القريبة والبعيدة فهي اذن كمال الموضوع هو لا يتقوم الا بها
ايضا مكمل النوع ومتمم له لان الاشياء المتخالفة بالنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الانفس للابدان
كالهيئات اللاحقة للانواع المحصلة بعد تمامها واعلم ايضا ان القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية والنوعية للقوى التي
الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر اما في النبات فبالفعل واما في الحيوان فبالقوة ومعنى القوة هيهنا غير
بحسب الامكان الاستعدادي بل هذه القوة كما في المعقولات بالقياس الى العقل البسيط انها فيه بالقوة الفعلية الاجمالية
وهي كائنة عن العقل البسيط لكون الفعل من الفاعل لا كون الشيء من القابل المستعد له **فصل** في تعديد قوى النفس المتشعبة
عنها في البدن قال الشيخ في الشفا القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولية الى ثلثة اجناس احدها النفس النباتية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك با
لارادة وثالثها النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري
والاستنباط بالرأي ولكل درجات متفاوتة في الكاملية والنقص وللنفس النباتية قوى ثلث القوة الغاذية وهي التي تحيل جسما الى مشاكلة
الجسم الذي هي فيه وتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المشبه به زيادة متناسبة
في اقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كماله في النشو والقوة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل

فيها باستمداد اجسام اخرى يتشبه بها من التخليق والتشكيل ما يصير به شبيهه بالفعل والنفس الحيوانية لها بالقسمة الاولى قوتان
محركة ومدركة والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة واما محركة بانها فاعلة ومعنى الباعثة انها علة غائية وهي اشرف العلل
الاربع كما علمت وثانية الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية التي سنذكرها فاذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة او مهروبة
عنها حملت القوة المحركة الاخرى على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك به يقرب من الاسباب المتخيلة
ضرورية او نافعة في قوام طلب اللذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي التي تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة
بالاعضاء الى نحو جهة المبدأ او ترخيها ارخاء وتمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ واما القوة المدركة فتنقسم قسمين منها قوة
تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس او الثمان ثم اخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة وساق
الكلام الى ان قال ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة
التركيب ويشبه ان يكون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي
هو بين الحار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة
في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة ها ملخصه
تقريبا الى الافهام وهو ان القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات او للكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة التي
عرفتها واما ان يكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فاما ان يكون مدركا
للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمرو واعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق
وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى
وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الواهمة هي الحافظة فهذه قوى اربع واما القوة المتصرفة فهي التي
من شانها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب انسانا بجناحين وجبلا من زمرد وبحرا من زيبق وهذه القوة
ان استعملها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملها القوة الناطقة تسمى باسم المفكرة ثم قال والحس المشترك والخيال مسكنهما البطن
المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الحافظة
فمسكنها البطن الاخير من الدماغ ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعلون سائر
القوى تبعا لها ولكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم فهذه خلاصة الكلام في تفصيل القوى الحيوانية وحاملها كلها هو الروح البخاري المشاكل
لجوهر السماء واما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتي ذكر تفاصيلها في موضع اخر ونحن الان بصدد ان نذكر حجج اثبات هذه القوى وما يرد عليها
والذب عنها ولكن بعد ان نبين وجوه الاختلاف في افاعيل النفس كما هي دعوى انشاء الله تعالى **فصل** في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى واعلم ان
التي يظنها الناس منشأ وموجبا للاختلاف القوى والمبادي خمسة اوجه احدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي ومعنى
الحساس فيجعلون الحيوان لاجله مركبا من مادة وصورة هي بدن نباتي ونفس حساسة وكذا اختلاف جهة النبات بحسب معنى الجسم الذي من جهة
المادة ومعنى النباتية الذي من جهة الصورة وعلى هذا القياس في كل ما له مادة وصورة وثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الافاعيل مثل
التحريك والتسكين والعلم والجهل والعجز والشك وثالثها بالاشد والاضعف كاليقين والظن في الاعتقاد او زيادة الشهوة ونقصها
في الاخلاق او العظم والصغر في الابدان ورابعها بالسرعة والبطوء كالحدس والفكر وخامسها اختلاف الاثار اما مع اتحاد الجنس القريب
كابصار السواد والبياض وادراك الحلاوة والمرارة واما مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب والبعيد
كالادراك والتحريك اذا تمهد هذا فنقول القسم الاول من الاختلاف لا يوجب تعددا في القوة ولا يستدعي اثنينية في الوجود اذ كثيرا ما يكون
قوة بسيطة تكون مصداقا للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات ولا في حيثية الوجود كالعاقلية والمعقولية في الجوهر المفارق وكصفات العلم
والقدرة والارادة والحيوة وسائر النعوت الالهية على واجب الوجود تعالى والقسم الثاني ايضا لا يستدعي قوتين ولا يوجب كثرة في المبدأ للفعل
اذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة ولا يكون عدمه لعدمها بل العدم شرط من شرائط تاثيرها فوجود الفعل تارة وعدمه اخرى لم يكن دليلا
على تعدد القوة والقسم الثالث ايضا لا يقتضي تعدد القوى والا لزم ان يكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة والضعف غير متناهية

ثالث القوى ذات آثار متناهية غير متناهية واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية ان الاشد احركة ما في الكيف والحركة حالة متصلة يمكن ان يفرض فيها احد حد غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد في آن مفروض ولا فرد خاص من ذلك في مرتبة خاصة من الشدة والضعف فلو وجب ان يكون لكل حد من الشدة قوة اخرى لزم القوى المتسلسلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركب الزمان والمسافة من اجزاء لا يتجزى وكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وكون القوة الجسمانية مبدء لافاعيل غير متناهية والكل محال بل العلة السببية فيه قوة القوة الواحدة وضعفها بحسب اختلاف الاسباب المستدعية او من جهة اختلاف القابل او الآلة او اختلالها او كلاهما تارة وحدتها وضعفها اخرى وكذا القول في الاختلاف بالسرعة والبطوء واما الخامس فزعموا ان الامور المتوافقة بالجنس قريبا كان او بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية عندهم بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بادراك الالوان والطعوم والروايح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو الذي اختاره الشيخ ومن تبعه واذا علمت منشأ تعدد القوى ليس شيئا من الوجوه المذكورة فاعلم ان المركوز في مدارك المتأخرين من اهل البحث ان الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ وغيره ان القوى بسايط والبسيط لا يصدر عنه بالذات الا فعل واحد فاذن القوة الواحدة لا يجوز ان يكون مبدء الاكثر من فعل واحد بالقصد الاول بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض مثل ان الابصار انما هو قوة واحدة على ادراك اللون ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سوادا وقد يكون بياضا والقوة الخيالية هي التي من شانها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريدا غير بالغ الى حد المعقولية ثم يعرض ان تكون تلك الصورة لونا وطعما ورائحة وصوتا وحرارة مثلا والقوة العاقلة هي التي تدرك الامور البريئة عن المادة وعلايقها ثم تارة تكون فلكا وتارة تكون حيوانا او جمادا او كيفا او كما او وضعا او اينا او غير ذلك من المقولات واجناسها وانواعها وهذا الجواب كما ترى وذلك لان الحجة غير جارية الا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه وليست القوى كذلك لتعدد الجهات الامكانية فيها وايضا الدليل دل على ان الواحد بالنوع والجنس لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع او الجنس كذا دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص فيلزم ان يكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سوادا غير الباصرة التي ادركنا بها سوادا آخر فاذا جوزنا كون القوة الشخصية مبدء لافعال كثيرة بالعدد فلنجوز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة فقد علم ان المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدد القوى احد امرين احدهما الانفكاك وجوده قوة عن قوة اخرى فيدل على تغايرهما وذلك لبطلان النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات ايضا فحكم بان القوة النامية مغايرة للقوة الغاذية وكذا قد يبطل المولدة مع وجود النا[illegible] والثاني تناقض الفعلين الوجوديين كالجذب والدفع او القبول والحفظ واما مجرد اختلاف الآثار مهية ونوعا فلم يستلزم تعدد القوى لجواز ان يكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة يصدر عنها بحسب كل جهة نوع آخر من الفعل كالعقل الاول يصدر عنه من جهة كاينة الوجود ذاتا كجوهر عقلي آخر ومن جهة تصوره ومهيته الممكنة جوهر فلكي لكن الجهات الفاعلية لم يجز ان يكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد لان اختلاف الاشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن الا بالمادة القابلة للاحوال الحادثة من جهة الاسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد اولا في الفطرة على سبيل اللزوم فاذا تحققت هذه الاصول فليس لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون النفس هي التي تفعل هذه الافاعيل كلها من غير حاجة الى اثبات هذه القوى النفسانية والحيوانية ثم ان سلمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لانها جوهر عقلاني وهذه متعلقة بالاجسام لكن لم لا يجوز ان يكون القوة الحيوانية واحدة ويكون المدركة والمحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان يكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب واحد فان صادف اللذة انفعلت على نحو او الاذى انفعلت على نحو آخر وكذا يكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدة وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة افعالا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان يكون القوة النباتية هي الحيوانية وان سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتحلل عنه فينمو ويزيد مقداره الى ان ينتهي الى كمال النشو فيولد الزيادة واذا عجز عن ذلك وحرك الغذاء الى الاعضاء فتلك الحركة لبعد ذهابه وينفصل عنه فضل غير محتاج اليه في التغذية غير منصرف الى النمو فيصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا يزال تورد بدل ما يتحلل الى ان يعجز فيحل الاجل وتمادى كما سابقا فظهر انه لا مدفع لهذه الاعتراضات واشباهها ان ليس مبنى اثبات كثرة القوى في تلك القاعدة المشهورة كما توهم فلا يرد عليهم النقوض المشهورة منها ان الحس المشترك يدرك كل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد بطل اصل الحجة وان كانت

غير مختلفة فلم لا يجوز صدورها عن قوة واحدة ومنها ان القوة الباصرة لا تقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان يكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضا القوة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان بتبعية ادراك اللون فالقوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس ايضا كما في النوع ومنها ان قوة التخيل تدرك امورا مختلفة بالجنس بل العاقلة تدرك جميع الامور فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الى غير ذلك من النقوض والايرادات وذلك لما علمت ان القاعدة المذكورة لا تجري الا في الفاعل البسيط المجرد عن الشروط والمضافات والآلات فانه ان توقفت الفاعلية على شروط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيزه الطبيعي بل العقل الفعال الذي هو مدبر هذا العالم العنصري جوهر بسيط مع انه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم وذلك لاجل اختلاف الشرايط والاسباب المعدة فان جميع هذه الايرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كابي البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب كتاب المواقف وشارحه السيد الجرجاني وشارح المقاصد اعني التفتازاني ونظرائهم من اهل التكلم والبحث دون التعمق والخوض في الانظار العقلية والاستغراق في الابحاث الحكمية ومن جملة ما باهى به صاحب الملخص وبجح في هدم قاعدة الحكمة في تعدد القوى وحسن ترتيب الوجود في كل جهة طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعي مبادي مختلفة تستند الى وحدة جمعية نفسانية ويظن انها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين وانهدمت اصولها هو قوله ان لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي ان الحاكم على الشيئين يجب ان يكون مدركا لهما لان الحكم عبارة عن التصديق بثبوت امر لامر او سلبه عنه وذلك لا يتم الا بتصور الطرفين فلا بد ان يكون الحاكم متصورا لذينك الامرين اللذين حكم على احدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم اذا ثبت هذا فنقول اذا ادركنا شخصا من الناس وعلمنا انه فرد من الانسان الكلي وليس بفرد من الفرس الكلي فالحاكم على الانسان الجزئي بكونه جزئيا للانسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بد وان يكون مدركا لموضوع الحكم وهو جزئي ولمحموله وهو كلي فاذن المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات قال فهذه نكتة قاطعة لا ارتياب فيها لمن له قليل فهم ولا ادري كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم هذا كلامه اقول سبحان الله هل وجد آدمي في العالم بلغ الى حده في وفور البحث والتفتيش وكثرة التصانيف والخوض في الفكر ثم بعد عن الحق هذا البعاد واحتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه في افاعيلها المختلفة بعضها من باب التفكر وبعضها من باب الحس وبعضها من باب الحركة ولم يعلم ان النفس هي العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان وغير ذلك وهي الفاعلة لهذه الافاعيل الكثيرة بالآلات المختلفة ولها ايضا افعال وانفعالات بلا آلة كشعورها لذاتها وتصورها للاوليات واستعمالها للآلات اذ لا آلة بينها وبين استعمالها للآلة لئلا يتأدى مغالطة ترد على الحكماء في ان تفعل او تدرك النفس بعض الاشياء بذاتها وبعضها بالآلة فندرك هذا الشخص الانساني بالحس ثم تدرك الانسان المعقول بالذات ثم تحكم على ما ادركته بالحس بما ادركته بالذات فنقول هذا الشخص انسان وكان [illegible] مولويته ظن ادراك الشيء بالآلة معناه ان المدرك الحقيقي يكون هي الآلة دون النفس ولا شعور للنفس بما تدركه بالآلة وهذا من سوء الظنون حيث زعم احدانه في شخص واحد من الانسان يوجد ويتحقق جماعة كثيرة من اهل الادراك كل واحد منها يختص بنوع من الادراك احدها يسمع والآخر يرى والثالث يذوق والرابع يشم والخامس يلمس والسادس يتخيل والسابع يتوهم وهكذا في باب الحركة بعضها يتصرف وبعضها يجذب وبعضها يدفع وبعضها يهضم وبعضها يشتهي وبعضها يغضب وهكذا في ساير القوى وليس للنفس اطلاع على هذه الافعال والانفعالات الا ادراك ذاتها وصفاتها الحالة بجوهر ذاتها وهذا خلاف الوجدان والبرهان اما الوجدان فلان كل واحد منا يعلم انه العاقل المتخيل الشام الذائق الكاتب المحرك الجالس واما البرهان فلان النفس بارادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية لاغراض كلية وجزئية اما الاغراض الجزئية فظاهرة كمن يريد الحركة لرؤية فلان واما الغرض الكلي فكمن يريد الحركة الى المعلم لان يتعلم منه علوما عقلية والمستعمل للآلة الجزئية بالارادة لا بد ان يدركها وايضا البرهان قائم على ان المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو الا النفس دون الحس ودون الآلة اذ المدرك للشيء لا بد وان يدرك ذاته في ضمن ذلك الادراك كما مر بيانه وليس للجسم ولا لقوة يقوم بالجسم ادراك ذاته وكل راجع الى ذاته في ادراكه فهو روحاني الذات فثبت بهذه الوجوه وامثالها ان النفس الناطقة في الانسان هي المدركة للجزئيات والكليات جميعا فلها ان تحكم بالكلي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي واعلم انه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان اثبات الاختلاف

بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية من المسلك الاول من الطريقين الذين ذكرناهما انهم قالوا وجدنا عضواً اسليماً فاعلاً للافعال الطبيعية مختلاً
عن الافعال الحسية بعدم الاحساس اما لعدم القوة الحاسة او لان العضو لا ينفعل عن القوة فان كان الاول فقد ثبت ان الحيوانية شيء غير
الطبيعة السارية في العضو لان الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحاسة فكانت احدى القوتين مخالفة للاخرى فاما الثاني فباطل لان
هذه الاجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلو كانت القوة الحاسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات
المحسوسة لكان الادراك حاصلاً لوجود القوة المدركة مع حصول الصورة التي يقع بها الاحساس وبمثل هذا الطريق يمكن ان يثبت تغاير
القوى الادراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها فانا نقول لو كانت قوة الذوق مثلاً عين قوة الشم لوجب لكل منهما ادراك ما يدركه الاخرى
اذ الموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً وحيث لم يدرك شيء منهما ما ادركه الاخر مع حضور ذلك المدرك علم ان القوتين
متغايرتان ذاتاً وحقيقة واعترض عليه صاحب المباحث بانه لا يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الادراك
لجواز توقفه على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة الكيفية
وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي يوجد فيه لون ما وهيئة ما ثم انها لا تبصر شكل محلها ولا لونه وهيئته فعلمنا انه لا
يلزم من اجتماع القوة المدركة والصورة المدركة كيف كان حصول الادراك فاذن لا يلزم من عدم حصول ادراك مخصوص ببعض عضو آخر اختلاف
القوتين اقول الشرائط والموانع اما داخلية ذاتية او عرضية خارجية فالاختلاف في القسم الاول يوجب اختلاف القوى واما الاختلاف في
العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها بل قد ثبت في الحكمة الالهية ان افراد كل طبيعة نوعية يجب ان يكون فعلها الخاص لها اما دائماً
او اكثرياً وان طبيعة ما من الطبائع لا يمكن ان تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها ابد الدهر فالقوة الجمادية مثلاً لو كانت في طبعها ادراك الامور او
تخيلها ولم يدرك لفقد شرط فائت او حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعة والبرهان قائم على ان لا معطل في الوجود وكذا لو كانت
للبصر ادراك الروائح وللشم ادراك المبصرات مثلاً ولم يتحقق لوجود مانع خارجي او فقد شرط خارجي لزم المحالات المذكورة وهو التعطيل
في الطبائع والقوى واما الذي ذكره من حال القوة اللامسة والباصرة في عدم ادراك محالها والكيفيات التي تحل في محالها فذلك الادراك كما هو
من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج الى شرط فانك قد علمت ان المادية الصورية مما يمتنع تعلق الادراك بها اذ لا بد في كل صورة مدركة
ان تكون مجردة عن المادة جزءاً من التجرد اذ لا حضور لمادة ولا مادي عند القوة كما هو تحقيقه ولعل الامر في الادراك كما زعم هذا الباحث ومن يحذو
حذوه ان الادراك باضافة من القوة المدركة الى وجود امر خارجي ولان الاحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الادراك ولا
انه عبارة عن انفعال العضو عن الامر المحسوس الذي في الخارج بل ذلك الانفعال من السبب المعد لوقوع الادراك الاحساسي لان انفعال كل آلة
حيوانية بمشاركة وضع معين لها بالقياس الى مادة تحمل كيفية خاصة تؤدي الى تلبس النفس بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات التي
تسمى بالكيفيات المحسوسة وبالجملة ليس الادراك الا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة اصلاً ولذا يتبين بعد ان القوى
التي هي في آلات الادراك ان تلك الآلات من شأن كل منها الانفعال بكيفية ينفعل به الاخرى وليس من شأن بعض منها ان يتسبب في ادراك
البعض الاخر فذلك يوجب تغايرها وتخالفها في الطبائع المسخرة للنفس ومن هذه الطريقة ايضاً قولهم لو كانت القوة الحيوانية اي قوة الحس والحركة
الارادية هي بعينها القوة النباتية لكانت النبات متحركاً بالارادة لان جسمه ممكن الحركة والقوة المحركة بالارادة موجودة فيه فاذا وجد الفاعل
والقابل يجب حصول الفعل فكان يجب ان يتحرك بالارادة لان الدواعي حاصلة وهي طلب المنافع ودفع المضار في هذا العالم للاجسام القابلة للاضداد
فلما لم يكن تلك الحركة ثبت ان القوة النباتية التي فينا مغايرة للحيوانية واعترض ههنا بان القوة الغاذية في كل عضو تخالف الغاذية التي في عضو
آخر بالنوع في المشهور عندهم فمن الواجب ان يكون الغاذية التي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات فاذن لا يلزم من قولنا ان الغاذية
التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان يكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما
يخالفه في النوع اقول في الجواب ان القوى الغاذية التي في النباتات والحيوانات وان كانت متخالفة بالنوع لكنها كلها مشتركة في الجنس ليس اطلاق
الغاذية عليها بالاشتراك اللفظي وذلك لان القوى تعرف بافاعيلها فاذا اشتركت الافاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك فاذا كانت النفس
الغاذية التي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية التي في النبات وقد زادت عليها بانها تفعل الحس والحركة الارادية فكانت مشتملة على قوة اخرى كما
هو مبدأ فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية واما ان هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن ان توجد بوجود واحد او لا يمكن بل هي انما
موجودة بوجودات متعددة اينما كانت فذلك مطلب شبيه القول في ذلك والحق عندنا ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بجميع

المدركات وهي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والارادية وهذا الاثبات وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الادراك
وبعضها من باب التحريك لان القوة العالية لا تفعل الفعل الدني الا بتوسط الا ترى ان المزاول للتحريك المكاني او الوضعي لا بد وان يكون قوة
سارية في الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشوقي بل الانتقال الفكري ارفع قدراً من الجسم وان المباشر للادراك مطلقاً لا بد وان يكون قوى مجردة
على تفاوت تجردها بحسب تفاوت ادراكاتها فالعقلية اشد ارتفاعاً واعلى مقاماً والحسية منها اللمسية منها ادون درجة واشد هبوطاً
من الجميع فاذا كان كذلك فوجب ... وهذه الاثار المختلفة اما لتعدد القوى المتخالفة او لتحقق درجات متفاوتة لذات واحدة وكل
طبقة وجودية حقيقتها وما يترتب عليها متفقة سواء كانت منفصلة عن غيرها او متصلة به فالغاذية على اختلاف انواعها حقيقة واحدة
سواء كانت نفساً على حدة او قوة من قوى نفس او جزء من اجزاء نفس وكذا اللامسة على اختلافها طبيعة واحدة سواء كانت مستقلة كنفس الدود
والخراطين فان نفسها الحيوانية هي اللامسة بعينها او قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية او الانسانية او جزء من اجزائها المعنوية وهكذا
الحكم في جميع القوى المدركة والمحركة فكما ان قوة الابصار وان فرض انها متخالفة الانواع في انواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة
فكذا قوة السمع والشم والذوق والتغذية والتنمية وغيرها من القوى الحيوانية سواء وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها او متفرقة فمثال الجامعة
القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمى في لغة اليونان بنطاسيا وكذا النفس الناطقة التي للانسان جامعة
مع بساطتها لجميع القوى المدركة والمحركة لا بمعنى ان تلك الالات هي المبادي للادراكات والحركات بالحقيقة دون ذات النفس الا على
وجه التوسيط والاستخدام بل النفس هي حس الحواس كلها والمباشرة للحركات الفكرية والطبيعية والاختيارية لانها ذات مقامات وعوالم
ثلاثة العقل والخيال والحس وسيرد عليك ايضاح في مستقبل الكلام ولعل لقائل ان يقول ان الغاذية والنمو لو كانا من افعال النفس لكانت
النفس شاعرة بما يصدر عنهما من الاحالة والهضم فكان يجب ان يكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء وجميع الاعضاء على
التفصيل على ابد بينها والتالي باطل فعلمنا ان الفاعل لهذه الافاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الاثار لا ما قيل يجوز ان يكون للنفس شعور
بهذه الامور الا انه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى ويستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان
اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها فكذا ههنا الا ان ذلك يؤدي الى السفسطة فان جاز كوننا عالمين
بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية والمواد العضوية التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لا نجد الشعور بها من انفسنا جاز
ان يكون العامي عالماً بجميع الدقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل الجواب الاول وهو يحتاج الى تمهيد امور احدها ان العلم قد يكون فعلياً
وقد يكون انفعالياً والعلم الفعلي قد يكون سبباً للمعلول وقد يكون عين المعلول حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلة به ثانيها
كان الوجود عين الشعور في العلة وفي المعلول فهذا الاصل ثم ان الوجود قد علمت انه مما يختلف بالشدة والضعف وغاية ضعف الوجود هو
ان يكون من باب الهيولى والحركة والمقدار والعدد واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة وما
يغمر فيها او يستغرق جوهره في غشاوتها وقد علمت منا ايضاً ان الجسمية والامتداد المكاني او الزماني امور يتشابك فيها الوجود مع
العدم والوحدة مع الكثرة والجمعية مع الفرقة وذلك لاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي الشعوري ويكون مناط المجهولية فهذا اصل اخر
ثم ان الشيء قد يكون علماً ولا يكون معلوماً وقد يكون معلوماً ولا يكون علماً وبعبارة اخرى العلم قد يكون انقص من المعلوم والمعلوم
اقوى واظهر من العلم به وقد يكون بالعكس بيانه ان الوجود اذا كان في غاية الجلالة والعظمة فلا يمكن تعقله بعلم اخر زائد على ذاته وان كان
ذاته علماً بذاته ومعلوماً لذاته كالواجب تعالى وما يقرب منه من العقول الصريحة فالوجود ههنا علم ولا يكون معلوماً لغيره وان الوجود
اذا كان في غاية الخسة والنقص فيمكن حضور صورته عند العالم ولا يمكن حضور ذاته كالهيولى الاولى وما يقرب منها فالصورة ههنا
اقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الاول فالصورة الحاصلة ههنا علم والمعلوم ليس بعالم وفي الاول المعلوم علم في نفسه وعلمنا به ليس
علماً به بل بوجه من وجوهه اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس التي لنا اذا فرض كونها مبدأ لجميع الادراكات والتحريكات النموية
والنباتية من الجذب والاحالة والدفع لا يلزم من ذلك ان تكون عالمة بافاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة الطبيعية
وقولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حق ولكن العلم بالعلة اذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده
واذا كان وجود المعلول كلا وجود لغاية النقص والخسة كان العلم به كلا علم به وهذا معنى قول الفيلسوف المقدم ان العقل الاول
يجهل اشياء جهلها اشرف من العلم بها وليس جميع افاعيل النفس كالكتابة والمشي والاكل والشرب وسائر الافاعيل الاختيارية التي

ينفعلها على وارادة زائدتان على النفس فان تلك الاعضاء لو لم تتصور ولا للنفس ولم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيا او ظنيا
او تخييليا او جهليا لم يصدر عنها فعل شيء من تلك الافعال واما الافاعيل البدنية فلابد حصولها من النفس لا بتبعية شعورها بانها التي
هو عين ذاتها بتبعية عشقها الكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلي لتوابع ذاتها شوقا تابعا للشوق الى مبدئها الاصلي وهذه المعاني
وان كانت برهانية لكن ادراكها لا يمكن الا بنور البصيرة والكشف ولا كان ما حجبت على اكثر المتفكرين فضلا عن المجادلين والمقلدين
ومما ينبه على ما ذكرناه ان قوة النفس سارية في جميع الاعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية والنباتية و
الطبيعية هو انه لو لم يتعلق اعتناء النفس بتعديل المزاج وحفظ الاتصال لم يتأثر بتغير المزاج عند ادنى تغير من حر او برد او حركة او تعب
ونحو ذلك الى غير ذلك من الامور التي ليست من الامور النفسانية كالمخوفات والمبشرات والانذارات وما يجري مجريها وكذا ينبغي ان
يتأذى النفس من تفرق الاتصال والجراحات تأذيا جزئيا في الحال وكان يجب ان يكون جميع الآلام في الموذيات الواقعة على الانسان من باب
خوف العاقبة وخطر المآل وسوء الآخرة ولم يكن المرض وتفرق الاتصال مولما في الحال لكن التوالي باطلة فعلم ان النفس بذاتها موضوعة لهذه
الانفعالات والادراكات لسراية قوتها الى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات والآلام وعرضة لهذه البليات والامراض
بل الموت ايضا وارد عليها من جهة نزولها الى هذا العالم وتقيدها بالبدن وليس بوارد على محل الايمان والمعرفة بالله واليوم الآخر وانما يرد
على محل الجهل والظلمة والحركة والاستحالة ومن الشواهد الدالة على ان النفس بذاتها فاعلة لافاعيل الطبيعة من الجذب والدفع وغيرهما
ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الاحالة والهضم والدفع بسبب من الاسباب كما يكون للمريض عند بحرانه فانه يجد نفسه معرضة عن سائر
الامور الادراكية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيها فاذا هي منقطع عن سائر الافاعيل ثم اذا فرغ عن ذلك
رجعت النفس الى مقامها الخاص الذي يقع فيه الافاعيل الادراكية والله اعلم

الباب الثالث في ذكر القوى النباتية واحوالها وفيه فصول

فصل في اقسام تلك القوى بالوجه الكلي ان القوى النباتية اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة واما التي لها درجة الاستخدام
فاما ان يكون فعلها وتصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما الاول فهو اما لاجل بقاء الشخص او لاجل تحصيل كماله اما
القوة التي تفعل لاجل بقاء الشخص فهي الغاذية وحدها انها قوة تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلل واما التي
تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو وانما يقع هذا الفعل
منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل فالغاذية تخدم النامية بايراد الغذاء زائدا على القدر الضروري للبقاء ولكن ليس كل
زيادة في الاقطار نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي
ليبلغ تمام النشو كما في سن الشباب ويقابله الذبول وهو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة فان قلت فالفاعل في
السمن والهزال اي قوة من القوى اذ لابد لكل فعل وحركة من فاعل ومحرك قلنا الفاعل فيهما ايضا هو تلك القوة لاجل اعداد القاسر
لانهما حركتان قسريتان وقد مر ان الفاعل في الحركة القسرية ايضا طبيعة ذلك المقسور وقوته لكن اسم الطبيعة انما يقع على تلك القوة اذا كان
تحريكها تحريكا بالذات لا بقسر قاسر فههنا اسم النامية انما يقع على هذه القوة النباتية اذا كان تحريكها للجسد في تزايد الاقطار تحريكا
طبيعيا لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن او حرارة مفرطة في الهزال ثم ان فعل الغاذية انما يتم بامور ثلاثة الاول تحصيل الخلط الذي هو
بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو والثاني تصييره جزءا للعضو والثالث تشبيهه به في اللون والقوام كالدم وقد يخل بالاول
كما في عدم الغذاء وبالثاني كما في الاستسقاء اللحمي وبالثالث كما في البرص ونحوه وحكموا بان غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر
اذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها وهذا صحيح ولا ينافي تعددها وتخالفها وحدة الغاذية التي في شخص واحد بوحدة نفسه الشخصية
لهذه القوى واما اللتان لبقاء النوع فاولهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من شأنها
المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالته الصورة تكون معدة لفيضان القوى والكيفيات باذن الله تعالى واما الخادمة فهي قوى اربع تخدم
الغاذية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اما الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة وفي غيرها
معلوم بالقياس اما الاول فالانسان اذا كان منقلبا حتى يكون راسه الى السفل ورجلاه الى فوق امكنه ان يشرب الماء ويزدرد الطعام
وحركة الطعام والشراب لكونهما جسمين ثقيلين الى فوق ليست طبيعية بل قسرية والحركة القسرية اما بجذب جاذب او دفع دافع والثاني باطل
في هذا الوضع فبقي ان المعدة تجذبهما بقوة جاذبة فيها وايضا انا نجد للمري والمعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم وكذا نجدهما

عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان الكبد ايضا يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعة القوة وايضا متى تغذى الانسان
غذاء وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القيء يجب ان الحلو يخرج اخيرا وذلك يجذب المعدة اياه الى قعرها وكذا حال الرحم في جذب المني بل حالة
الاحليل عند خلوه عن الفضول وشدة اشتياق المرأة الى الوقاع ولذلك ان قوما من الفلاسفة سموا الرحم حيوانا مشتاقا الى المني ولذلك
لشدة جذبها له واما الثاني فنقول ان الدم اذا تكون في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاثة الاخر اعني الصفراء والسوداء والبلغم
ثم ان كل واحدة منها يتميز عن الاخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخالطة
لاستحال ان يتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها ولاستحال ان يختص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصا اكثريا فهذا دليل على اثبات
القوة الجاذبة لجملة الاعضاء واما القوة الماسكة فوجودها في المعدة والرحم مشاهدة بالتشريح وفي غيرهما معلوم بالبرهان اما المعدة
فانا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا او يابسا ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء الاذنت ضامة له من جميع الجوانب
واما الرحم فاذا انجذب اليه المني يرى منضما اليه انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت
من الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر واما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الاعضاء فهو
ان الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الارضية والمائية عليها ولابد في امساكها في زمان الانهضام فيها من حركة استحالية وايضا بعد
الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء والشراب لانها لرطوبتها وميعانها ودفعها لا يقف بطبعها في تلك المواضع
المرتفعة واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيئا للفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى
العضوية بالفعل وهذه القوة غير الغاذية عند المحققين فيسأل عن بيان الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة اخرى فيكون كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهكذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحصل في الطبيعة ما لاجله يأخذ استعداد المادة للدموية في الانتقاص وللعضوية في الاشتداد وهكذا لا يزال
الاولى في الانتقاص والثانية في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فههنا حالتان سابقة وهي تزيد الاستعداد
لقبول الصورة العضوية ولاحقة هي حصول الصورة العضوية فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية فهذا ما قيل في الفرق
بين هاضمة كل عضو وغاذيته واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة بصورة العضو وكل
ما حرك شيئا الى شيء فهو الموصل له الى ما يحركه اليه فالهاضمة هي الموصلة للغذاء الى الصورة العضوية فاذن الفاعل للفعلين قوة واحدة
والكبرى ظاهرة فان ما حرك شيئا الى شيء كان الموجه اليه غاية الحركة والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي من الحركة هو ذلك الشيء والثاني
ان هاضمة كل عضو لا شك انها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة
والضعف فليس بعض الدرجات بان ينسب الى الهاضمة اولى من الآخر فاذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب
الصورة واذا تمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فلا فرق اذن بين الهاضمة والغاذية اقول اما الجواب عن الاول فهو ان لكل حركة غاية
علتين فاعلة وباعثة ولها ايضا غايتان غاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لاجله وهما مختلفتان فلابد لهما من قوتين
فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس الا الطبخ والنضج ومجرد الطبخ والنضج لا يستلزم ان يكون على وجه يكون طريقا الى استعداد قبول
صورة مخصوصة هي الصورة العضوية فالتي تسوق المادة لاجل غرض مخصوص وغاية مطلوبة غير التي تسوقها لا الى غرض الا ترى ان في الحركة
الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة وهي القوة التي تميل بالعضلة والعضو الى جهة من الجهات لا لغرض وقوة فوقها تفعل التحريك الى حيث
يصل الى مشتهى مخصوص او دفع موذ مخصوص وهي الباعثة فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو منتهى ذات الحركة و
الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية اخرى غير نفس الحد المذكور وهي التي يكون المقصود الاصلي من تلك الحركة ويقع الوصول لاجلها
وهي غير الوصول وان لم ينفك عنه فرضا فهكذا الحال فيما نحن فيه فان المحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية
على وجه يصلح للتشخص المقتضية كماله الشخصي والنوعي واما الجواب عن الثاني فنقول ان المبدأ الفياض لجميع صور الكائنات وان كان
امرا اخر اجل من هذه المبادي الفاعلة والباعثة لكن لغاية بعده عن هذه التغيرات والتجددات لابد في كل فعل جسماني من فاعل مزاول لامتناع
صدور هذه الافاعيل المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت بريء عن التجدد رفيع عن التغير ولو كفى في صدور هذه التحريكات والتصورات

مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج الى اثبات الطبايع والقوى والنفوس في حرارة النار وبرودة الماء ويبوسة الارض و
حفظ المعادن ونمو النبات وحركات الحيوان بل يكفي انفعالات الهيولى على ان كل انفعال واستعداد في مادة تابع لفعل فاعل لما مر من ان
كل قوة وامكان مسبوق بايجاب وكما لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة الى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الانفعال كذلك
لا يمكن استناد الافاعيل الكثيرة المختلفة الى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة في الفعل وقد مر في مباحث العلة والمعلول
ان الفعل الكلي يحتاج الى فاعل كلي والفعل الجزئي يحتاج الى فاعل جزئي فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب في هذا الشخص بحسب هذا
المصور والفعل المحسوس المشار اليه ينسب الى فاعل محسوس مشار اليه والفاعل العقلي لم يكن فاعلا بالذات الا لفعل معقول والله ولي
الهداية **فصل** في فعل الهاضمة في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة والتنبيه على تغاير هذه الاربع وتعين آلاتها
من الاعضاء اما فعل الهاضمة فاعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك فلها
في كل منهما فعل خاص اما فعلها في الاول فما مضى واما في الثاني فلا يخ ان تلك الاجزاء اما غليظة او رقيقة او لزجة وفعل الهاضمة في
الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع لانه كلما كان الجسم ارق كان اسهل اندفاعا فلما ان جعلت التغليظ احد الامور
المسهلة للدفع لانا نقول ان الرقيق قد يتشرب جرم المعدة فيبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع واما اذا اغلظ لم يتشربها العضو فلا جرم
يندفع بالكلية واما الدافعة فيدل على ثبوتها امران خاص وعام اما الاول فانك ترى المعدة عند القي كانها تنتزع من موضعها الى فوق حتى يتحرك
معها اكثر الاحشاء وترى عند التبرز مثل ما ذكرنا ومعونة الاحشاء على دفع ما فيها اسيما عند الزحير حتى انه قد يخلع المعاء المستقيم عن موضعه
لقوة الحركة الدافعة واما الثاني فلان الدم يرد على ساير الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلايمه فلو لم يدفع ما ليس فيه لبقي
المنافي عنده ولم يخلص شي من الاعضاء عن الاخلاط الفاسدة المرضة واللازم باطل فثبت وجود القوة الدافعة فاذا ثبت وجود هذه
الافاعيل الاربعة في البدن اعني الجذب والامساك والاحالة والدفع فليس لقائل ان ينسب تلك الامور الى قوة واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار بان يكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وماسكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغني
عنه لما قيل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه لا يجري في غير الواحد من جميع الوجوه بل لان هذه الافاعيل امور متخالفة اما متضادة
كالجذب والدفع واما ينفك بعضها عن البعض فقد يكون العضو ضعيفا في احد هذه الاربع وقويا في غيره ولولا تغاير هذه المبادي لا يستحيل
ذلك واما آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها الليف المطاول والماسكة آلتها الليف المورب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض
هذا ما قالوه وظاهر ان المراد منه ان في معظمات هذه الافاعيل يحتاج الى تلك الاعضاء فان جاذبة كل عضو او ماسكة او دافعة يحتاج الى
الآلات العصبية لا ان جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج الى ليف مطاول ودافعة الى ليف مستعرض على ما قيل فيه اما اولا فبان
لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة والماسكة والدافعة فيه واما ثانيا فبان الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء او تمسكه وتهضمه مع ان
جزم حاصل بان ليس فيها ليف اصلا واما ثالثا فبان كلا من تلك الليف غير مركبة من الليف والا لتسلسل الليفات الى غير النهاية مع
ان فيها هذه القوى واما رابعا فبان الليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع انه يجذب وكذا الليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض
مع انه يدفع الفضل وذلك لما سبق من ان الحاجة الى هذه الآلات في معظمات الجذب والامساك والدفع وجلائلها لا في دقايقها وجزئياتها
المنوطة في تلك المعظمات المندرجة فيها فان الاصناف الثلثة من القوى العظيمة اذا فعلت افعالها بالآلات الثلث من الليف الحاصلة
في الاوردة يفعل كل منها بتلك الآلة بالذات على وجه يسري فيها وفي آلاتها ولو بالعرض فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول يترشح
منه على جوهر الكبد وعلى هذا القياس في ساير المواضع المذكورة فان قلت ذلك الدم اما ان يترشح من الليف المطاول على لحم الكبد مع
كون لحمه جاذبا لذلك الدم اولا مع كونه جاذبا له فان كان الاول فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية
قلنا نختار الشق الاول ولم يلزم عدم توقف الجذب على الليف فان الموقوف حاصل عليه سواء كان موقوفا قريبا او بعيدا فلا بد في جاذبة كل
عضو من ليف موجود فيه او مجاور له كالكبد وكالرطوبة الجليدية **فصل** في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة وفي حقيقة الغذاء
ومراتب الهضم يشبه ان يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة فان التي تجذب غذاء البدن
من الخارج الى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة الى نفسها ما يصلح منها وكذا التي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون
دما وهو الكيموس والتي تدفعه الى الكبد غير التي تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب اليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل حالة

تغيره الى ان يصير غذاء والتي تدفع الفضول منها وكذا الكلام في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير
الى جوهر المعدة والتحقيق ان هذه القوى الموجودة في جميع الاعضاء على اختلاف جواهرها هي التي تفعل افعال الغاذية بالذات وهي المحصلة
للغذاء تحصيلا اوليا واما المعدة والكبد فوجدت فيهما تلك الاربع مع اربع اخرى شبيهة بتلك وهي التي تفعل فعلها للاعضاء لا لتحصيل الغذاء
اولا وبالذات ولا يبعد ان يوجد مثل هذه الاربع المعدية في غير المعدة والكبد ايضا كالفم والمري والامعاء والعروق والطحال والانثيين
والمرارة من الاعضاء الآلية ولتعلم ان حقيقة الغذاء ما يتوهم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة الى نوعه والغذاء اما ان يكون بالقوة كالخبز
واما ان يكون بالفعل وهو الذي لم يخرج الى تمام الالتصاق وقد يقال الغذاء على ما صار جزء المغتذي شبيها به بالفعل والغذاء بالمعنى
الاول موجود جسماني جزئي لانه اما الجوهرية فلانه غير الجوهر لا يمكن ان يصير جوهرا او جزء جوهر واما الجسمانية فلان المجردات لا ينقلب
اجساما واما الجزئية فلان الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فيثبت ان الغذاء لكل بدن متشخص جسم شخصي والمشهور ان غذاء الحيوانات لا يكون
اجساما بسيطة فلا تغتذي الا بالمركبات لبعد المناسبة في البسيط وقربها في المركب ولا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه وتحقيقه
يحتاج الى نمط آخر من الكلام لا يناسب طور هذا الكتاب اسماع الانام والاشارة اليه ان كل جوهر طبيعي اوله نشأ امر واحد بالفعل لانه موجود
بالذات وكل موجود بالذات له وحدة بالفعل وكل واحد بالفعل كثير بالقوة فكل واحد بالفعل كثير بالقوة فعلى هذا اي شيء واحد بالفعل
كثير بالقوة فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم بالغذاء للجسم المغتذي بدلا عما يتحلل ولا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة
الاجسام الخارجية فيه بل بمجاورة الاجسام الرطبة المناسبة لجسم الحيوان والنبات مما يعده لان يفيض من القوة الغاذية ما يبقى به مقدار
الشخص او يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت فالحركة الحاصلة للاجسام النباتية عبارة عن توارد المقادير على نعت الاتصال والاستمرار
من القوة الفاعلة على المادة القابلة كما سبق ولو كان التغذي بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذي في كل وقت جسما واحدا متشخصا باقيا
بعده وكذا لو كان النمو بزيادة مقدار او بورود المتبدل على مقدار ما يتحلل لزم ان لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئا واحدا متشخصا و
كذا القياس في الذبول بل الامر كما اومأنا اليه ومما يجب ان يعلم ان استكمال المغتذي بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم والعاقل بالقوة
بالعقل بالفعل وكما ان المعلوم سواء كان محسوسا او معقولا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والذي هو كمال الحس هو ما يكون محسوسا
بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة لا التي في المواد الخارجية من الالوان والاصوات والطعوم والروايح وكذا الذي هو كمال القوة العاقلة
هو ما يكون معقولا بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل لا التي في الخارج من الفلك والحيوان والنبات والارض وغيرها
واذا علمت بالبراهين ان المحسوس بالفعل هي متحدة بالجوهر الحاس وكذا المعقولات بالفعل لا بد ان تكون متحدة بالجوهر العاقل فالكامل
عين ما يكمل به والحاس نفس ما يحس به والعاقل عين ما يكون معقولا له فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة فالحنطة مثلا
فيها قوة بعيدة للتغذية والكيلوس الحاصل منها في المعدة اقرب منه بحسب القوة ثم الكيموس الحاصل في الكبد ثم الدم الحاصل في العروق
اقرب استعدادا للغذائية من كل ما سبق فالذي يتصل بالعضو ويصير لحما او عظما او عضوا آخر هو الغذاء بالفعل وهو بعينه العضو
المغتذي فالغذاء والمغتذي شي واحد بعينه لا يتغايران الا بضرب من التحليل حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذي او العضو المغتذي
تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال وتارة باعتبار تمامه وكماله الحاصل له في نفسه بحسب افعال وحركات معينة
لذلك الكمال كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيناه ومن دقايق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب
الهضم في الاغذية على وزان مراتب التجريد في العقل ولنتكلم في مراتب الهضم وانه على اربع مراتب اعلم انه لا بد للحيوان وكذا
للانسان ما دام في عالم الدنيا وطبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذي صورة ومادة وذلك لان هذه الاجسام دايمة الانحلال
والذوبان ثم لكل عضو حصة من الغذاء تناسبه وتشاكله بعد مراتب النضج والاستحالات والتصفية عن القشور والفضول بالقوة الغاذية
التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس فمادة الغذاء اذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرفت فيها احداها
في مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الامر وصيرتها بصنعة طبيعية تشبه الكيمياء خالصة عن شوائب الغش والغل صافية عن الفضول
مقشرة عن القشور في اربع مراتب للهضوم والاحالات في المعدة وابتداء هذا الهضم من الفم بل من اول الخلط المضوغة تنفعل في الفم
التماسيل والجراحات ما لا ينفعل المطبوخ بالماء وتمام هذا الهضم عندما يرد على المعدة وينضج بحرارة جرم المعدة التي اذا قابلها الحاصل
امتلأت فتقول هل من مزيد فينحصر عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاقة الغذا

البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط المستقيم من الطبيعة المدبرة للاجسام على منهج الحكمة الالهية فصيرت شبيها بما

الكثيف الثخين وهو المسمى بالكيموس في المرتبة الثانية اذا تم ما فعلت هذه القوى ترجمة الطبيعة الهاوية المظلمة الى طبقة اخرى

هي الكبد فوقع بعد ذلك بيد قوى وسدنة اخرى من هذا الصنف فعملت فيه شبيه العمل السابق من الطبخ والانابة فانهضم في الكبد

مرة اخرى وسقط منه ابقى من الاكدار والفضول فصار اخلاطا اربعة متميزة بعضها عن بعض وتخلو لجة بعض تخليط خلطوا عملا صالحا

وآخر سيئا الخروجها عن تمام النفعى عن الطاعة الالهية وقربها عن الصالح والانقياد للامر الالهية ثم ان اصلح منه الرضاء الاربعة هو

بوضعه جوهر المسمى بالدم فسقط منها فما مسالك العروق المسماة بماساريقا الى بيت القلب سالك سبيل الطاعة للتقربات تعلق في بيت

القلب بالرياضة والمجاهدة والتصفية فدراما من الزمان حتى صلح الكسوة القبول وخلعة الصورة النفسانية وتوزع ما بقي منه

نافذا في العروق على الاعضا فانهضم مرة اخرى وتشبه بالاعضاء بعد اخراج الفضول الباقية منه وكل قسط من الدم يتشبه بعضو

خاص فيتصل به ويحشر اليه كما يحشر ذلك القسط الصالح ومنه الى القلب كل الى شبيهه واقسام الفضول اربعة بعدد اقسام الهضم

فضلة الهضم الاول الذي في المعدة السواد وهو مندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني اكثرها البول ويندفع من المثانة وباقيه

يندفع من الطحال والمرارة وفضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق وما يجري مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة كالانف والاذن

والعين كالذ الدموع او غير محسوسة كالمسام وفضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني ويخرج بعضها بما ينبت من زوايد البدن كالشعر

والاظفار والاوساخ وما يدفعه الطبيعة كالاورام المنفجرة وغيرها **فصل** في تحديد القوة الغاذية والنامية حد الحسب الحقيقية

قد علمت من طريقتنا ان الحدود قد تكون للمهيات وقد تكون للموجودات والفرق بين الماهية والوجود امر قد فرغنا من بيانه والحد للماهية

لا يكون الا باجزائها كالجنس والفصل والحد بحسب الوجود لا يمكن بالاجزاء اذ الوجود لا جزء له فهو اما بالفاعل والغاية ان كان تاما

او بالفعل ان كان ناقصا لما اشرنا اليه سابقا ان حد الوجود وبرهانه شيء واحد وبرهان اللم اقوى من برهان الان اذا تقرر هذا

فنقول كل قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها والقوى قد يعرف بفاعلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها فهي التي

تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل فنقول في بيان هذا الحد ان كل قوة لا محالة مبدأ تغير في هذا العالم فلك

التغير لصورة ومادة وللفاعل في فعلها غاية فالصورة ههنا هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي والمادة ههنا هي الغذاء والغاية

تخلف البدل للمتحلل وكما قلنا القوة الغاذية لفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية واما النامية فقد ذكر حدها انها

الزائدة في اقطار الجسم الطبيعي لبلوغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الاجزاء الاصلية فقولنا الزائدة في اقطار الجسم احتراز

عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمعة فان زاد على طوله وعرضه نقص من عمقه وبالعكس وقولنا على التناسب

الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا لبلوغ تمام النشو احتراز عن السمن وقولنا زيادة في

الاجزاء الاصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لان النمو حركة في جواهر الاعضاء فلا جرم القوة المحركة بها

تزيد في جواهرها واما السمن فانه زيادة حاصلة بمداخلة الاجسام الغريبة في الاعضاء كانها الملتصقة بها ثم ان التغذي والنمو يتم

بامور ثلثة الاول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذي والثاني المهية بالقوة والثالث الصاقها بها علما مما هو المشهور والثالث تشبيهها

لها بالفعل ثم ان كان المقدار الوارد على جواهر الاعضاء الاصلية مساويا لما تحلل منها فذلك فعل الغاذية وان كان زايدا فذلك

فعل النامية وعند هذا القائل ان يشكك ويقول ان الغاذية والنامية قوة واحدة ولا فرق بينهما الا ان الغاذية تفعل هذه الامور

بمقدار ما يتحلل والنامية تفعل ازيد مما يتحلل فالتفاوت بينهما بالكمال والنقص فان القوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله

فاذا كان الجزء الزايد مثلا للجزء الاصلي وكانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلي وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند

ما كانت شديدة القوة فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد البدل الاصلي و

الزيادة جميعا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصلي ومما يدل على ذلك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول

تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فان القوة

الواحدة جاز ان تختلف ايرادها بالزيادة والنقصان فهذا شك قوي اقول جوابه ان اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف

القوى لكن غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية فهما قوتان متغايرتان بيان ذلك ان غاية فعل الغاذية في ايراد البدل لسد

الخلل الواقع من التحليل الا ترى ان الحيوان لا يطلب الغذاء الا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة والبدن على التحليل فعند ذلك يشتهي

تشهي الطعام وغاية فعل النامية تمديد الاعضاء على نسبة مخصوصة وليس ان زيادة ايراد البدل على ما يتحلل في كل وقت توجب زيادة

النمو لاصل النمو في وقت كان ايراد الغذاء اكثر وفعل النمو اقل ورب وقت كان بالعكس فانا قد نشاهد كثيرا ان بعض الغلمان ربما

في زمان البلوغ اتفق ان كان مرتجا مرضا شديدا بطل الغاذية عن فعلها ومع ذلك ينمو هذا المريض نموا بالغا ويطول قامته طولا

متفاوتا بالقياس الى ما سبق من الزمان فاذن حيث وقع التخالف مقتضيهما بين القوتين ولو في بعض الاوقات علم انهما متغايران

ذاتا لا بمجرد الشدة والضعف اذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف الا بذلك لكن التخالف قد يقع بالعكس من ذلك

يعني قد يقوى النمو وينقص التغذية وقد يقوى التغذية وينقص النمو فهما متغايرتان ذاتا لتغايرهما فعلا وغاية فثبت ما ادعيناه

شك وتبصرة ان من الناس من ادعى ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغتذي والنار تغتذي فالغاذية نار وهذا مع فساد

صورة القياس حيث وقع الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني باطل قولهم النار تغتذي قلنا ان النار لا تغتذي بل تتولد وتنطفي

بطبعها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليست هناك نار واحدة مغتذية نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار

في النضج والانالة ومن الناس من ذهب الى ان في الاعضاء فرجا يملاها القوة النامية وهو باطل كما وقعت الاشارة اليه فان ملء الفرج

لا يوجب نمو الاعضاء وليس ما ذكره الشيخ في الشفاء وتبعه بعض الفضلاء من ان القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك

المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء مرضيا عندنا وذلك لان تفرق الاتصال مؤلم بالذات ويستحيل ان يكون

الطبيعة او النفس تفعل فعلا طبيعيا تقتضي امرا منافيا بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الالم ولو كانت هناك

قوة مدركة وكان الادراك به حاصلا بالفعل كما مر ذكره في مبحث ان تفرق الاتصال مؤلم بالذات وذلك لان القوة الواحدة لا تفعل

ولا تقتضي اثرين متنافيين بل الحق كما شيدنا اركانه من ان النمو حركة متصلة في الكم والحركة معناه خروج الشيء من القوة الى الفعل على

التدريج ومعنى التدريج ههنا ان يكون للمتحرك في كل آن فرد آخر من المقولة فليس في حركة النمو مقدار ثابت ومقدار آخر وارد عليه

سواء كان بالمداخلة او بغير المداخلة **فصل** في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية ...

من القوم في هذا الباب ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الالهي والفلسفة الكلية افادنا الله بكشف به ... في الوقوف

في الوقوف النامية ان الابدان مخلوقة من الدم والمني فلا محالة يكون كل مولود جسما رطبا كما هو مشاهد في الاجنة التي في بطون امهاتها

ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرا يسيرا وقد عرفت ان النمو لا يحصل الا عند تمدد الاعضاء وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو

المشهور وذلك لا يمكن الا اذا كانت الاعضاء لينة فاما اذا اصلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الولادة الى

الذي تصلبت الاعضاء وجفت فيقف النامية هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية واما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الاجل

فوجوه الاول ان القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون افعالها الا متناهية وهذا منقوض بالنفوس الفلكية لانها قوى جسمانية

سيما عند اصحاب المعلم الاول القائلين بان نفوسها قوى منطبعة في اجسامها مع انها غير متناهية الافعال عندهم والذي وقع الاعتذار من

الشيخ الرئيس عنه هناك انها وان كانت جسمانية لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب

تلميذه بهمنيار اليه فقال اذا جوزت ذلك فلم لا يجوز ان القوى البدنية وان كانت متناهية الا انها تقوى على بقاء غير متناه لما سنح

عليها من انوار العقل المفارق فاجاب عنه ان ذلك يمتنع لكون البدن مركبا من الطبايع المتضادة فقد علم من هذا الجواب ان التعويل على

مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح فلننظر الى حال التعويل على كون البدن مركبا من الاسطقسات وتحقيق ما في هذا الوجه

فنقول الوجه الثالث ان الشيخ ذكر في القانون ان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وان تاخذ في الانتقاص المتادي الى الاخلال

بالكلية وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فيحصل الموت

وانما قلنا ان الرطوبة لا بد وان ياخذ في الانتقاص لامور ثلثة احدها استيلاء الهواء المحيط بها وهي الحرارة لها يفني الرطوبة وثانيها

معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية فان قيل لم لا يجوز ان تورد الغاذية بدل

ما يتحلل من الرطوبات قلنا لان هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب الا ان التحلل وقت الكهولة اكثر

من التحلل وقت الشباب واذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويا لما يتحلل بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى الفناء

وذلك يؤدي الى الفناء والبطلان والحاصل ان كلما كان السن اكبر كان تاثير المجففات الثلثة اكثر فكان الجفاف اكثر وكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغاذية اكثر واستمر ذلك مما يؤدي الى الانقطاع فيعرض الموت ويمكن ان يعود السائل ويقول ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا للغذاء الوارد في وقت الشباب فان لم يكن مساويا له في وقت الكهولة لكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحليل اكثر او لان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل لان المحلل ليس الا الامور الثلثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية ومدة الاسباب الثلثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة واذا لم يزد التحلل استحال ان يزداد التحلل والثاني ايضا باطل لان الغاذية لا تصير ضعيفة الا لنقصان الحرارة ولا ينقص حرارة الا لنقصان الرطوبة فاذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية لزم الدور وهو محال وما قيل ان التحلل وان كان في وقت الكهولة من الامور الثلث التي كانت موجودة في زمان الشباب لكن مدة تاثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تاثيرها في زمان الشباب وذلك لان الضعيف قد يكون اقوى اثرا من القوي اذا كان اطول مدة من الاخر واذا كان كذلك فاسباب التجفيف تاثيرها في الكهل ادوم من تاثيرها في الشباب فالجفاف فيه اكثر منه في الشباب فكلام لا حاصل له لان دوام العلة كما هو حاصل في سبب الجفاف كان حاصلا في السبب المورد للغذاء فكما ان دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف وقريب من هذا الوجه ما نقل عن بقراط ان فعل الحرارة الغريزية في المني اذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلصق به فان حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث له شبه كالقشرة بعلاية الباطن من تلك القشرة وتسويه حتى يحصل النضج كذا الحرارة التي في المني تجعل اولا قشرا ثم تفشو تلك الحرارة بحسب عقد البدن اولا وتنبسط حسب انبساطه فيه في الطول والعرض والعمق فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصورة في ستة اشهر وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان اكثر حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة بحسب زيادة الرطوبة الى ثلثمائة واربعة ايام فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا تزال الحرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الاعضاء وبدنه يدا بيد فيصير فيه اولا تهيؤ للقعود فيتخلص من الانبعاث من غير انتصاب ثم للقيام ثم للمشي على حسب تقليل الرطوبات ومن هذا الباب يتفاوت اوقات المشي في الاطفال وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان الى ان تفني رطوبته بالكلية فتطفى الحرارة لانتفاء ما تقوم به فيحصل الموت فسبب الموت بعينه سبب الحيوة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة وكان تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببا للحيوة اولا وللموت ثانيا هذا ما نقل عنه في شرح القانون وفيه ما فيه فتامل فانه موضع تامل فانه بعد الاستقصاء يعرف صحته ورجاحته على ما سيجيء

الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين وهو ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي تورده الغاذية وان كان كافيا في قيامه بدلا عما يتحلل وفاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان الرطوبة الغريزية والاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في الارحام ثالثا والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا في الاولى دون الاخريين فلم يكمل امتزاجها ولم يصل الى مرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها انقص من قوة الاولى لكن انضمت سراج وورد بدلها ما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال وورود بدل الممتزج اكثر مما يتحلل فينمو الممتزج ثم اذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعفت الحرارة الى ان لا تبقى من صالح الكيفية الاولى فيقع الموت ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك السبب الموجب لفساد الممتزج ويعلم منه ان الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل ما يتحلل لما كان البدل نظير المبدل له من حيث الكيف وان قاومه من حيث الكم اقول هذا الوجه ايضا ضعيف فانا نمنع لزوم ذلك اولا انا لا نم ان مزاج المني اقوى واشرف من امزجة المواد العلوية التي تكونت بعد اذ لو كان مزاجها اعدل واشرف لكان الا ان فاسد علة الابتداء فيكون ناجيا ومن ثم والازم ثانيا مر البطلان الثاني ان مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالاخرة حتى يكون المزاج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلا عما يتحلل حتى يقال ان مزاج المني اقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه اضعف الثالث انا لا نم ان مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج ان يكون حصوله في تلك الاوعية اذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون احكم واقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه اقوى من الذي يتكون بطريق التوالد فعلى هذا يجوز ان يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل اقوى واحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه فلم يقم حجة على ضرورة الموت فهذه هي وجوه ثلثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها وقد اشار الشيخ الى هذه الوجوه الثلثة في كليات القانون بقوله ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد سن الوقوف ياخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائما فان جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي فلا يكون فعلها في الايراد دائما ولو كانت هذه القوة غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائما كل يوم لكن لما كان البدل يقاوم المتحلل ولكان التحلل يفني الرطوبة فكيف والامران متظاهران على تهيئة الانتقاص والتراجع واذا كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى المادة فينطفي الحرارة وخصوصا اذ يعين على انطفائها سبب عوز المادة سبب اخر وهو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائما لعدم الهضم فتعين على انطفائها من وجهين من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر لمضادة الكيفية لان تلك الكيفية بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي انتهى فقوله ثم يجب ان يعلم الى قوله ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة اشارة الى الوجه الثاني وقوله وعجز الطبيعة الى قوله فلا يكون فعلها في الايراد دائما اشارة الى الوجه الاول وقوله ولو كانت هذه القوة الى قوله وخصوصا اذ يعين على انطفائها الى آخر الكلام اشارة الى ثالث الوجوه الثلثة

الوجه الرابع انه لو يبقى اشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد افنوا المادة التي منها نتكون فلم يبق لنا مادة يمكن ان نوجد ونتكون منها ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق وان قلنا بفنى نحن والذين بعدنا على العدم دائما والاولون على الوجود دائما دون اللاحقين فذلك مناف الحكمة اذ ليس ابدا دوام الوجود اولى ومنازل العدل يقتضي ان يكون للكل حظ من الوجود فوجب ان يموت السابق بالوجود ليكون الوجود للمتاخر امكان وهذا الوجه ايضا اقناعي ضعيف لانه لا يدل على وجوب الموت لكل احد

الوجه الخامس انه لو لم يكن الموت واجبا لجاز ان يبقى الظالم المتحكم في الدنيا دائما فيدوم شره وافساده ولم يطلع المظلوم في انتصافه من ظالمه وذلك لا محة مؤد الى الفساد وهذا الوجه ايضا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا ووجود الظالم لا يخلو من مصلحة وكما جاز دوام نوع الظالم وظلمه في هذا العالم كما نرى ونعلم فليجز دوام شخص واشخاص منه ومكافاة المظلوم يمكن بطريق اخر غير موت الظالم

الوجه السادس انه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين كان الانبياء والاخيار اشقى الناس لانهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض وذلك مما يدعو الى الفسق وارتكاب اللذات والاعراض عما سواها وهو لا محة شر وفساد وهذا الوجه ايضا كالوجهين السابقين من الاسباب الغائية للموت وليس شيء منها سببا فاعليا ولا سببا غائيا بالذات وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح ان يكون وسطا في البرهان وهو اما سبب فاعلي قريب كما في العلم الطبيعي واما سبب غائي او فاعلي بعيد كما في العلم الالهي والوجوه الثلثة ليست من الاسباب الفاعلية الطبيعية للموت ولا من الاسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدءا للبرهان بل للخطابة وما يشبهها وايضا فلان تلك الامور من توابع غاية الموت لا عينها لان غاية الموت الحقيقية وجود النشاة الباقية ووصول النفوس الى منازلها الذاتية ودرجاتها او دركاتها في السعادة او الشقاوة لا لاجل ان مادة الارض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين ولا لان المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه ولا لان الصلحاء الانبياء يصل اليهم عوض آلامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت فاذا علمت ضعف هذه الوجوه فلنذكر وجها قاطع الدلالة لضرورة الموت وهو ان الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي اما مبدعة او كائنة وبعبارة اخرى اما تامة او ناقصة والمبدع لا محة باق لبقاء سببه الفاعلي والغائي واما الكائن فكل كائن فاسد لان ما هو سببه التام امر يدخل فيه الحركة والزمان وكل حركة لا بد من انقضائها وعند انقضاء السبب او جزئه لا بد وان ينعدم المعلول المسبب فلا محة جميع ما هو كائن فاسد ولا شك ان ابدان الحيوانات من الامور الكائنة المتجددة فلا محالة انها فاسدة تعرض لها الموت ثم نقول الموجودات التامة باقية لانها لم توجد لان تكون مادة او وسيلة لموجود اخر ولذلك انحصر نوعها في شخصها واما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لان يكون عنها موجود اخر وهي اسباب معدة لموجودات اخرى فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة وقد فرضت ناقصة هف واعلم ان الموت طبيعي لا لاجل ان الاجسام لا تحتمل الدوام لما عرفت انها

ممكنة الدوام على سبيل البدل والامداد الفولة ولا لاجل ان القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائما بحسب الكيفية او الكمية لما عرفت وعن هذه القواعد واشباهها بل لان القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود الى مرتبة اخرى وقد بين في العلم الالهي اثبات الغايات للحركات والافعال الطبيعية وقد برهن في مباحث العلل على ان الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وان يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره فالغاية بالحقيقة هي راجعة الى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية وهذه غايات عرضية والغاية الحقيقية اما لقوى النبات فصيرورتها غذاء الحيوان واما القوى الحيوان فلحصول الاغذية وغيرها للانسان واما لقوى الانسان فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة او القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات واوائل العقليات فالنفس الانسانية اذا خرجت من القوة الى الفعل اما في السعادة العقلية الملكية او في الشقاوة الشيطانية او السبعية او البهيمية انتقلت عن هذه النشأة الى نشأة اخرى بالطبع واذا ارتحلت عن البدن عرض الموت وهذا هو الاجل الطبيعي المشار اليه في الكتاب الالهي كل نفس ذائقة الموت وهو غير الآجال الاخترامية التي تعرض بحصول الاسباب الاتفاقية والقواطع الغريبة وبالجملة الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس اياه مفارقة طبيعية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة الى الفعل بحسب نشأة ثانية وصيرورتها اما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملكة واما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كالشياطين والاشرار واما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الاغراض والغشاوات واما ساير النفوس الحيوانية فهو خارج عن بيان الشيء عدا ... السموات والارض الا ما شاء الله فينجو من العذاب وتخلص من العقاب فمثل الدنيا كالمزرعة وارحام النسوان كالحرث نساؤكم حرث لكم والنطفة في الارحام كالبذر في المزارع والولادة كالنبت وايام الشباب كالنشو وايام الكهولة كالنضج وايام الشيخوخة كاليبس والجفاف وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت وزمان النشر والصراط كالبيدر ثم ان البيادر تجمع الغلات من كل جنس وتدار وتنقى من القشور والتبن والورق من الثمر والحب فيجعل بعضها علفا للدواب وحطبا للنيران وبعضها لبوبا صالحة فكذا يجمع في الآخرة الامم كلهم من الاولين والآخرين من كل دين قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ويكشف الاسرار يوم تبلى السرائر ويميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم ومن قول نبيه عليه وآله السلام الدنيا مزرعة الآخرة فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان والقرآن وهو رحمة من الله لاوليائه وتحفة للمؤمن فلاجل ذلك يتمنى اولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخا للمرتض انه عنهم بعجزهم قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين وحق النفوس البشرية وغيرها ان تحب الموت طبعا فانها كالصناع والابدان والاجساد كالدكاكين والاعضاء وقواها كالآلات والادوات وانما يحتاج الصانع في دكانه لاجل غرض فاذا تم غرضه وبلغ امنية ترك دكانه ودعى من يده ادواته واستراح من العمل وهكذا النفوس اذا احكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد وخرجت كل منها خلق من القوة الى الفعل اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد بالاعليها وما نعلها من خروجها الى معادنها ومعادها فان لها معادن كمعادن الذهب والفضة كما ورد في الحديث فاذن الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقال شيخ الانبياء ابرهيم الخليل على نبينا وعليه السلام والذي يميتني ثم يحيين **فصل** في تحقيق الكلام في القوة المصورة ولنقدم ما قيل فيها ثم نعقب ذلك بذكر ما هو الحق لدينا ولا التجوز منه قال افضل المتاخرين والمصورة عندي باطلة لامتناع صدور هذه الافاعيل عن قوة عديمة الشعور وقد اشرنا الى كيفية شعور القوى بذاتها وبما يصدر عن ذاتها وقال البعض من سبق عليه ان هذه الافاعيل وما يجري مجريها مما ينسب الى القوى النباتية صادرة عن الملئكة وستطلع بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله وكيفية تاثيرها باذن ربهم ان طبقاتهم العالية ارفع قدرا من ان يفعلوا مثل هذه الافاعيل الدنية على سبيل المباشرة بلا استخدام للسدنة والاعوان وقد بين ان القوى المباشرة للافاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكمية والمنافع الكلية هي المفارقة عن الجسمانيات فالكلام عائد في القوى المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات والتشكيلات واكثر المتكلمين نسبوا هذه الافاعيل كلها الى الله تعالى من غير واسطة ولا تخصص كالاشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الارادة بلا مرجح وقد علمت ما فيه ومنهم من قال بالتوليد كالمعتزلة وهو ايضا خارج عن التوحيد في الافعال واصل الاشكال ههنا هو انه لا يجوز ان يكون خلقة الاعضاء وشكلها ومقدارها

ووضعها وخشونتها وملاستها وصلابتها ولينها صادرة عن القوة المصورة لان المني متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه سارية في جميع اجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا متشابها فيجب ان يكون الشكل الذي يفيده المصورة هو الكرة فالمصورة الحيوانية ان كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة وان كانت متعددة يفعل كل منها في بعض من مادة متشابهة الا بعاض كان الحيوان جملة اكرات متعددة وقد تاكدت هذه الشبهة لما ذهب اليه المعلم الاول وشيعته الى ان المني متشابهة الاعضاء لانفصاله عن الانثيين فقط لا عن جملة البدن وكون كل جزء محسوس منه مشاركا للكل في الاسم والحد وذهب بقراط وتابعوه الى انه ليس متشابه الاجزاء لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم شبيه به ويخرج من العظم شبيه به وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه الاعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها وغير متشابهة للكل وهو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لا الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وان كان في نفس الامر متميزا بعضها عن بعض اقول العلة في اختلاف الاعضاء الحيوان باختلاف اجزاء المني مما ليست فيه فايدة في دفع الاشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال اخر وهو كون المني تام الاعضاء بالفعل وذلك لان اختلاف اجزاء المني ان كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنها من الاعضاء وكان ذلك الاختلاف ايضا لاختلاف اجزاء المني كان اختلاف اعضاء الحيوان لاختلاف اعضاء الحيوان وهو يستلزم اما الدور او التسلسل وكلاهما محال لان واعلم ان استناد اختلاف الصور والاشكال مطلقا الى المادة او الجزء المادي من سخيف الاقوال اذ المادة في كل شيء امر مبهم لا قوام له الا بالصورة القائمة بها فاستناد صور الاعضاء واختلافها في الحيوان الى النطفة الحاملة كاستناد صور العالم واختلافها الى الهيولى الاولى المشتركة وليست فيها الا جهة قبول الاشياء وامكانها لا جهة فعلها وتخصيصها ووجوبها وربما استدل على كون المني غير متشابه الاجزاء بما استدل به بقراط وتابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الحادي عشر من حيوان الشفاء عنهم بقولهم الذي دعاهم الى هذا الظن ثلثة امور احدها عموم اللذة بجميع البدن ولو لا خروج المني من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المني وثانيها المشاكلة الكلية فانه لو لا ان كل عضو يرسل قسطا لما كانت المشابهة بحسب عضو عضو وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من الوالدين او عضو شاذ او زيادة قالوا واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبايع فالكل هو نازل من اللحم يكون لحما والنازل من العظم يكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان كالكرة والجواب من وجوه ثلثة احدها ما مر من الاشارة اليه من لزوم الدور او التسلسل والثاني ايضا ما قد اشرنا اليه من ان المادة ما به الشيء بالقوة وهي في كل شيء امر مجمل في ذاته مبهم في جوهره لا تحصل لها الا بمخصصات خارجية والكلام ليس الا في سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الاعضاء وكون المني مختلف الاجزاء لا يدفع هذا الاشكال لانا لو فرضنا المني مركبا من اجزاء مختلفة فنقل الكلام الى سبب اختلاف تلك الاجزاء وايضا ان كل مركب من اجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد ان يوجد فيه اجزاء بسيطة متشابهة ولا بد ان يكون في كل منها قوة بسيطة في مادة بسيطة وهي لا تفعل الا امرا واحدا متشابها فيجب ان يكون فعلها كرة حتى يكون المتولد من المني كرات مضموما بعضها الى البعض والوجه الثالث انه قدح ارسطاطاليس في صحة هذه الادلة وصحح هذا المذهب وهو كون المني نازلا من جميع الاعضاء وبين ذلك بوجوه عشرة مذكورة في الشفاء منقولة في شرح كليات القانون الاول ان المشاكلة قد تقع في الظفر وليس يخرج منها شيء الثاني ان المولود قد يشبه جدا بعيدا وليس يجيء له شيء وحكى ان واحدة ولدت من حبشي بنتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء الثالث ان الزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة من حيث هي آلية ويقع فيها مشاكلة الرابع لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيوانا لان فيه من كل عضو جزء وتلك الاجزاء ان كانت موضوعة وضعها الواجب في المني انسان صغير وان لم تكن مرتبة فما الذي رتبها الخامس ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما انسانان السادس ما المانع من ان تتولد المرأة اذا انزلت وحدها اذا كان منيها هذه الاعضاء مفصلة السابع ان الانسان قد يولد له الذكران ثم يتغير فيصير يولد له الاناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره وليس العضو تارة يخرج منه وفيه عضو الذكور وتارة يخرج منها وفيه عضو الاناث وجاز ان يكون ذلك في الذكورة والانوثة جاز ان يكون في ساير الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء الثامن ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون ذلك كما قالوه التاسع قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيولد منه حيوانات اكثر من واحد وربما كانوا ذكورا واناثا العاشر الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد يغرس فيثمر وكان يجب ان لا يثمر لان الشجرة التي اتخذ منها لم يثمر والاجزاء الماخوذة منها يجب ان تكون غير مثمرة اللهم الا ان يقال اجزاء الثمرة مخلوطة باجزاء الغصن على ما يقوله اصحاب الخليط فان كان كذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وعلى هذا لا يحتاج ان يجيء البذر والمني من كل جزء بل من جزء واحد من البدن يكفي في ذلك اذ فيه جميع الاجزاء فثبت بهذه الوجوه ان المشابهة ليس سببها الفاعل اختلاف صور المادة بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة

محاصله من اعداد القوة المغيرة فبهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الاول دالة على ان المني جوهر متشابه الاجزاء وللبحث فيها مجال كما نقله
العلامة الشيرازي في شرح الكليات ولعل غرض المعلم الاول من تلك الوجوه ليس ايراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب بل غرضه منها
الوجوه المذكورة في عدم تشابه اجزاء المني بوجوه اخرى مشاركة معها في الماخذ والطرق على ان المني متشابه الاجزاء اقول والحق عندنا ما ذهب
اليه بالبرهان انا قد بينا ذلك وهو ان المني ليس في ذاته جوهرا تام الجوهرية في تحصله النوعي وفي صورته الطبيعية كسائر الجواهر المعدنية وغيرها
ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية فحكمه حكم المادة الاولى في قصور جوهره عن التمام الا بما يضاف اليها من الصور
فيصير بها شيئا نوعيا يتحد بها وينقلب اليها واما ما ذكره الخطيب الرازي في المباحث قائلا ان المني مختلف الاجزاء بحجة زعم انها اقوى من الادلة
المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل الهضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم وصيرورته مستعدا لان يصير جواهر
الاعضاء ولذلك كان الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله فانه يورث
الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي
ان لا يكون المني متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى اقول وهذه الحجة ضعيفة من وجوه احدها انك قد علمت ان ما يتغذى
بالفعل هي من الخلوط الداخلة في بدن الحيوان وغيره ولا التي وقعت لها الاستحالات والانهضامات من الاغذية بالقوة بل لا يتغذى
الحيوان بالحقيقة الا من نفسه ولا يتقوى الا بقوته وهذه المسميات عند القوم بالاغذية والادوية مجاز استعمالات لان ما يتغذى مادة
البدن من مبدأ نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرنا في المعقول بالفعل والمعقول بالقوة فان الذي يسمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل
ابدا بل بعد لان يحصل للنفس حالة معقولية وعاقلية بالفعل فكذلك في الغذاء والنمو ليس كون اللحم لحما والعظم عظما والرباط رباطا الا من جهة
ما يقتضيه هيئات النفوس واوصافها واجزائها المعنوية ومقوماتها النفسانية بظهور آثارها في الاجساد والابدان فينزل الى عالم الاشباح
المعنوية من عالم الارواح المعنوية باعداد هذه الحركات والانفعالات في تركيبات مواد الاغذية وغيرها وثانيها انه اقتضت ان المني هو محاصل
فضلة الهضم الرابع فمن اين يلزم ان يكون فضلة المني لابد ان يكون مثله او قريبا منه في الاستعداد فيعمل شعر الحيوان مثله او عرق الانسان
مثل الانسان وثالثها انه اي المني عند كونه متصلا بمواضع الاعضاء كان شبيها او قريب الاستعداد فبعد الانفصال عنها والخروج منها الى
مواضع اخرى لا نسلم انه تبقى كما كان عليه من الحافظ عليه تلك الاجزاء على ترتيبها ووضعها وكيفيتها فان كان الحافظ نفس الابوين فالنفس
الواحدة كيف يدبر ويحفظ اثنين من بدن واحد تدبيرا وحفظا طبيعيا ولا يجري فعل النفس في غير بدن واحد ولو سرى فعل النفس في نطفة
لم يكن النطفة نطفة بل كان حيوانا ذا نفس واما حصول الضعف عند انزال المني في جواهر الاعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الاجزاء اصلا
بل منشأ الضعف امر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللذة البدنية فيسري ذلك الوهن والانكسار في سائر اجزاء البدن كما عند
الخوف والخشية وكثير من الامور النفسانية المورثة اضطرابا في البدن ووهنا في قواه واعضائه الاصلية وبالجملة المتجوهرة بل الاعضاء
وقابل الشيء لابد وان يكون خاليا عن ذلك الشيء وضده جميعا حتى لا يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع المتضادين وكلاهما محالان ورابعها ان المني
رطوبة سيالة والرطوبة السيالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات والصفات والاوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح ان
يكون وسيلة لاختلاف الصور والاثار وتقدير ان اختلاف الاستعداد والا الاستعداد من باب القوى والامكانات والنسب التي لا وجود
لها الا على سبيل التبعية دون الاستقلال ومما لابد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام واثبات الصورة لاجساد النبات
والحيوان ان المنسوب الى المادة واستعدادها لا يجوز ان يكون الا امورا جزئية شخصية من خصوصيات الازمنة والامكنة والاوضاع
واما الامور الدائمة الوقوع وخصائص الانواع فلا بد ان ينسب الى اسباب فاعلية على الوجه الكلي فاذا تقررت هذه الامور فثبت ان اختلاف
اشكال الاعضاء وخلقتها ومقاديرها واوضاعها وكذا كون كل عضو من الاعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الانسان والحيوان من
التشكيلات والتصويرات سيما ما في اعضاء الرأس من العين وطبقاتها والانف والفم والاسنان واللسان والشفتين وغيرها وما في كل
منها من المنافع التي بعضها للضرورة وبعضها للراحة والفضيلة والزينة كاشفار العينين وسواد الحاجبين وتقعير اخمص القدمين لا
يمكن ان تكون منسوبة الى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة ولا الى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية لان فعل الطبيعة لا يكون
الا على نمط واحد ونحو غرض واحد او غرضين ولا يمكن فيها فنون الاغراض وصنوف الدواعي والقصود بل لا بد وان ينسب الى امور نفسانية
منبعثة من اغراض علوية مؤدية الى عالم عقلي وسر سبحاني بل نقول من راس قولا كليا ان السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون امرا عديم

العلم والادراك كالطبائع وما في حكمها واما ان يكون امرا ذا علم وادراك والاول باطل لشهادة كل فطرة سليمة على ان فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم
المحكم يستحيل ان تكون قوة عديمة الشعور والثاني لا يخلو اما ان يكون هو الباري بلا واسطة ام لا والاول باطل بالبراهين الحكمية والادلة النقلية
لان ذاته تعالى اجل ان يفعل فعلا جزئيا متغيرا مستحيلا كائنا فاسدا ومن نسب اليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية
ومعنى الالهية وما قدروا الله حق قدره او لم يعرفوا معنى الفاعلية والتاثير وان وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء
والكلام من المتكلم لا كوجود البناء من البناء ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الالهي والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية ان الموجودات كلها
من فعل الله بلا زمان ولا مكان ولكن بتسخير القوى والنفوس والطبائع وهو المحيي والمميت والرازق والهادي والمضل ولكن المباشر للاحياء
ملك اسمه اسرافيل وللاماتة ملك اسمه عزرائيل يقبض الارواح من الابدان والابدان من الاغذية والاغذية من التراب وللارزاق ملك اسمه
ميكائيل يعلم مقادير الاغذية ومكاييلها وللهداية ملك اسمه جبرئيل وللاضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل ولكل من هذه
الملائكة اعوان وجنود من القوى المسخرة لاوامر الله وكذا في سائر افعال الله سبحانه ولو كان هو المباشر لكل فعل دني لكان ايجاده للوسائط
النازلة بامره الى خلقه عبثا وهباء تعالى الله ان يخلق في ملكه عبثا او معطلا ذلك ظن الذين كفروا والثاني لا يخلو اما جوهر عقلي من العقول
الصريحة والملائكة الرفيعة او جوهر نفساني والاول ايضا ممتنع بمثل ما مر من حيث ان فعلها لا يتغير تكثيرا بالاعداد والازمنة فان تلك الجواهر
ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الاول وانما هي اشعة شمسه واضواء نوره بقيت ذواتهم في نور سبحات انوارهم في نوره والثالث وهو كون
فاعل البدن هو النفس لا يخلو اما ان يكون فعلها للبدن فعلا اختياريا مسبوقا بقصد وارادة وعلم زائد على ذاتها او لا يكون والاول باطل
فانا الان مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومقاديرها واوضاعها وطبائعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن
ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا هذه الامور قادرين عليها بالقصد والاختيار فبقي الشق الاخير وهو ان فاعل البدن والاعضاء
هو النفس وهو ايضا لا يخلو من احد الامرين وهو ان فعلها للبدن على سبيل الاستقلال او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر من الله وملكوته
والاول باطل لان النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الايجاد كيف والنفس الانسانية عند تشكل الاعضاء وحدوث صورها في غاية العجز
والنقص لا تملك لانسانيتها لنفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حيوة ولا نشورا وفاعل هذه التشكيلات والتصويرات والتربيات لابد
ان يكون صانعا حكيما ومدبرا عليما فلم يبق من الشقوق والاحتمالات الا ان خالق هذه الابدان ومشكلها ومصورها وغاذيها ومنميها ومحييها
هو امر من الله باستخدام النفس وقواها المطيعة لارادة الله وحكمته وهذه النفس يتقلب في اطوار الكون كيف يشاء الله بامره ففي بعض الاطوار
شانها تصوير المواد والاجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الارحام وفي بعض النشأة شانها تصوير القوى الحساسة بصور ما في المنام
لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام وفي طور اخر شانها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والاوهام وفي نشأة اخرى
تصوير الذات بصور الحقائق والمعاني الالهية والعلوم الربانية وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكون الجنين
وهو ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة يتحد بجوهرها الاتحاد فوجب ان يكون في المادة استعدادات
بالقوى مختلفة يتحد على ضرب من وجوه الوحدة وهي كيفية المزاج كاتحاد اشياء فيها تركيب ثم كل قوة يجب ان يكون قد تركب فيها هيئات هي آلة
لتلك القوى بها تصير فعالة فيجب بهذه الهيئات والالات ان تنقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف اوضاع
هذه الاعضاء وهذا كما ان بالهيئات التي وجدت في الاول والعقول الفعالة تراعى المعقولات وجد ما بعدهما وكما انه ينتقش في العقول تلك
الصور على سبيل اللزوم وكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا صورة تشكل الانسان بشركة المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه
والمقصود منه ازالة الاستبعاد من صدور هذه الافاعيل عن النفس بتوسط قواها وهيئاتها وسبب ذلك ان جميع الموجودات التي بعد الوجود
الاول الواجب تشتمل لوحدتها على لوازم وهيئات ومعان كثيرة بحسب مقامها ومرتبته في الوجود يحاكي السبب الاول في كونه واحدا ومع وحدته
عين جميع الصفات الالهية والاسماء الربانية وقد علمت من قبل ان الباري كل الاشياء بلا تكثر وهكذا كل ما هو اقرب اليه اشد وحدة
واكثر جمعا للمعاني حتى ان كل موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبية فالنفس الانسانية تجمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن عضوا عضوا
من القوى والالات فاختلاف اشكال الاعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة الا انها في سائر الاعضاء حسب انبثاث الروح
المنبعث من القلب في الاوردة والشرايين وتلك القوى ايضا مع اختلافها وتشعبها تجتمع في وجود النفس وتتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقول
بالفعل وبالجملة القوى السافلة تتفرع وتتوزع عند انفصالها وفيضانها عن القوى العالية ثم تفعل افاعيلها المختلفة على حسب اغراض تلك

القوى العالية خدمة وطاعة اياها وان لم يكن لها شعور بتلك الاغراض والغايات كما ان القوة الجاذبة والهاضمة والدافعة تفعل فعلها لاغراض النفس في تدبيرها للبدن وليس للجاذبة والهاضمة شعور بتلك الغرض بالاستقلال ولكن على حسب التبعية والاتصال بالنفس وكانت القوى الادراكية فان قوة السمع وقوة البصر يفعلان فعلهما الغرض النفس وادراكهما عين ادراك النفس وللنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولذلك يصلح عنها هذه الادراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة فكل من هذه المشاعر اذا فعل فعله فانما يفعل خدمة وطاعة النفس على حسب الجبلة فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الاعضاء وتصويرها على حسب اغراض النفس وحاجاتها ومآربها وليس لاحد ان يعترض بان القوة المصورة قوة جسمانية لا شعور لها بهذه الاغراض فكيف تفعل هذه الافاعيل التي يترتب عليها تلك الاغراض وما يلحقها من الفوائد والغايات لان جوابه ان تلك القوة مما تستخدمها قوة اخرى فوقها هي النفس فان رجع وقال انا نعلم ان نفوسنا غير شاعرة بتلك الاغراض والمنافع والمصالح قلنا انفسنا ما دامت بالقوة في حد النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة وطاعة لقوة اخرى فوقها ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حد القوة والنقصان الى حد الفعلية والكمال لشاهدت بنور البصيرة انها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها وخدمها لاجل اغراض ومصالح حكمية فيها صلاح شخصها او نوعها اما بحسب نشأة الطبيعة او نشأة اخرى فقول القائل المذكور ان المادة تستعد لامر واحد هو النفس اراد بالمادة المني وبالاستعداد استعدادا بعيدا من شأنه ان يصير قريبا بانفعالات واستحالات كثيرة يطرء عليها شيئا بعد شيء فان الفائض عليه من اثار النفس ليس الا صورة حافظة لتركيبه من الفساد والتبدد لكن من شأن تلك الصورة ان تقوى وتتكامل وتشتد حتى يبلغ الى مرتبة فوقها وهكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة وقوله لكن النفس لها الات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نوعا من الاتحاد واراد به اختلاف درجات النفس ومقاماتها فكل ما يعد من الات النفس وقواها كان تلك الالة والقوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح ان تصير معدة لفيضان صورة اخرى مستعملة اياها فاقرء عليها من غير تمرد وعصيان في جبلتها وهكذا الى اخر مرتبة من مقامات النفس وهذا هو الدين الالهي الفطري الذي جبل عليه كل قوة انها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها الا ما فرض مطلوبا ما هو فوقها بل ينحو نحوه ويؤم ويجري في طريقه وتسلك وبهذا يندفع الاشكال بان الصورة لو كانت من قوى النفس يلزم ان يفعل الالة قبل حدوث مستعملها اعني النفس وذلك لان تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بانها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة او كمال ككساير القوى الحيوانية او النباتية التي تحدث قبل النفس الانسانية فان الصورة الحيوانية بل التي قبلها اي الصورة النباتية اذا حدثت في مادة البدن لا شبهة في انها تفعل افاعيلها الا على سبيل التوسط بل على وجه الاستقلال والرياسة ثم اذا اشتد كمالها وقويت ذاتها وبلغت الى مقام الناطقة متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لامر الله وفعلت ما تفعل خدمة وطاعة لهذا الجوهر العالي وهو المراد بقوله تتحد نوعا من الاتحاد لان النفس الانسانية هي بعينها تدرك الكليات والجزئيات وتحس وتتحرك وتغتذي وتنمو وتولد وتحفظ المزاج وبالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية والنفس النباتية والنفس الحيوانية فهي بوحدتها كل هذه الجواهر التي توجد في الخارج كل منها نوعا مستقلا تاما في هويته وذاته وقوله فوجب ان يكون في تلك المادة استعدادات مختلفة يتحد معها على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج لم يرد به ان في استعداد فيضان جميع هذه القوى والالات النفسانية ولوازمها ابتداء في اول الكون حتى يرد عليه ان استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة وقواها لا يحصل الا بعد صيرورتها انسانا وصيرورتها بدنا انسانيا لا يحصل الا بعد وجود هذه القوى والالات واللوازم وقد علمت مما ذكره مرارا ان الامكانات والاستعدادات القريبة ابدا تابعة للصور والكيفيات الموجودة بالفعل فان الاستعداد والقوة لشيء غير نفس الاستعداد والقوة وغير المستعد له والمقوى عليه لكن يجب ان يكون مناسبا اياه وواقعا في طريقه كاجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق مراده ان المني جوهر من شأنه ان يصير بتوارد الانفعالات والتقلبات ان يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهي آخرها الى ان يصير بدنا انسانيا فيه اعضاء مختلفة يرتبط كلها الى عضو واحد هو القلب نسبته الى ساير الاعضاء كنسبة النفس الى ساير القوى وهذه الاستعدادات التي هي بالفعل متكثرة متشعبة في القلب الاعضاء كانت حين كانت بالقوة راجعة الى استعداد واحد هو مبدأ ساير الاستعدادات على سبيل القبول كان جوهر النفس مبدأ ساير الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة وذلك لان النطفة يجب ان يكون على مزاج اعتدلت فيه الاطراف ولم يكن فيه قوة جانب دون اخرى ولا تغليب طرف على طرف حتى يكون مادية عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة للقوى الكمالية يتصدر عنها جميع الاطراف والاضداد كالجذب والدفع والشهوة والغضب والمحبة والنفرة والافعال

المختلفة التي بعضها من باب الطبع وبعضها من باب الحس والمحسوس وبعضها من باب العقل والمعقول ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبايع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل ولهذا ترى النطفة الانسانية من اضعف الاشياء جوهرية وقوله وكما ان بالهيئات التي توجد في الاول والعقول الفعالة وجدها وجد بعدها اراد به ما اشرنا اليه من ان كل قوة فعالة تشتمل بوحدتها الناشئة على ما يتولد عنها على نحو الكثرة والتفصيل اشتمال البحر على قطرات الامطار واشتمال الجبل على الحصى والاحجار وقوله وكما انه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلا تشكل الانسان بشركة المادة لم يرد به ان اشكال اعضاء الانسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه ان تلك القوة اتفقوا على انها عديمة الشعور والادراك كيف والنفس التي هي اقوى منها لا علم لها بتلك الاشكال والهيئات الا بعد ممارسة التشريح بل اراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات مناسبة لتلك الاشكال والصور لانها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الامور من المبادي ولا بد للواسطة ان ينوب مناب المبدأ الاصلي في ان يتضمن ما يصدر عنه على وجه اعلى واشرف وعسى انا لم نذهب الى الاول تعالى ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات بل ذهبنا الى ان كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب اليه بعض القدماء وبينا ذلك على وجه الاحكام والاتقان بما لا يبقى فيه مجال ريب وشبهة فتبين من ذلك ان كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه اعلى وابسط والحكماء مع اتفاقهم على ان مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة ومع بساطته على هذا الوجه الاكيد الشديد هو خالق الابدان والاعضاء الحيوانية وان شئت فارجع الى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالاشياء والى كتاب منافع الاعضاء لجالينوس والى كتاب بقراط وافلاطون وساير كتب التشريح حتى تعلم انهم متفقون على ان فاعل الابدان والاعضاء هو الله سبحانه ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسايط العقلية والقوى النفسانية والالات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله وقدره اذ ليس من باب حكمه المباشرة الكثيفة ودفع الفضولات ومزاولة الرذايل بل فعله الخاص هو الحكم والامر والهداية والقضاء والانزال والارسال دون الحركات والانفعالات ومن عزل الوسايط عن افاعيلها فما قدر حق قدره عظمة الله كما قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله من شيء الاية زيادة تنوير وتصوير واعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقايق كلية موجودة في عالم امر الله وقضائه كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية ولكل منها رقائق جزئية موجودة باسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة ووضع مخصوص وزمان وان كان فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة وهذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية والاندراج فالحقائق بكليتها في وجودها العلوي الالهي لا ينتقل ورقايقها بحكم الاتصال والاحاطة والشمول لساير المراتب تتنزل وتتمثل في قوالب الاشباح والاجرام كما هو معنى نزول الملئكة على الخلق بامر الله والرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال وانما التفاوت بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص الا ترى الى جبرئيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله وحمله لاحد اركان عرش الله الاعظم وعظم منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح ولكن دقايقه وجوده بحكم احاطته وتنزله وتصرفه فيما تحته قائمة بافق الخلايق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس والعالة لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية وتجريد العلوم من محسوساتها وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية وهو في مقامه الاصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن وكانت الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم امر الله واقفة بين يدي الله وكل من كان في ذلك فهو مضاف اليه تعالى اذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة الا من كان من اهل القدس والتجرد وحقيقة جبرئيل من هذا القبيل ولذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه المتمثلة المتصلة بسائر من يتصل بالمنهم من نبي او رسول وحيا كشفا او صراحا او واردا ووقتا والهاما تعليما بانواع التمثلات والتعليمات كما قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا وقال علمه شديد القوى فالشديد القوى اشارة الى جبرئيل وقواه اشارة الى رقائقه المتمثلة للانبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي صلى الله عليه وآله وكذلك اسرافيل مع عظم وجوده عند الله وحمله العرش على كاهله فمحله في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل ارواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية وهو في افقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن لان عالمه الذي فيه نحو وجوده الكلي فوق عالم التغيرات الزمانية والتجددات المادية وكذلك ميكائيل قائم بين يدي ربه يتلقى منه ما صرف فيه من انزال الغيث واعطاء الارزاق في كل وقت وتنزيل تنوعات ما يحصل ارزاق الخلائق من حجاب الى حجاب الى ان يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عما لزم الآدميين وغيرهم في نفوس انواع الارزاق البدنية فرقايقه موصلة لذلك وحقيقته الكلية لم يبرح من مقامه ولم يتغير عن حاله ولا يشغله شأن عن شأن وهكذا قياس

جميع القوى المدركة والمحركة وان لكل نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلو والدنو والشرف والخسة بعضها عقلي صرف وبعضها
مثالي وبعضها حسي وبعضها جسماني صرف واكثر الناس انما وقعوا في الاغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كل مرتبة ومقام ونظائرهم
الى الاشياء بعين العوراء مثال ذلك اختلافهم في فعل المصورة فطائفة نسبوا هذه الافاعيل الى قوة جسمانية عديمة الشعور فابطلوا
حق الله وحق ملئكته المقربين فعميت بصرهم اليمنى ونظروا بالعين العوراء الى عالم الخلق دون عالم الامر وطائفة اخرى نسبوا افعال المصورة
من التشكيل والتخليق المتغير الفاسد المتجدد والهابط في مهوى النزول الى ذات الله فهؤلاء ابطلوا حق عباد الله وعزلوا عن الافعال من نصبهم الله
لها فعميت بصيرتهم اليسرى وارادوا ان ينظروا بالعين العوراء الى الحق دون الخلق ففاتت عنهم الحق والخلق جميعا اذ الخلق طريق الى الحق فمن ابطل
الطريق وضل عن سواء السبيل فكيف وصل الى الحق فلا جرم قد حشروا اعمى العينين مطلقا بعد ما كان لهم قوة البصر وامكان النظر اذ لم ينظروا
في ايات الله وحكمته ولم يتفكروا في صنع الله وعنايته فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى
وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى **فصل** في الاشارة الى تعدد القوى النفسانية ومادونها على سبيل
التصنيف ومعنى التصنيف ههنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها
بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها في بعض وهذه القوى بمنزلة اجزاء النفس الانسانية قبل ان صدرت وانبسطت
عنها وانفصلت في اجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها فتنقسم النفس اولا الى اجزاء ثلثة في مواضع ثلثة نفس نباتية موضعها الكبد و
نفس حيوانية موضعها القلب ونفس انسانية سلطانها الدماغ وهذه النفوس متعاقبة في الحدوث والبقاء فالجزء النباتي يحدث اولا ثم
الحيواني ثم الانساني والاولان يتعدمان بفساد المزاج وبطلان الاستعداد دون الجزء الانساني فانه يبقى في النشأة الاخرة اذ لم يحدث
بواسطة الاستعداد وتعديل المزاج بل هو امر رباني ونسبته الى الحيوانية نسبة الضوء الى المضيء بالذات فالروح باق ببقاء الله
كما سنعلم في مقامه والغرض ههنا الاشارة الى تقسيم القوى وترتيبها فالانسانية مخدومة القوى كلها وهي تخدم العقول العالية كالعقل
الفعال والذي قبله والذي بعده العقل المستفاد والذي يليه وهو العقل بالفعل ويليه المسمى بالعقل بالملكة والحيوانية تخدم الانسانية
وتستخدم الحيوانية النباتية ولها ثلث قوى كما مر الغاذية والنامية والمولدة والحيوانية ايضا لها قوتان قوة محركة وقوة مدركة والمحركة اما باعثة
او فاعلة والمحركة الباعثة هي التي تسمى بالشوقية ولها شعبتان احديهما شهوانية والاخرى غضبية تخدمهما المحركة الفاعلة وهي تستخدم الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء المتهيئة للاعضاء ففي خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدأ وهو القلب وفي خدمة الغضب ترخيها
وتمددها الى خلاف تلك الجهة للدفع واما المدركة الحيوانية فتنقسم قسمين قسم يدرك من خارج وقسم يدرك من داخل والمدرك الذي
الطف واشرف من المدركات الخارجية وهي بمنزلة القشور والخيالات لبراز المدرك من داخل ايضا ينقسم الى مدرك الصور والى مدرك المعاني
فيها الحس المشترك ثم الخيال والمصورة ثم المتصرفة في الطرفين المسمى بالمتخيلة بالقياس الى الحيوانية والمفكرة بالقياس الى الانسانية ثم الوهم
ثم الحافظة ثم الذاكرة والمسترجعة واما النفس الانسانية فتنقسم الى عاملة وعالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن وكمالها في ان يتسلط على سائر
القوى الحيوانية ولا يكون فيها اذعانية انفعالية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية واما العالمة فهي القوة النظرية
وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق فالعاملة يجب ان لا تنفعل
عن قوى البدن والعالمة يجب ان يكون دائم التأثر عن المفارق دائم المراجعة الى عالم الذكر الحكيم ليحصل لها ملكة الاتصال بالمبدأ الفعال
والصورة المجردة بالفعل المطلق بعد ما كانت بالقوة المطلقة فكانت عقلا هيولانيا ثم بالملكة عند حصول الاوليات ثم بالفعل لكنها
ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب واذا كانت صائرة اياها متصلة بها مطابقة لتلك الصور في ذاتها او ذات مبدءها
المقوم اياها على الدوام يسمى عقلا مستفادا وعنده يتم الجنس الحيواني بحسب كمال الانسان البالغ الى كماله ومرتبته وهو رأس سائر القوى
ويخدمه تمام العقل بالفعل ويخدمه العقلان المتقدمان العقل بالملكة والعقل الهيولاني ثم العقل العملي يخدم جميع هذه العقول فان
النظري يحدث بعده ويستكمل به ويستكمل والعقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه الذاكرة وجميع ما بعد الوهم مرتبة وما قبله زمانا
التي تلي البدن يخدم القوة الحافظة والمتخيلة ثم المتخيلة يخدمها قوتان محركة ومدركة فالقوة الشوقية يخدمها بالايتمار لها والقوة الخيالية
يخدمها بعرضها الصور المخزونة في الصورة المهيأة لقبول التفصيل والتركيب والحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الحواس
من جانب وعرضه اياها على المتصرفة لتركيبها وتفصيلها وعلى الواهمة لتنظر فيها وتدرك معانيها ثم الحس المشترك يخدمه الحواس بتأدية ما حضر

كليهما

في كل منها والقوة الشوقية يخدمها قوتان الشهوية والغضبية والشهوة والغضب يستخدمان القوة المحركة في العضل وهي آخر درجات القوى
الحيوانية بمعنى انها مختصة بالحيوان ثم النباتية تخدم الحيوانية واولها المولدة ثم الغاذية والنامية تخدمان المولدة والغاذية تخدمها جميعا ثم
القوى الطبيعية اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة تخدم القوى النباتية لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة و
الدافعة منها تخدم الجميع ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل لكن الحرارة تخدمها البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة
او تحفظ ما افادته الحرارة من التحليل وتخدمهما جميعا الرطوبة واليبوسة وهما آخر درجات القوى وبعدهما المادة القابلة للكل وهي القوة
الانفعالية الجسمانية التي تقوم بالصورة الجرمية الغذائية او لا ثم بغيرها الى الغاية القصوى في الاستكمال كرتبة العقل الفعال فيبتدئ
الوجود من ارذل المراتب نازلا اليها من اعلى المراتب فيعود متدرجا في الصعود الى غاية ما هبط منها فالوجود كدائرة تعود على نفسها فينعطف
اخره على اوله كما قال تعالى كما بدأكم تعودون وقال هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فاذا شرع في الصعود واخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس
بها فهذه القوى كلما ارتفعت يتحد ضربا من الاتحاد والجمعية بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما ان العناصر تتحد مزاجا واحدا والاخلاط تتحد
عضوا واحدا والاعضاء تتحد بدنا واحدا له ذات واحدة وهو نفسانية وهكذا حتى يصير انسانا كبيرا فيه كل الموجودات بحيث يرى جميع
الاشياء كاجزاء ذاته وسينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف اذ انظرت الى ذاتك مجردة عن الاغيار فتراها عاقلة ومدركة للكليات
والجزئيات متوهمة حساسة سميعة بصيرة ذا شهوة وغضب ومحبة وفرح وارادة وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى وقد عرفت ان
الصورة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وان المادة قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة لكن في المركب الموجود ان يتحد ضربا من الاتحاد والا
وحدة له لا وجود له فالكثرة معلولة للوحدة لانها مبدأ الكثرة واصلها ومرجعها وغايتها فبالوحدة الالهية قامت السموات والارضون
وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية ونحن انما توصلنا الى اثبات صور العناصر في الهيولى والاخلاط في البدن بآثار انها كيفيات
وكميات في هيولى فعلمنا ان صورها غيرها ورأينا اثارا مختلفة في البدن فاثبتنا اخلاطا كذلك ورأينا افعالا نفسانية في بعض الاجسام
فاثبتنا من جهتها ان لها مبادئ اخرى غير الاجسام وعوارضها ثم توصلنا بواسطة تلك المبادئ وارتباط بعضها الى بعض واحتياج بعضها
لبعض الى ان لتلك المبادئ مبدأ جامعا هو بالحقيقة فاعل تلك الافعال والاثار وهو فصل حقيقتها وصورة صورها ونفس جميعها وهوية
كلها ثم لاح لنا بواسطة انها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها وتدرك هويتها انها جوهر قدسي لا يقبل الموت والفساد فهي باقية عند الله
محشورة مع الملائكة والنبيين عليهم السلام اذا استحكمت علاقتها معهم وحسن اولئك رفيقا **فصل** في ان لكل بدن نفسا واحدة
وان القوى التي احصيناها ما انشأت منها بل هي تفاصيل ذاتها وشروح هويتها واعلم ان جماعة من الفاضلين لما رأوا في الانسان آثارا ومبادئ طبيعية
كالحرارة والبرودة والجذب والدفع والاحالة والنضج وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر ورأوا آثارا اخرى نباتية كالتغذية والتنمية
والتوليد مما يصدر من نفوس النباتات ورأوا آثارا حيوانية كالحس والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر امثالها من النفوس الحيوانية ثم رأوا فيه افعالا
وادراكات نطقية وحركات فكرية فظنوا ان الانسان مركب من صورة طبيعية ونفوس ثلثة اخرى نباتية وحيوانية وانسانية ومن ادعى من
هذه الطائفة وارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعا غايته ان رأى ان الانسان هو النفس العاقلة وسائر المقامات امور عارضة لها من مبدأ حدوثها
الى اخر عمرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالالات لذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها ونحو وجودها بل في تتميم افاعيلها والحق
الامر كما نعود بل الحق ان الانسان له هوية واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدئ وجوده اولا من ادنى المنازل ويرتفع قليلا الى درجة العقل
والمعقول كما اشار سبحانه هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا الى قوله اما شاكرا واما كفورا ولو لم يكن للنفس مع البدن
رابطة اتحادية لا كرابطة اضافية شوقية كما زعم انها كعشق مجاور لم يكن سوء المزاج او تفرق اتصال البدن مؤلما للنفس المصاحبة كالام عقلية او وهمية
فالنفس الانسانية لكونها جوهرا قدسيا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية وهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى مرتبتها الاعلى
وهي متضمنة ايضا لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيل الى حد الاحساس اللمسي وهو اخر مرتبة الحيوانية في السفل وهي ايضا ذات قوة نباتية على مراتبها
التي ادناها الغاذية واعلاها المولدة وهي ايضا ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال افلاطون الاعظم من ان النفس ذات اجزاء ثلثة نباتية
وحيوانية ونطقية لا بمعنى تركبها عن هذه القوى لانها بسيطة الوجود بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود
الصورية وهذه القوى على كثرتها وتفنن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس
كما ان معاني الانواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة اياها ما بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية الى حد المعقولية فكما يوجد في العقل جميع

الانواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً انفسانياً اعلى وارفع من وجودها في
مواضعها الاخرى وبالجملة النفس الآدمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع و
الحواس فتصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق وهذه ادنى الحواس واذا ارتفع الى مقام الخيال كانت
قوة مصورة ولها ان ترتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة فتتحد بكل عقل ومعقول واكثر المتاخرين من الفلاسفة كالشيخ
واتباعه لما لم يحكموا اساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود وكماله ونقصه ومبادئه وغاياته انكروا هذا المعنى وزعموا ان الامر لو كان
كذلك لكانت النفس متجزية ولكان العقل الفعال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة ولكان كل من نفوسنا يعلم ما يعلمه الاخرى من النفوس
وقد مر البرهان النوري الكاشف لحجب هذه المصاعب والشكوك بحمد الله عند كلامنا في اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في ان هذه المراتب من
النفس بعضها سابقة في الحدوث على بعض كما مر ان النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها وهي انما
تحصل بعد تخطي الطبيعة درجات القوى الجمادية فالجنين الانسان نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل اذ لا حس له ولا حركة
وكونه حيواناً بالقوة فصله المميز عن ساير النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً للانواع النباتية واذا خرج الطفل من جوف امه صارت نفسه في درجة
النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصوري والشخص حيوان بشري بالفعل انسان نفساني بالقوة ثم يصير نفسه مدركة للاشياء بالفكر والروية
مستعملة للعقل العملي وهكذا الى اوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني باستحكام الملكات والاخلاق الباطنة وذلك في حدود الاربعين
غالباً فهو في هذه المرتبة انسان نفساني بالفعل وانسان ملكي او شيطاني بالقوة يحشر في القيمة اما مع حزب الملائكة واما مع حزب الشياطين
وجنودهم فان ساعده التوفيق وسلك مسلك الحق وصراط التوحيد وكمل عقله بالعلم وطهر عقله بالتجرد عن الاجسام يصير ملكاً بالفعل
من ملائكة الله الذين هم في صفة العالين المقربين وان ضل عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال والجهال يصير من جملة الشياطين
او يحشر في زمرة البهائم والحشرات **فصل** في طور اخر من تعديد القوى الانسانية على منهج اهل البصيرة قال بعض اهل العرفان اشارة
الى معنى قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ان لله تعالى في القلوب والارواح وغيرها من العوالم جنوداً مجندة لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها
الا هو ونحن الآن نشير الى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة وهو الذي يتعلق بغرضنا وله جندان جند يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح
وجند لا يرى الا بالبصائر وهي القوى والحواس وجميعها خادمة للقلب مسخرة له وهو المتصرف فيها وقد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا تستطيع
له خلافاً ولا عليه تمرداً فاذا امر العين للانفتاح انفتحت واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير
الاعضاء وتسخر الاعضاء والحواس للقلب يشبه من وجه تسخر الملائكة لله تعالى فانهم جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وانما افتقر القلب الى هذه الجنود من حيث افتقاره الى المركب والزاد لسفره الذي لاجله خلق وهذا السفر الى الله
وقطع المنازل الى لقائه فلاجله جبلت القلوب قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما مركبه البدن وزاده العلم وانما الاسباب
الموصلة التي توصله الى الزاد وتمكنه من التزود العمل الصالح فافتقر اولاً الى تعهد البدن وحفظه من الآفات بان يجلب اليه ما يوافقه
من الغذاء وغيره وبان يدفع عنه ما ينافيه ويهلكه من اسباب الهلاك فافتقر لاجل طلب الغذاء الى جندين باطن هو قوة الشهوة وظاهر هو
البدن والاعضاء الجالبة للغذاء فخلق في القلب جنود كثيرة من اسباب الشهوات كلها تحت قوة الشهوة وخلقت الاعضاء التي هي آلات الشهوة
وافتقر لاجل دفع الموذيات والمهلكات الى جندين باطن وهو قوة الغضب التي بها يدفع المهلكات وينتقم من الاعداء وظاهر وهو اليد
والرجل الذي يعمل بهما بمقتضى الغضب كل ذلك بامور خارجة من البدن كالاسلحة وغيرها ثم المحتاج الى الغذاء اذا لم يعرف الغذاء لم
ينفعه شهوة الغذاء وآلته فافتقر في المعرفة الى جندين باطن وهو ادراك البصر والسمع والذوق والشم واللمس وظاهر وهو العين
والاذن والانف وغيرها وتفصيل وجه الحاجة اليها ووجه الحكمة فيها مما يطول شرحه ولا يحويها مجلدات كثيرة فجملة جنود القلب يحصرها
ثلثة اصناف احدها باعث ومستحث اما الى جلب المنافع النافع كالشهوة واما الى دفع المضار المنافي كالغضب وقد يعبر عن هذا الباعث
بالارادة والثاني هو المحرك للاعضاء الى تحصيل هذه المقاصد ويعبر عن هذا الثاني بالقدرة وهي جنود مبثوثة في ساير الاعضاء لا سيما العضلات
منها والاوتار والثالث هو المدرك المتعرف للاشياء كالجواسيس وهي مبثوثة في اعضاء معينة مع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود
ظاهرة هي الاعضاء التي اعدت آلات لهذه الجنود فان قوة البطش انما يبطش بالاصابع وقوة البصر انما تدرك بالعين وكذا ساير القوى
ولسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الاعضاء فانها من عالم الملك والشهادة وانما نتكلم الان فيما ايدبه من جنود لم تروها وهذا الصنف الثالث

وهو الثالث من هذه الجملة ينقسم الى ما اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس والى ما اسكن منازل باطنة وهي تجاويف الدماغ وهي ايضاً خمسة
فهذه اقسام جنود القلب قال ايضاً اعلم ان جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقياداً تاماً فيعينانه على طريقه الذي يسلكه ويحسنان
مرافقته في السفر الذي هو بصدده وقد يستعصيان عليه استعصاء بغي وتمرد حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي
به وصوله الى سعادة الابد وللقلب جند اخر وهو العلم والحكمة والتفكر وحقه ان يستعين بهذا الجند فانه حزب الله على الجندين الاخرين
فانهما يلتحقان بحزب الشيطان فان ترك الاستعانة به وسلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقيناً وخسر خسراناً مبيناً وذلك حال
اكثر الخلق فان عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة وكان يجب ان يكون شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفتقر اليه انتهى كلامه
ولعمري انه صدر من عين البصيرة ومنبع التحقيق ودبما عبروا عن القوى المدركة بالطيارة وعن القوى المحركة بالسيارة وذلك لان القوى
المدركة اسرع وصولاً الى مقاصدها ومدركاتها بل ضرب منها الى الوصول الى المعلوم وضرب منها محض الادراك بالفعل بلا قوة منتظرة
وهذا بخلاف القوى المحركة فانها لا تخلو عن تراخي زمان وتجدد احوال واعلم ان كون نسبة القوى الى النفس كنسبة الملائكة الى الرب مما
ذهب اليه كثير من اعاظم العلماء منهم صاحب الحواشي الصفاهية حيث ذكر فيه قال الملك الحكيم من الجن كيف طاعة الملئكة لرب العالمين قال كطاعة الحواس
الخمس للنفس الناطقة قال زدني بياناً قال الا ترى ايها الملك ان الحواس الخمس في ادراك محسوساتها وايرادها اخبار مدركاتها الى النفس الناطقة
لا يحتاج الى امر ونهي ولا وعد ولا وعيد بل كلما همت النفس الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وادركتها واوردتها اليها
بلا زمان ولا تاخر ولا ابطاء وهكذا طاعة الملئكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لانه احكم الحاكمين واعلم
ان النفس ما دام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة الى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها الا في القوى الحيوانية التي على اقسامها الثلثة وما
يتفرع عنها من القوى المبثوثة في الجسم واما اذا كملت بالعلم والعمل فيعطيها الاكوان العقلية الروحانية والحسية كلها طاعة لها الملك والملكوت
وفي الشيخ العارف صاحب الفتوحات في الباب الجادي والستون وثلثمائة حيث اراد بيان ان الانسان الكامل خليفة الله مخلوق على صورته
ترجمن بعدها روى الحديث الالهي لاهل الجنة من انه ورد في خبر اهل الجنة انه ياتي اليهم الملك فيقول بعد ان يستاذن عليهم في الدخول فاذا
دخل ناولهم كتاباً من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان مخاطبة من الحي القيوم الى الحي القيوم اما بعد فاني اقول للشيء
كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال صلعم فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون بهذه العبارة فجاء بشيء وهو من
انكر النكرات وغاية الطبيعة تكوين الاجسام وما يحمله فليس لها العموم وغاية النفس تكوين الارواح الجزئية في النشأة الطبيعية والارواح من
العالم فلم يعط العموم الا للانسان الكامل حامل السر الالهي وكل ما سوى جزء من كل الانسان فاعقل ان كنت تعقل فانظر في كل ما سوى الله
مما وصفه الحق به وهو قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ووصف الكل بالسجود وما جعل لواحد منهم امراً في العالم ولا نهياً ولا خلافة ولا
تكويناً عاماً وجعل ذلك للانسان الكامل فمن اراد ان يعرف كماله فلينظر في نفسه في امره ونهيه وتكوينه بلا واسطة لسان ولا جارحة ولا خلق
غيره فان صح المضاف في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله فانه عنده شاهد منه اي من نفسه وهو ما ذكرناه فان امر او نهى او شرع التكوين
بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك او وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل ولا يقدح في كماله
ما لم يقع في الوجود عن امره بالواسطة فان الصورة الالهية بهذا ظهرت في الوجود فانه امر تعالى عباده على السنة رسله وفي كتبه فمنهم من
عصى وبارتفاع الوسائط لا سبيل الى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن اباية قال صلعم يد الله مع الجماعة وقد دبته نافذة ولهذا الواجمع الانسان
في نفسه حتى صار شيئاً واحداً انفذت همته فيما يريد وهذا ذوق اجمع عليه اهل الله كافة فان يد الله مع الجماعة فان بالمجموع ظهر العالم
والاسماء الست الالهية وانظر في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الاية انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعي والخلافة الالهية
للانسان الكامل والحمد لله الذي اوضح لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب ولكل شبهة سبيل ما اجمع عليه اذواق اهل الله بالوجدان
واكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الالهية التي تقصر عنها افهام
اولى الانظار الا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان
وبين البحث والبرهان ونعود الى حيث فارقناه **فصل** في ان اول عضو يتكون هو ماذا اختلف الاطباء والطبيعيون في هذا
زعم المشرحون ان التشريح دلهم على ان القلب اول ما يتكون من الاعضاء وقال بقراط ان ما يتكون هو الدماغ وقال محمد بن زكريا انه
الكبد ودليل المشرحين المشاهدة اذ لا يمكن اقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية وما ذهب اليه بقراط ومحمد بن زكريا لا يخلو

في ذلك لان مبنى ما قالوه قياس ضعيف او فاسد لا بممارسة التشريح فان ابن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغاذية والمنمية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية والعضو المتولى لهذا الامر هو الكبد وهو مقدم في التكون ورده الامام الرازي بان تكون الاعضا
متقدم على اغتذائها وذلك التكون انما هو بالقوة الحيوانية والحار الغريزي فمبدأهما وهو القلب اولى بالتقديم اقول ليس مراد المستدل
ان الكبد كان يعطي الغذاء للاعضاء التي لم تتكون بعد بل مراده ان المادة الحيوانية اول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيما الغاذية
ثم يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادى القوى الحيوانية على التدريج ثم النفسانية فالقياس يقتضي ان يكون المضغة التي
فيها قوة التغذية والتنمية يتكون منها الكبد اولا لانه عندهم مبدأ القوى النباتية والذي يتكون بعده هو القلب لانه معدن القوى
الحيوانية والذي يتكون بعدهما من الاعضاء هو الدماغ لانه منبع قوى الادراكات التي غاية القوتين الاولتين هذا اذا نظرنا الى الترتب
الزماني الطبيعي بحسب الاعداد من طريق استكمالات المواد وهي من الادنى الى الاعلى ومن الاخس الى الاشرف واما اذا نظرنا الى الترتب العلي
والمعلولي والتقدم بالشرف والوجود فالمقدم هو الدماغ كما قال بقراط ثم القلب ثم الكبد ثم سائر الاعضاء بل المقدم هي الارواح التي
في الثلثة النفسانية اولا ثم الحيوانية ثم الطبيعية ثم الاعصاب ثم الاوردة والشرايين ثم العضلات والرباطات ثم سائر الاعضاء البسيطة
ثم المركبة ومن علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة اياها في الزمان وتقدم النفوس على قواها بالذات سيما الناطقة المتقدمة على
الكل بالذات وتأخرها عن الكل بالزمان لا على وجه الدور المستحيل لان القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة اياها غير القوة الفائضة
منها بالعدد وعينها بالحقيقة لا يتعجب عن تقدم بعض الاعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ واستدل على تقدم
القلب بانه لا شك ان في المني رخاوة كثيرة وفيه الحرج الخثورة بما فيه من كثرة الهواء الحار ولذلك يشتد بياضه واذا ضربه البرد الذي هو
بالتجمد والتكثيف يزول الخثورة بياضه ويصير رقيقا واذا كان كذلك وجب ان يكون اول ما يتكون منه هو الذي اسهل والحاجة اليه امس
ولا شك ان الروح اسهل تكونا من العضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف الى الرحم الى الروح اسهل من صيرورتها
عضوا والحاجة الى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو فثبت ان تكون الروح قبل تكون العضو ثم
لا بد ان يكون لذلك الروح مجمع حاصر لانه يمتنع ان يهمل الطبيعة امر هذا الروح حتى يتحلل كيف اتفق فيجب ان يكون الجوهر الروحي اول ما
يتكون وهو يجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف الاجزاء من المني وليس لبعض الجوانب بان يكون مجمعا لتلك الارواح اولوية من الجانب
الآخر فلا بد ان يكون مجمعها هو الوسط ويكون سائر الاجزاء محيطة به كالكرة وذلك المجمع ليس هو الكبد لان حاجة الاعضاء الى الغذاء بعد تكونها
كما مر في ابطال مذهب ابن زكريا فاذن ذلك المجمع هو الموضع الذي استحكم مزاجه وهو القلب اقول فيه نظر لانا وان سلمنا ان اول ما يتكون
من مجاري الاخلاط هو الروح وانه اسهل وجودا من الاعضاء وامس حاجة اليه منها الا ان الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه مما يوجد في الاجسام
النباتية من الاجزاء اللطيفة ومنه ما هو حيواني مختص بالمزاج الحيواني ومنه ما هو نفساني قريب الشبه بالاجرام الفلكية فالذي يتكون منه
اولا في الحيوان هو الارواح الطبيعية والمجمع الحاصر لها هو المناسب اياها وهو الكبد ثم يضيف اليها الاجزاء الغذائية بالقوة الغاذية
التي فيها فيغتذي وينمو ويتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر وتزايدها في المقدار الى منزل اعلى وموضع اشرف واقوى فيضم الى
المجمع الاول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة مجمع آخر وهو اصفى واقوى واحر وافضل للحيوة وهو القلب وهكذا يتولد سائر الاعضاء بعضها
للرياسة وبعضها للخدمة الى ان يتم البدن بجميع ما فيه من القوى والاعضاء كمدينة عامرة تبتدئ اجزاؤها شيئا فشيئا فيحتاج الى سلطان
مطاع يحفظ الرعايا ويخدم الرعايا المساكن والمنازل والدواب وغيرها وربما كان وجود السلطان آخرا في السعي والعمل واولا في الفكر والغاية

فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن قد اشرنا سابقا الى ان النفس الناطقة المدركة للمعقولات انما تحدث لم يحدث في حد
الاربعين عاما بحسب الغالب واما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي ووقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس
في ذلك ان مني المرأة يصير ذات نفس متقوم بقوة الذكورية فيه فان الروح يشبه ان يكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار
ذلك ذا نفس تحركت النفس الى تكميل الاعضاء وتكون تلك النفس غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استغرقت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس
الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية يتم معها وكذلك الغاذية في
اعضائها واتم فاعضاء الحيوان لا يتمها الحس ويتمها الاغتذاء فلا يبعد ان يكون للنطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والام
يحدث من بعد ويجوز ان يكون الغاذية التي جاءت من الاب يبقى الى ان يستحيل المزاج لستة الزمان يتصل به الغاذية الخاصة كان المستفاد

من الاب لا يبلغ من قوتها ان يتم التخطيط الى آخره بل يبقى بتدبيره مادة ثم يحتاج الى اخرى كان ما يوخذ من الاب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع
الغاذية التي كانت في الاب التي في الولد ولكن لم يخرج التغير به ان يعمل عملا ما مناسبا لذلك العمل وكيفما كان فاذا صار القلب والدماغ موجودين
في الناطق تعلقت بها النفس النطقية وبفيض منها الحسية اما النطقية فيكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران و
المصروع وانما يستكمل بامور من خارج هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ وانا ما وجدت في كتبه هذه العبارة ولا يبعد ان تكون مذكورة
في شيء منها وفيه مواضع انظار حكمية الاول ان الاستفادة المادية المتوية قوة غاذية من نفس متعلقة ببدن آخر غير صحيح سيما وكثيرا ما تبقى
النطفة باقية بعد فنا الاب والنفس ولا غيرهما من القوى المتعلقة بالاجزاء لا يفعل فعلا طبيعيا في غير بدنها ومادتها بل النطفة قد
فاضت عليها من المبدأ الفعال كمالات متعاقبة جوهرية اولها كالصورة المعدنية وهي الحافظة للتركيب المعتدل للمزاج وثانيها
الصور النباتية وبعدها الجوهر الحيواني وهكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهري الى ان يتجرد ويرتفع عن المادة ذاتا ثم ادراكا
وتدبيرا وفعلا وتأثيرا الثاني ان النفس الناطقة لو كانت بكمالها الذاتي الاولي موجودة في اول تكون القلب والدماغ لكانت معطلة عن فعلها وكمالاتها اللازمة اللائق لها من غير عائق خارجي مدة مديدة وهذا ما ابطله البرهان الحكمي على نفسه وليس ذلك كحال السكران
والمصروع لان السكر والصرع من الاسباب والموانع الخارجة عن جبلة النفس وكذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في
ذات النفس بل النفس انما تصير ناطقة محركة جوهرية وقعت في زمان طويل الثالث ان في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل
مستعملها كالغاذية مثلا فانها لا شك انها من قوى النفس الناطقة فما لم يكن النفس فاذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما
ذكرناه من المحذور واما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال ويستلزم ويتضمن من القوى والفروع ما كان يستلزمه
ويتضمنه من قبل مع زيادات اخرى كمية وكيفية وتلك القوى والفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة والكمالية وما
ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادي تكونها الى غايتها كما لها واتصالها بالعقل الفعال من ان العقل الفعال كنار تؤثر فيها
ثم بالحرارة وآخر بالتجمر والتنور وآخر بالاضاءة والاحراق فيفعل فعل النار وفعل الاولين وكلما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر
مما تقدم عليه فهذا مثال لمراتب آثار العقل في النبات والحيوان والانسان وكما ان النور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس
اشتمال العليا كاشتمال المركب على البسيط ولا كاشتمال المقدار على ابعاضه الوهمية بل على ضرب آخر فكذلك الوجود القوي جامع لما في الوجودات
الضعيفة التي دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة وفضيلة الوجود وربما اخرجه الاشتداد من نشأة
داثرة الى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الاجسام وعلائقها فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه وبين تدبير الاجسام كما يقول شرحه

فصل في اختلاف هذه القوى قيل غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع والمنمية والا لما اختلفت افعالها نوعا وكذلك
القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع وانما هي متحدة بالجنس اقول اختلاف الانواع في الآثار الغريبة الصادرة من القوة بالاوساط
مما يستدل على اختلاف تلك القوة اما عددا او نوعا ولكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدل على اختلافها نوعا اختلاف
تلك القوة لا نوعا ولا عددا الا ترى ان المبدأ القريب لكل فلك يخالف نوعا للمبدأ القريب لفلك آخر ولكن الله كذلك هو الذي لا
جميع الافلاك واحد لا نظير له فغاذية كل عضو وان كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل والمحل ولكن غاذية الشخص الواحد كبدنها
واحدة بالحقيقة والمادة اعني البدن والغاية والفاعل اعني النفس دون الآثار والصور وهكذا قياس سائر القوى والفواعل والغير
ان تعدد الآثار والمعلولات حقيقة ونوعا لا يستلزم كلية تعدد عللها ومباديها كما قد يكون الوحدة والكثرة من لوازم مقامات الوجود
فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة والمحركة المتخالفة نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن وهي متحدة عند ما كانت في النفس كما في
الحواس الخمس في الحس المشترك واتحاد المدارك كلها في العقل النظري وكاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع وغيرهما في القوة النباتية وكاتحاد
جميع القوى المحركة المبثوثة في الاعضاء في القوة الباعثة الحيوانية والعقل العملي في الانسان

فصل في اثبات القوة الحيوانية للانسان
اعلم ان كل طبيعة لنوع من انواع الموجودات ما لم يستكمل شرائط النوع الاخس الانقص الذي دونها ولم يستوف قواه ولوازمها لم يتخط به
الى النوع الاشرف الاتم وهذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه ويستفاد من كتب المعلم الاول فالطبيعة التي بلغت الى حد الانسان
والنفس الناطقة لا بد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اصولها وفروعها حتى يبلغ الى مقام الناطقة فاذن لا بد في الانسان من وجود القوة
الحيوانية لكن لا على وجه التفصيل والتحصيل بان يكون في الانسان قوة حيوانية بالفعل وقوة اخرى انسانية بل على الوجه الذي حققناه في تلك

من كون نفس العقلية هي بعينها نفس المنطبعة لا تغايرهما بالعدد بل بالمعنى والاعتبار فالقوة الناطقة فيما بعينها هي القوة الحيوانية التي تثبت
حد الناطقة كما قد ذكرنا الاشارة اليه والمراد بها القوة التي بها يستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واعلم ان الشيخ لم يصرح بهذه
القوة في كتبه الحكمية كالشفاء والنجاة وغيرهما ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء قائلون بها لا على وجه حققناه بل على انها قوة
منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة اياه واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المتداعية
الى الانفكاك انما يبقى مجتمعة بقاسر يجمعها وذلك القاسر ليس من توابع المزاج لان تابع الشيء لا يكون حافظا عليه فاذن فيه قوة مبقية
على مزاج العضو حافظة اياه عن الانحلال والفساد فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية وهي اما قوة الحس والحركة الارادية او قوة نباتية
او تفعل التغذية وغيرها او قوة اخرى غير هذين النوعين لكن الاول باطل لان العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة وكذا الثاني باطل
لوجهين احدهما ان قوة التغذية قد يبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه
القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات فيلزم ان يكون في النبات استعداد قبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن هذه القوة
نوع آخر مغاير للقوى النفسانية والنباتية اقول هذا الاستدلال مع قصوره عن افادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس اما
بيان القصور فلاحد ان يقول ان القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية قولكم قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة
قلنا لا نسلم بطلانها بل يقول قوة التغذية باقية والا لتسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل اكثر مقداره وليس الامر كذلك غاية الامر
ان لا يظهر اثر التغذية لظهور ابتناء المانع وقولكم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة قلنا الغاذية التي في
النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان كما ان الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للانسان والسر في ذلك
على الوجه الكلي ان جهة القوة بما في جهة الفعلية فالصورة اذا قويت فعليتها ووجودها استكملت المادة بها وتمت ذاتها بتلك الصورة
فبطل استعدادها لقبول صورة اخرى لشدة وجود الصورة واما اذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين جوهر الفعلية وصار اخذ القوة
لم تمنع المادة عن قبول صورة اخرى فوقها فالاول كما في العناصر حيث بالحياة فان النار الصرف لا يقبل صورة النبات والحيوان وكذا الارض و
الماء والهواء واما اذا انكسرت كيفياتها وضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة اخرى فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات
لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان فانها لضعفها تقبل قوة اخرى فوقها وكذلك الانسان لما كانت ضعيفة
الحيوانية كما قال لم خلق الانسان ضعيفا صارت حيوانيته جهة لفطرة اخرى ومادة قابلة لنشأة ثانية باقية واما بيان الخلط والالتباس
فقد علمت ان القوة الحيوانية ليست الا مبدء الحس والحركة فان القوة الحيوانية شرط بعينه هذين الاثرين فاذا لم يكن مبدؤهما موجودا
في العضو المفلوج بل قد بطل وانفسخ فكيف يحكم بان القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين والحق ان الموجود في العضو
المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية ومن الارواح هي الروح الطبيعي الذي يجري من الكبد الى سائر الاعضاء واما القول بان
الموجود قوة الحس والحركة الارادية لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله وذلك المانع هو مادة الفالج لانها قد منعت عن افعال الحس
والحركة عنها ولا تكون مبطلة لذات القوتين فليس بشيء لان هذه القوى جسمانية والمادة داخلة في تعين وجودها فاذا كانت موجودة
وكان وجودها لاحقة فمادة صالحة لقبولها فكيف صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها نعم لو قال بان النفس
الانسانية ما دامت متعلقة بالبدن فهي تكون مبدء لجميع القوى النطقية والحيوانية والنباتية والطبيعية لكن اجزاء البدن متفاوتة
في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق باكثر قواها كالدماغ والقلب ففيه القوة الادراكية والتحريكية الارادية والنباتية كلها وفي بعضها يتعلق ببعض
قواها كالطبيعة وشيء ضعيف من النباتية كالاظفار والاسنان والعظام وكذا يختلف تعلقها بالبدن في الاحوال ففي حالة النوم والسكر
الشديد ينقطع باكثر قواها القريبة من افقها عن البدن كالشمس اذا غربت في الافق وخفيت بجوهرها وذاتها عن عالم الارض وبقي بعض
اضوائها واظلالها في وجه الارض اذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن في النوم لبطل ومات البدن دفعة ولو تعلقت بكليتها لحصل
منها في النوم ما كان يصدر عنها في اليقظة فقد علم من هذا ان وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كل عضو من البدن ولا في كل وقت
فالعضو المفلوج شأنه ان يبقى فيه بعض من قوى النفس كالطبيعية والنباتية دون الحيوانية فظهر ان استدلالهم على وجود القوة الحيوانية
من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح والمصير في ذلك الى ما احكمنا بيانه واوضحنا تبيانه

الباب الرابع

من علم النفس في احوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادي الادراكات الظاهرة ومنها مبادي الادراكات الباطنة وهي اشد قربا من عالم الملكوت
ومنها مبادي الحركات الارادية وهي انزل درجة من مبادي الادراكات وجملة فيه فصول

فصل

في الاشارة الى تلك القوى منفعة
كل منها على الاجمال اعلم ان الله لما خلق من المواد الارضية جوهر النبات الذي هو اكمل وجودا من العناصر والحجر والمدر ومن الجواهر المعدنية
كالنبات الحديد والنحاس وغيرهما لانه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة اصله وعروقه التي في الارض واعطاه الآلات وهي خوادم لتلك
القوى تقدم ذكرها واما الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كل ورقة تغلظ اصولها ثم يتشعب ولا يزال يستدق الى عروق شعرية
تنبسط في اجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر والمعدنيات ناقصا لخلقه عن آلة الحس
ولا مستقلا في وجوده فانه لو اعوزه غذاء يماسه يباشره ويماس اصله جف ويبس وفسد ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر فان الطلب انما
يكون بمعرفة المطلوب وبالانتقال اليه وبعد الطلب يكون المعرفة تمكن الى المعروف والنبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان
معطلا وجوده فيه والله سبحانه اجل من ان يخلق امرا معطلا والبرهان قائم على ان لا معطل في الكون ولو فرض شعور في النبات لكان شعورا
لا ينفعه عاجلا عليه فعناية الله تعالى تعاقبت بخلق ما هو اكمل وجودا من النبات فانعم على الحيوان قوة الاحساس وقوة الحركة في طلب الغذاء فاول
مراتب الحواس هي حاسة اللمس لان الحاجة بها اشد ولهذا يعم الحيوانات كلها ويعم في الاعضاء كلها الا ما ندر لان الحيوان الارضي مركب من عناصر متضادة
الكيفيات الاولية قد اعتدلت وتصالحت واستقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة وصلاحه باعتداله وفساده بانحرافها عن ذلك
الاعتدال فلا يتصور حيوان الا وان يكون له هذا الحس لا نرى ان لو يحصل اولا فليس بحيوان واقل درجات الحس ان يحس بما يلاصقه ويماسه
فان الاحساس بما يبعد منه احساس اتم واقوى وهذا الحس يخلق في كل حيوان حتى الدود الذي في الطين فانه اذا غرز فيها ابرة انقبض للحس
لا كالنبات يقطع فلا ينقبض اذ لا يحس بالقطع الا ان الحيوان اللمسي كالدود ناقص الحيوة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر
في كماله الى حس يدرك ما بعد عنه فافادت له العناية قوة الشم لكنه يدرك به الرائحة ولا يدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان يطوف
كثيرا من الجوانب فربما يعثر على الغذاء الذي شم ريحه وربما لم يعثر فيكون في غاية النقصان لو لم يخلق فيه غير هذا فخلق له البصر ليدرك به
عن بعد جهته فيقصد تلك الجهة بعينها الا انه مع ذلك يكون ناقصا اذ لا يدرك به ما وراء الجدار والحجب فلا يبصر غذاء محجوبا عنه ولا
يبصر عدوا محجوبا عنه وقد لا ينكشف الحجاب الا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الاصوات من وراء الجدار عند
جريان الحركات ولان الانسان لا يدرك الاشياء حاضرا واما الغائب فلا يمكن معرفته الا بكلام منتظم من حروف واصوات يدرك بحس
السمع فاشتدت الحاجة فيه اليه فخلق لنا ذلك ومن ذلك ميزنا به الكلام عن سائر الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنينا ولا الحيوان لو لم يكن قوة الذوق
اذ يصل الغذاء فلا يدري انه موافق او مخالف فيأكله وربما يكون مهلكا كالشجرة يصيب في اصلها كل مائع ولا ذوق لها فتيبس وربما
يكون ذلك سبب جفافها ثم كل ذلك لا يكفي لو لم يخلق في مقدم الدماغ ادراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى اليه المحسوسات الخمس ويجتمع فيه
ولولاه لطال الامر على الحيوان ويقع في المهالك فان بعض الحيوانات كالفراش وغيرها لفقده الحس الباطني ربما يتهافت على النار مرة بعد اخرى
وقد تتأذى بها ولو كان له التخيل وحفظ لما وقع الاحساس به اولا لم يكن يعود الى ما تأذى به مرة ثم مع ذلك ناقص لانه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه
بالحس اذ ما لم يتأذ بشيء فلا يدرك انه مما يحذر منه فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس وغيره قوة بها يدرك معنى جزئيا لا مدخل فيه للحس وتلك القوة هي الوهم
فان الفرس مثلا يحذر من الاسد اذا رآه اول مرة وان لم يتأذ به فلا يكون حذره موقوفا على ان يحس به مرة ويتأذى به وكذا الشاة ترى الذئب
اول مرة فتحذره وترى الجمل والبقرة وهما اعظم منه شكلا واهول صورة فلا يحذرهما والى الآن يشارك البهائم الانسان في هذه الادراكات
وبعد هذا يكون الترقي الى حدود الانسانية فيدرك عواقب الامور والاشياء التي لم يدخل تحت حس ولا تخيل ولا يقع الاقتصار في الحذر
والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة ويطلب الخيرات الآخرة فيفارقها الانسان من بين الحيوان بقوة اخرى هي اشرف من الكل بها يدرك
الامور ومضادها وخيرات الآخرة وشرورها ثم اعلم ان الانسان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لادراك الموافق من الاغذية
والادوية وغير الموافق ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس اليه وارادة اياه في العقل يستحثه على الحركة الى الموافق او مقابلات هذه
يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر وسائر الحواس معطلة في حقنا فاضطر ان يكون له ميل الى ما يوافقه يسمى شهوة ونفرة عما يخالفه
يسمى كراهة ليطلب بالشهوة الملائم ويهرب بالكراهة المنافي ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وان كفت في كمال وجود
الحيوان بما هو حيوان لكن لا يكفي في كمال وجود الانسان الذي هو اشرف انواع الحيوانات اذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء
الموافق او بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعوان الا الى ما ينفع ويضر في الحال اما في المآل فلا يكفي هذه

الداعية المسماة بالشهوة او الغضب فخلق الله للانسان داعية اخرى فوق الشهوة والغضب مسخرة تحت اشارة العقل الهادى يتوافقه

الى العواقب الاخروية المعرفة بحسن الثواب وقبح العقاب فهذه الداعية هى المسماة بالارادة وقد يسمى عند بعض علماء الدين باعتقاديا

وهى التى خص الله بنى آدم بها وافردهم بها عن البهائم اكراما وتعظيما كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الاشياء وهذه الارادة تحت

اشارة العقل كما ان الشهوة تحت ادراك الحس هذا ما التقطناه من كلام بعض علماء الاسلام وحاولنا ان نذكره فى هذا الفصل لجودته ونظمه

وحسن بيانه ولنعد الى ذكر احوال الحواس على التفصيل **فصل** فى اللمس واحواله قد علمت ان الحيوان الارضى لكونه حامل كيفية لعلة

يحتاج الى قوة حافظة اياها مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء انه مخالف بجرمه حتى لا يكون محرقا اياه بحره او مجمدا ببرده او فى

بطلبه او يسكن به فهو اقدم الحواس ويشبه ان الحاجة الى اللمس لدفع المضرة اقوى والى الذوق للدلالة على المطعومات التى يبتغى بها مثل الحيوة

لكن الحاجة الى دافع المضرة لاستبقاء الاصل اقدم من الحاجة الى جالب المنفعة لتحصيل الكمال ولان جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس فظهر ان

اللمس اول الحواس واقدمها وانه يجب ان يكون كل البدن موصوفا بالقوة اللامسة والبرهان على ذلك ان بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات

الملموسة وكذا جميع اعضائه وعندنا ان المدرك دائما من جنس المدرك فالذى به يدرك جميع البدن من قوة الحيوة والادراك لا يمكن ان يكون

غير هذا الادراك اللمسى اما غيره فلا يمكن ان يكون ساريا فى كل البدن مثلا حامل القوة البصرية لا يمكن ان يكون سائر الاعضاء الكثافتها

وظلمتها لان مدركات هذه القوة هى الانوار فمدركها لا بدان يكون متحدا معها بالهوية كما قررناه وليست اعضاء البدن انوارا لا بالفعل

ولا بالقوة كالشفاف فيستحيل ان يكون نور البصر ساريا فى تلك الاعضاء لانها كثيفة كدرة وكذا قياس السمع وسائر الادراكات الباطنة

كالوهم والخيال لان البدن واعضائه ليست موهومة ولا متخيلة لكونها مادية لا تدخل هى فى عالم الوهم والخيال بل صورة اخرى منها

ايضا كما يقع فى ادراك الوهمى والخيالى ومن هيهنا يعلم ان الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادية موجودة فى عضو كالدماغ

كما هو المشهور لما مهدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك واما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشم والبصر فهى

وان كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية فى جميع البدن لان بعضها كالسمع والبصر فى غاية اللطافة فيجب ان يكون موضعه جرما لطيفا

شفافا او مجوفا مناسبا لما ادركته القوة وليس كل عضو جرما لطيفا وبعضها كالذوق والشم وان لم يكن بتلك اللطافة لكنها لطيفة

ايضا لان حامل مدركاتها ليست اجساما كثيفة صلبة بل اما بخارات واما اجسام رقيقة وليس كل عضو مناسبا لان يكون موضوع الرائحة

والطعم بل بعض الاعضاء كباطن الخيشوم للمشموم وجرم اللسان للمطعوم وهذا بخلاف اللمس فان جميع الاجسام سواء كانت صلبة او رخوة

كثيفة او لطيفة فى المنزلان تقوم بها قوة اللمس وتتعلق بها ادراكه فان هذا الادراك انما يحصل بمماسة السطوح ومصاكتها ومن الناس من

زعم ان قوة اللمس انواع اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد

بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف فيكون خمس انواع وقد مر وجه الاخلال لما ذكروه واعلم ان من خواص كل قوة حساسة ان يكون حاملها

وان كان من جنس ما يدركه خاليا فى ذاته عن صورة الكيفيات التى ادركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة فان آلة الادراك ما لم يتكيف بكيفية

المدرك لم يقع ادراك القوة بصورة تلك الكيفية وان كان الحاصل فى الالة غير الصورة الحاضرة للقوة لان هذه خارجية مادية وتلك ذهنية

ادراكية فان المدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب ان لا يكون موصوفا بهما فيرد الاشكال فى باب اللمس لان العضو اللامس غير خال عن هذه الكيفيات

اللمسية لكنا نقول هذه القاعدة لا تقتضى ان يكون لمحل الادراك حظ اصلا من جنس ما يدرك بل يقتضى ان يكون خاليا عن نوع ما يدركه عن

ضده والمعتدل القائل الكيفية المتوسطة بين الاطراف لقصورها وضعفها بمنزلة الخالى عن الانواع كالماء الفاتر فانه كاللاحار واللابارد

ولهذا يقبل كلا من الطرفين بسهولة فالاقرب الى الاعتدال ولك ان تقول انا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها الا لاجل طلبها

ما يلائمها وهربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالاسفنجات والاصداف فانها تتحرك حركات انقباض وانبساط بالارادة ولو لم

نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف ان لها قوة اللمس فاذا كان الامر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك فى النباتات فان الارض يهرب عن العلو الى

السفل على طريقة واحدة والنار تهرب من السفل الى العلو على طريقة واحدة فاذا حاولت النار الصعود فان عارضها فى صوب حركتها مانع

رجعت عنه الى سمت اخر بل الى السفل وصعدت من الجوانب التى لا مانع فيها وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموه وحركته انحرف عنه الى

جهة اخرى ويميل ايضا من جانب الظل الى جانب ضوء الشمس وايضا الشجر النابت بقرب النهر يميل الى جانب الماء شعب اصوله لتسهيل وصول

الماء اليه ... ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر وكل ذلك يدل على شعورها بالملائم وغير الملائم وايضا ما ذكرنا

من الحيوان الماكان بدنه من مادة مصورة بصورة من باب اوائل الكيفيات وصلاحه باعتدالها وفساده بضدها فلا بد له من قوة حافظة

اياها لئن تدركه ما يلائمها وينافرها حتى يجلب بها الاول ويهرب عن الثانى وهذا الوجه جار فى النبات ايضا بل فى الجماد والعناصر لكنا نحتاج

بعد تمهيدا ان الادراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عنده ووجود وجوده لنفسه وان الموجودات المادية السارية فيها الاحضور لها فى نفسها

فكيف لما يدركها فنقول اما العناصر الكلية فهى لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة وشرط بقاء الحيوة فى شئ

خلوه عن الضد والافاضل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحيوة بشرط خلوها عن الضد كالافلاك فانها لخلوها عن

التضاد والتفاسد قبلت الحيوة النطقية واما النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل صورة المتضادات فيه مكسورة فلا يبعد ان يكون

لقوته شعور ضعيف بما يلائمه كيف وعندنا ان الوجود مطلقا عين العلم والشعور مطلقا ولهذا ذهب العارفون الالهيون الى ان الموجودات

كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الالهى لكن الوجود اذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الادراك به دليلا على التمام

ووجود الماديات ممزوج بالظلمات فيجب مغمورية الاعدام والنقائص وبعد ارتقائها وارتباطها بالمبادى العقلية والنفسية المجردة

عن المواد الاعلام يكون وصولها الى مقام الحيوة والادراك ويشبه ان يكون النفوس النباتية مع كونها صورا منغمرة فى المواد وهى اقرب

مناسبة الى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن لانكسار هذه الكيفيات المتضادة فى النبات دون العناصر والمعادن ولاجل ذلك

يظهر فى النبات شئ من آثار الحيوة دون هذه الاجسام **فصل** فى الذوق وفيه مباحث منها ان الذوق عام للحيوان بعد اللمس واشبه

القوى بها فهو تالى اللمس لانه ايضا شعور بما يلائم البدن ليطلبه لهذا اذا اشتدت الحاجة الى الغذاء كان الادراك اقوى والذوق

مشروط باللمس لكنه لا يكفى فيه الملاقات بالسطوح لما مر بل لا بد من نفوذ ذى الطعم فى جرم آلة الذوق وهو اللسان اما بذاته او بواسطة

الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان يقبل الطعوم ولا بد ان يكون تلك الرطوبة عديمة الطعم تؤدى الطعوم الى الالة لصحة وان كان لها

طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة والحق ان آلته يجب ان تكون اما عديمة الطعم مطلقا او ضعيفة الطعم جدا حتى يصح لها التكيف بكيفية

ما ينادى اليها من الطعوم ويقع بها الادراك ولا يكفى لحصول هذا الادراك تكيف الرطوبة اللعابية بالطعم ولا ملاقاة المطعوم لانه

خارج عن البدن لا يمكن ان يكون موضع شعور النفس اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن وقواه لاحتياجها

عن تدبير النفس وتصرفها والنفس تتحد بقواها والآلة انها ضرب من الاتحاد ولاجل ذلك كان وجود الشئ فيها بعينه وجوده للنفس والادراك

عبارة عن وجود الشئ للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيف به البدن وقواه دون ما خرج عنها ومنها ان هذه الرطوبة

هل يتوسط فى ايصال الاجزاء ذى الطعم بان يختلط معها ويغوص معها فى اللسان حتى يحس القوة بالطعم او يتكيف بتلك الطعوم وتؤدى

من غير مخالطة بتلك الاجزاء فعلى الاول لا تأدية فيها الا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعوم ويكون الحس مباشرة لذى الطعم من غير واسطة

وعلى الثانى يكون الملاقاة المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة وكلا الوجهين محتمل وعلى كل حال لا يبقى بين الحاس والمحسوس متوسط ومنها

يجب ان نعلم ان المذوق فى الحقيقة ليس الكيفية الطعمية التى تقوم بالجسم المطعوم ولا التى تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيفها ولا

التى تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفية المحسوس كما مر بيانه بل الصورة الذوقية التى تقوم بقوة الذوق ونسبة تلك القوة الى

صورة المذوق كنسبة المادة الى الصورة وكنسبة العقل بالقوة الى العقل بالفعل وهكذا الحال فى سائر الحواس من ان المحسوس بالحقيقة هو

الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسة حتى الابصار كما ستعلم ومنها ان قوة الذوق واحدة وقيل ما بال الحكماء القائلين

بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات وربما اجاب بانهم انما اوجبوا ان يكون الحاكم

على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليست

فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة **فصل** فى الشم

وهو الطف من الذوق كما ان الذوق الطف من اللمس وهذه الثلثة اكثف المشاعر واغلظها ومدركات هذه القوة هى الروائح بملاقاة

الهواء المتكيف بها للخيشوم فالشم ايضا يحصل بالمماسة فهذه القوة ايضا شبيهة باللامسة فكانها اخرب من اللمس ونسبتها فى اللطافة الى الذوق

كنسبته اى الذوق الى اللمس ومن مباحث الشم ان الهواء المتوسط هل يتكيف بكيفية ذى الرائحة ويؤدى بها الى الخيشوم او يختلط باجزاء لطيفة

من ذى الرائحة ينفصل تلك الاجزاء الى آلة الشم فيدرك برائحة الاجزاء من غير ان يكون للهواء والى كل من الطريقين ذاهب واحتج الذاهب الى

الثانى بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيجة للروائح بسبب ذلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها ومعلوم بان التبخير يذكى الروائح

وايضا نرى لتفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزاء ذي الرائحة واحتج الاخرون بانه لو كانت الروائح تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شي وجب ان يكون الشي ذو الرائحة ينتقص وزنه ويصغر حجمه ولكنا ايضا نرى الكافور يتبخر اياما على جوهره كله فيكون معه رائحة تنتشر تلك الرائحة في اضعاف تلك المواضع بالفعل وفي الوضع في جزء جزء من ذلك الزمان بل في اضعافه فيكون مجموع الاجزاء التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للذي يكون حاصلا بالتبخر او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك النقصان او مناسبا له لكن ليس الامر كذلك فثبت ان للاستحالة مدخلا في هذا الباب والحق ان كلا المذهبين صحيح محتمل ومن الناس من زعم ان ادراك الشم يتعلق بالشموم حيث هو وهذا ابعد الوجوه ومن مباحثه ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في ادراك لطائف الروائح القريبة الا انه اضعفها في ادراك البعيدة منها وفي ادراك تفاصيلها المتنوعة فان رسوم الروائح في نفس الانسان غير متحصلة تحصلا تفصيليا كما في المطعومات والملموسات ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة فيقال هذه رائحة طيبة وتلك رائحة كريهة والاخرى من جهة انتسابها الى المطعوم او الى الموضوع مثل فيقال رائحة حلاوة او حموضة او رائحة ورد او سوسن وقيل يشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل الغير المحقق واما ادراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوي جدا بحيث لا يحتاج الى التنشق ومن مباحث الشم انه نقل عن افلاطن وفيثاغورس وهرمس وغيرهم من الاقدمين ان الافلاك والكواكب لها قوة الشم وفيها روائح طيبة الطيب بها يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير وقد ع[ا]ب عليهم اتباع المشائين بان ادراك الروائح مشروط بالهواء والبخار وليس هنالك هواء ولا بخار وهذا الوجه ضعيف لان كون الاشتراط به مطلقا ليس عليه برهان عقلي وانما يشترط ذلك في العالم العنصري ومن افاضل المتاخرين من حكى عن نفسه انه عند انفصاله بذلك العالم في نوم او يقظة شم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة ينتشقون بها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون على من يرتب لهم ذلك ما هو مستعد له وسيجي لك ما يصحح هذا القول ونظائره **فصل**

في السمع وهو عبارة عن ادراك الصوت وقد مر في مباحث المقولات من العلم الكلي عند بحثنا عن احوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت والذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلق بكيفية حصول السمع وفيه ابحاث الاول انهم قالوا ان السماع لا يحصل الا عند تادي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه قالوا وهذا التادي ظاهر وقد دل عليه امور احدها ان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع وثانيها انه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع او تعسر وثالثها ان من راى انسانا يقرع بمطرقة على سندان او يضرب على نقارة فان كان قريبا منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق والقرع وكلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة ورابعها ان من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الاخر من تلك الانبوبة على اذن انسان اخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتادي الهواء الى اذنه وامتناع ان يتادى الى اذن غيره وخامسها ان عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الاهوية الحاملة لتلك الاصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع الى سمع اخر وههنا اشكال قوي وهو ان احدا اذا تكلم من وراء جدار غليظ وجب ان لا يسمع الذي من الجانب الاخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج والمنافذ ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة فوجب ان يتشوش تلك الامواج ولا يبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم وايضا فلان الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تادى ذلك بكليته الى شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذلك التموج الواحد وان لم يتاد اليه بل تادى الى سمع كل واحد بعضه وجب ان لا يسمع احد منهم ذلك الكلام بتمامه وقد اجابوا عن الاول بان الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع البتة لانه كلما كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب ان لا يوجد المنافذ اصلا ان لم يوجد السمع وعن الثاني بان الحروف انما يكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التموج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من اجزائه فاي جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت هذا ما ذكروه واقول عندي ان الحال في كيفية التادي ليس كما حصلوه فان كون كل جزء من اجزاء الهواء المتوسط بين السامع وذي الصوت مكيفا بكيفية الحروف والكلمات مع بساطة الهواء وتشابه اجزائه في غاية البعد بل انه عندي صحيح ولا ننكر ان الادراك حسب تكرر وصولات الهواء الى الصماخ وليس بل الحق ان النفس ينتبه بواسطة الهواء الواصل الى السمع المتوسط فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع والمقروع او القلع الحاصل لا لان هواء واحدا يتحمل تلك الكيفية ويبلغها الى الصماخ ولا لان اهوية متعددة متموجة يتادى كل منها الى الاخر وهكذا حتى يتكيف الهواء المجاور للصماخ بها ويتادى بها الى السمع وهذا الابتناء على ما سبق ذكره منا وهو ان النفس لا يتعلق ادراكها الا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع لان كلامنا هنالك في المدرك بالذات للنفس والمدرك بالذات لها ههنا هو الصور الادراكية من المسموع الحاصلة في القوة السامعة وانما الكلام ههنا في المحسوس بالعرض وهو المسموع الخارجي ومنشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة الى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذي يصير بسببه جميع هذه الثلثة اعني الالة والهواء المتصل وذي الصوت في حكم آلة واحدة للنفس فيدرك النفس ما فيها على اي وجه يكون وباي جانب يقع وهذا كاحتياج كل قوة جسمانية في تاثيرها الى مشاركة الوضع فان الوضع المخصوص بين موضوع القوة وما تؤثر فيه او يتاثر عنها مع تخلل الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كانه مادة واحدة والة واحدة للقوة فكما يتاثر مادة القوة بفعلها كذلك يتاثر ذلك الجسم الذي له ذلك الوضع البحث الثاني انهم اختلفوا في ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط وهو المحسوس او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس اقول وعندنا كما مر ان المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع والمقروع فقط بدليل انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا يبقى اثرها في التموج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا يدرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها الا انها من حيث انها دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها القوة هنالك ولا تميز بين القريب والبعيد كما ان اليد يدرك ملمسها ما تلمسه ولا يشعر به من جهة اللمس الا حيث ملمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا يدرك الملموس من حيث ابتداء اولا في المسافة بل حيث انتهى ولما كان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجية حيث هي وليس لك ان تقول انما يدرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما يدرك البعد والقرب لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف لانا نقول اما الاول فباطل لان الصوت تكلم على اليمين من السامع ويسمع بالاذن الايسر بالانسداد في اذنه التي تليه ومع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن الايسر الا بعد ان ينعطف عن اليمين فليس ههنا ادراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي دفع القرع فيها واما الثاني فهو باطل لانا لا نفرق بين البعيد القوي من القريب الضعيف ولكنا اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب ان نظن ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتبه علينا دائما القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الامر كذلك واعلم ان جمهور القوم لما لم يذهبوا الى ما اخترناه حسبما اوضحنا سبيله استصعب عليهم الامر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت فقال بعضهم كصاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول ولكن يجرد ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والبعد بل انما يحصل ذلك بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ذلك الحاصل انا بعد ادراكنا الصوت عند الصماخ نتتبعه بشامة تتادى ادراكه من الذي وصل الينا الى ما قبله ومنه الى ما قبله من جهة وروده فان بقي منه شي ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ويمحى ذلك الوارد وعدده وما بقي منه موجودا جهته وابعد موروده واقرب بدء وما بقي من قوة امواجه او ضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى ان كل في المسافة امر يفنى بالبعيد المبتدأ لم نعلم من بدء البعد الابعد وما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل الينا من عالي الجو وبين دوي الرحى الذي هو اقرب منا الينا هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان السمع ليس بادراك بعد ادراك واستعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد الى اخر ومنه الى اخر وهكذا بل ههنا ادراك شيء واحد مع جهته وقربه وبعده ثم انه بعد ان سلمنا انه يتبع الهواء الذي وصل الى الصماخ منزلا ما قبله فما قبله ولكن اذا كان ادراك الصوت منفكا عن ادراك الجهة وغيرها كما قرروه من ان الصوت يدرك ثم بعد التتبع تدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف حتى يكون ههنا ادراكات متعددة مختلفة ولاحقة فنقول مدرك السمع ح ليس الا ذات الصوت فاما الجهة فهي غير مدركة للسمع اصلا واذا لم يكن مدركا للسمع ما لم يكن الصوت الحاصل في جهة مدركا لم يمكن ان يكون مدرك السمع صوتا لو كان حصوله في جهة الذي هي جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو ح لا الصوت الجزئي لا بد ان يكون متخصصا بوضع وجهة ولا يمكن ان يكون مدرك الحس امرا كليا كما مر فثبت ان المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف هذا انما يلزم على تقدير ان يكون ادراك الجهة غير ادراك الصوت فيها وان ادراكها تحصل

ببلوغ التموجات الهوائية كما ذكر وعلى الوجه الذي حققنا فلم يلزم بعد ولان المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص فان وجود الامر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة ولعل ان وجوده في ذلك كونه في جهة او على وضع شيء اخر والمسمى بالعوارض المشخصة بل المخصصة ليست من عوارض التشخص وانما عرضها بالقياس الى مرتبة مهية ذلك الشخص كما مر فكل مدرك بادراك حسي انما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين لان الحواس يدرك وجوده فقط او يدرك وجوده ويدرك معه بادراك اخر جهته وبادراك اخر فيه وبعده لان هذا شأن العقل وليس شأن الحس الادراك امر ذي جهة في وضع لما علمت ان وجود المحسوس وكونه في جهة وعلى وضع شيء واحد بالشخص منفرد في ظرف التحليل العقلي فكان المحسوس شيء واحد فكذلك الادراك الحسي المتعلق به ادراك واحد هو بعينه ادراك بوجوده وادراك بانه في جهة كذا وادراك بانه في موضع كذا البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع ان وجود الهواء بين السامع وذي الصوت شرط التحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجة كيف لا لاجل ان يحمل الهواء كيفية الصوت ويتأدى بها الى السمع ان القدماء الكثير منهم في سماع الفلكيات تمسا الافلاك بعضها بعضا كما نسب الى اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله انهم يثبتون للافلاك اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى واعلم ان اشتمال الافلاك والكواكب على الطعوم والروايح والاصوات وجميع ما يدركه الحواس ههنا مما صحح ايمة الاذواق الكشفية والبراهين العقلية والمنا ... الوجودية وذلك لان الوجود مع كماله وخيراته انما يفيض من الاوائل على الثواني ومن الاعالي على الاداني وهكذا الى ادنى الوجود وكلما يوجد من الصفات الكمالية في معلولات الاخيرة فهي موجودة في مباديها القريبة على وجه الطف واشرف وكلما يوجد في الاسباب القريبة فهي موجودة في العلل الفعلية العقلية على وجه مناسب لذلك العالم الا ان الكيفيات الحسية وجود هلها موضوعاتها الجسمانية على نحو يلزمها التضاد والانقسام والاستحالة وغير ذلك ووجودها في الحواس والمدارك النفسانية على نوع اخر اصفى والطف لصفائها المقابلة بزوالها اكثر من النقائص المحوية بها في الخارج ولها ايضا نوع اخر من الوجود في القوى العقلية على نوع اشرف واعلى وجود السماويات في اللطافة دون عالم العقل وفوق عالم العناصر وهي في اللطافة بمنزلة الحواس فان جوهر الحس للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن جوهر الحيوان مخصص ببعض المواضع من بدنه وهو الذي يوجد فيه جوهر روحاني من جنس مادة الاشباح المثالية المتوسطة بين العقول والاجسام والفلك لكونه بسيطا متشابه الاجزاء كله كالروح الحاصل في موضع الخيال منا ومما يزيل الاستبعاد في كون عالم الافلاك مشتملا على الروايح والنغمات ان هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي التي تكون في الخارج عن قوانا وقد عرفت مما علمت مرارا ان المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس ومعلوم ان وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا وقد ثبت ان الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم فاذن كما يوجد في قوة من قوانا جميع النغمات والاصوات والروايح والمشمومات على نحو يشاهد تارة من جهة امور خارجية معدة لها وتارة من جهة اسباب باطنية كما في المنام فانا قد نشاهد صورا عجيبة واصواتا عظيمة في النوم ولا نشك في وجودها فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية والروايح الطيبة والنغمات العجيبة في عالم الافلاك اذ ليست اسباب وجودها منحصرة في هذه الامور المعتادة

فصل في البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب وان الزوج الاول منها مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وتجويف العصب مودعة في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب باعد الملتقى واختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون على انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما توجه الايراد عليهم بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبه الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اجابوا عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم بالاشياء الخارجية وعن الثاني بان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد الوجه في المرآة الصغيرة من صورة تم

اذ المراد

اذ المراد بمماثلته للشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتأديها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى الباصرة والرياضيون على ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلف هؤلاء في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن يثبت طرفه الذي يلي العين ويتحرك بطرفه الاخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وما نسب الى الاشراقيين واختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي انه لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنيرة للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة واذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية فهذه ثلثة مذاهب في الابصار والحق عندنا غير هذه الثلثة وهو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفسي مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لا قيام المقبول بقابله والبرهان يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول فانه بعينه جار في جميع الادراكات الحسية والخيالية والوهمية وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العاقل والمعقول وقلنا ان الاحساس فقط ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة وكذا الخيال يجردها تجريدا اكثر لما علم من امتناع انتقال المنطبعات بل الادراكات مطلقا انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة اخرى نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل واما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس الا انها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط وقد نص على ما اخترناه في باب الابصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك وايضا ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلثة المشهورة يرد على كل منها مفاسد شتى اما مذهب الانطباع في الجليدية وما ذهب من خروج الشعاع فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما واما الذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه ايضا امور ومنها ان البرهان قائم على ان الجسم المادي وما يعرضه من الصفات لا يمكن ان يتعلق به الادراك الا بالعرض كما مر ذكره سابقا ومنها ان الاحول يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الامر الخارجي لزم ان يدرك ما لا وجود له في الخارج والقول بان احديهما في الخارج والاخرى في الخيال او في عالم المثال مما لا وجه له ومنها ان الصورة الواحدة الخارجية اذا نظر اليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأي ان تكون مدركة لتلك النفوس كلها والادراك ليس الا حصول صورة الشيء المدرك وحصول الشيء لامر لا بد فيه من خصوصية وعلية والعلة بالذات انما هي فاعل وغاية وصورة ومادة والشيء لا يكون حاصلا بالذات الا لشيء من علله واسبابه الذاتية فلو حصلت ووجدت تلك الصورة للنفس لكان النفس احدى العلل الذاتية لوجودها لكنها البتة لا مادة ولا صورة لها وهو ظاهر ولا فاعلة اياها ولا غاية والا لزم تكثر العلل الفاعلة لشخص واحد ولا غاية ايضا اذ الشيء الواحد لا يكون له غايات كثيرة ومنها ان تسمية هذه الاضافة من النفس الى البدن بواسطة البدن الى امر جسماني ذي وضع بالاضافة النورية مما لا وجه له اذ الاضافة التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غير كالمحاذاة والمجاورة والتماس والتداخل والتباين وغير ذلك وجميع هذه النسب والاوضاع اضافات مادية ظلمانية لما تقرر ان النسب الوضعية من موانع الادراك لانها من لوازم المادة ومدار الادراك على تجرد الصورة عن الوضع والمقدار المادي واما العلاقة والنسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء وعلة وجوده فان الوجود عين الظهور والفاعل والغاية هما مبدأ وجود الشيء والمادة والموضوع هما مبدأ قوة الشيء وامكانه وقد يكون مبدأ عدمه وخفائه لقبولها ضده فذلك الشيء فيثبت ان الحري باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها وهي انما يتحقق على ما قررناه في الابصار بين النفس والصورة الفائضة منه على ذاتها وكان ما اخترناه كان مذهب الاوائل والاسم واقعا عليه فوقع في النقل تحريف لهذين المذهبين فقصد فهم الناقل واذا دل البرهان على ان الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس وبطل القول بالشعاع وبانطباع الصورة في الجليدية وما يجري مجريهما ثبت وتحقق ما ادعيناه فلنذكر تفاصيل ما يرد على كل من المذهبين الاخيرين المشهورين

فصل فيما تمسك به اصحاب الانطباع ونقضه بما يرد عليهم وذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله جسم كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حكت المقلة من النوم عنه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر الى مخنقة تدور عليه دائرة من الضياء

وإذا انتبه من النوم تدبّجه ما قرب منه زماناً ثم يتبعه وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت وإن أغمض إحدى العينين تشعب

العين الأخرى وما ذلك إلا لأن جوهر النور امتلأه ولأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبتا الأذنين

مجوفتين وهذا بعد تمامه إنما يدل على انطباع الشبح فيه لا كون الإبصار به وثانيها أن سائر الحواس إنما تدرك المحسوس بأن تأتي صورته إليها لا

بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس فكذا الإبصار وأجيب بأنه تمثيل بلا جامع أقول في سائر الحواس لا إتيان ولا خروج بل اختصاص صورة مناسبة

للمحسوس متمثلة عند النفس فالجامع متحقق ولكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر وثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلاً ثم أعرض عنها

تبقى صورتها في عينه زماناً ودفع بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا أغمض العين ورابعها أن الشيء يعينه إذا قرب من الرائي أكبر مما إذا

بعد عنه وما ذلك إلا لأن الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى إن ورد الزاوية المخروط

ومعلوم أن وتر الزاوية كلما قرب من الزاوية كان الساقان أقصر والزاوية أعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى أعظم من

الذي في الصغرى وهذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فإنها

لا تتفاوت وأجيب بأنا سلمنا أنه لا سبب سوى ذلك كيف وأصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه على أنا نسلم أن عظم الزاوية عظم المرئي في

صغر ما صغره محل نظر وخامسها أنه لولا الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل

واحد منها معطلة فإن الفائدة في كون الجليدية صافية أن يتخيل من الألوان والفائدة في تفرطحها أنه لو كانت خالصة الاستدارة لكان

الملاقي من المحسوس لا أكبر على الجليدية فلما عرضت قليلاً صارت آخذة منه أجزاء كثيرة والعنبية إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة

الجليدية والقرنية إنما لم تثقب لئلا ينفذ أو دخلوا بعض صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين وأجيب بأن

هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها وأشكالها ورطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع وسادسها أن المبرسمين

قد يبصرون صوراً مخصوصة متمايزة وهي غير موجودة في الخارج ولا بد لها من وجود لامتيازها وتعينها فهي لا محالة موجودة في المبصرة أو في جزء

من أجزائه وإذا ثبت كيفية الإبصار في بعض المواضع وأنها بالانطباع ثبت في غيره أيضاً لعدم القول بالفرق وأجيب بأن ذلك يدل على أن الإبصار في مثل

النوع بالانطباع ولا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها أقول الحق أن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع

ومذهب من يرى أن الرؤية تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع لكن لا بعض مذهبنا بل يؤكده وسابعها أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا

تخيله متى شئنا وإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة وأجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا إنما أثبتنا الأشباح

الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال وأما الإبصار فالمحقق المبصر في الخارج لم يحتج إلى إثبات صورة منطبعة

في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج وأما أدلة نفاة الانطباع

فالحجة الأولى ما ذكره جالينوس وهو الذي عول عليه القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال

منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم واعترضوا على هذه الحجة بوجوه أحدها أن الجسم الصغير مساو للكبير في قبول

الانقسامات بغير نهاية فلم لا يجوز أن يقبل شكله وثانيها هب أن البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقابلة تعلم أن ما صورته بهذا

يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران وغيرها من الأشباه وثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرآة من نصف

كرة العالم فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرآة فليجز في البصر ورابعها المعارضة بالصور الخيالية فإنا نتخيل بحاراً من زيبق وجبالاً من

ياقوت وهذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها وتعينها وثابتة في النفس وليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محل منا وكذا الصور التي يشاهدها

المبرسمون فإنهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلا بد لها من محل فإن كان محلها أمراً جسمانياً من بدننا فيكون الشيء العظيم منطبعاً

في المحل الصغير فليجز في الإبصار مثله وإن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح أما أولاً فلأنهم استدلوا على أن المدرك للجزئيات يستحيل

أن يكون هو النفس وأما ثانياً فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات والمبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها ولا حجم أصلاً فلأن يعقل

انطباع الصور العظيمة في الجسم الصغير كان أقرب وأما ثالثاً فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فيصح القول بالانطباع وهنا النزاع بعد

ذلك في محل الانطباع نزاعاً آخر والجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأن الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم الكبير في عدد الانقسامات لا يوجب أن

يساويه في المقدار ولا في مقدار الأبعاد وأما الثاني فالإبصار أمر وجداني ليس فيه مطالبة واستدلال وأما الثالث فالقول بانطباع الصور

في المرآة كالقول بانطباعها في الجليدية في البطلان وسبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم وأما الرابع فهذه الصور الخيالية

والتي يشاهدها المبرسمون ليس في محل عندنا حتى يلزم أن يكون محلها أمراً جسمانياً أو نفساً بل هي صور معلقة يدركها النفس ويحفظها ما

دامت تشاهدها والذي استدلوا عليه ليس إلا أن محل الصور الجزئية لا يمكن أن يكون هو النفس وأن القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها

المجردة وأما أن كل إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة وقولهم إن انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له

مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير وارد هاهنا إذ قد علمت أن المعتبر عليه أعني النفس ليست محل الصور الخيالية ثم من المعلوم الواضح أن كل مقدار

فإما أن يتساويا أو يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير وأما الشيء الذي لا مقدار

له في نفسه فلا يصدق أنه هل عنه الأكثرون ولهذا اعترض صاحب المباحث على الشيخ وأصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى التي

لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في باب الإبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس فإذا جاز انطباعها

في النفس فليجز انطباعها في البصر فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له أقول فرق بين أن يكون

الشيء متعيناً في الخارج بأنه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقاً وكالخط والسطح باعتبار وبين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن يتقدر

بشيء وأن لا يتقدر بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون متقدراً ولا لا متقدراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج وذلك كالهيولى التي نسبتها

إلى جميع المقادير على السواء وكذا نسبتها في ذاتها إلى أن يتكمم وأن لا يتكمم على السواء لأنها مبهمة الذات غير متحصلة وذلك بخلاف

ما إذا تحصل شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلاً أو بأن له مقداراً من جهة كالخط أو بأن له مقداراً أصغر كالجزء له فاستحال

أن يقبل مقداراً مطلقاً ولا للخط أن يقبل مقداراً سطحياً أو جسمياً ولا للجزء أن يقبل مقداراً عظيماً وليس يستحيل للهيولى

أن يقبل المقادير كلها الحجة الثانية أن الإبصار لو كان بالانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فإن المبصر إذا كان هو الشبح

المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو من شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضر عند الرائي أحدهما من

مكان قريب والآخر من مكان بعيد فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب والآخر من مكان بعيد لكن الإحساس

بالقرب والبعد حاصل فيبطل الانطباع والجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح

منه أن يدركها الحجة الثالثة أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملونة وجب أن لا تنتقش بالأشكال والألوان كالهواء وإن كانت

ملونة لزم محالان أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي وثانيهما أن لا يتأدى الشكل واللون الحاصل

في سطحها إلى ما وراءها من ملتقى العصبتين كما في الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصورته فإنه ليس يتأدى إلى ما وراءه الحجة الرابعة

المبصر لو انطبع في الجليدية لكان يمكننا أن نبصر تلك الصورة منطبعة فيها كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها

ولكنا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين ولو كانت الصورة منطبعة

لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات وحيث اختلف علمنا أن الصورة غير منطبعة فيها أقول هاتان

الحجتان تردان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية ونحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول

تام الحجة الخامسة زعم جالينوس أنه لو كان يخرج من البصر شبح إلى الجليدية لكان قد ينقص البصر أو اضمحل على طول الزمان وهذا

في غاية السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر بل بأن مقابلة الجليدية بسبب استعدادها لأن

يحدث فيها من المبدأ صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار الحجة السادسة أن الفاعل الجسماني لا يمكنه

أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء

المتوسط وليس كذلك بشهادة الحس وجوابه أن ما ذكرتم بعد تسليمه إنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد وليس في

الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي **فصل** فيما قاله أصحاب الشعاع واعلم أن علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من

المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى توهمه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الأجسام النيرة على ما يقابلها

على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير وقاعدته عند ما يقابله فهذا إنما يستدعي الظن بأن الرؤية بخروج الشعاع من البصر ويكون

المرئي هو ما يقع عليه الشعاع ولكنا قد أقمنا البرهان على أن البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن

المادة لا التي هي في مادة جسمانية ومع ذلك لا يثبت الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة

ومقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط ونحن لا ننكر تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي بعينه صورته لكن نقول لا بد

في الرؤية من حصول صورة المرئي في النفس وجميع ما ذكره اصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا اليه وان وافق رايهم ايضا فان المواخذة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد كقولهم ان الشيء اذا ابعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فيضيق زوايا التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر فكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا ضيقا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وكقولهم يرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي فيرى اعظم لان الزاوية التي بازائه في الجليدية بحالها في العظم وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا ابعد فيرى في الموضعين لكون رايتهما بالامتدادين المتمايزين وكقولهم اذا غمضنا احدى العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة ويتقاطع سهماهما قبل الوصول الى المرئي فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول واذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين واذا نظرنا الى احدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما بالقرب والبعد نرى الاخرى اثنين وكقولهم اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء هكذا نقل بعض العلماء عنهم وفيه ما لا يخفى من النظر والاولى ان نرى قمرا في السماء بالشعاع النافذ الى السماء بالاستقامة ونرى قمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء نعم ههنا شيء آخر وهو انا قد نرى في الماء المقصود في اللون ثلثة اقمار احدها في السماء بالشعاع النافذ اليه مستقيما بلا واسطة والثاني والثالث في الماء احدهما بالشعاع المنعكس الى القمر من سطح الماء الظاهر والاخرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر الى القمر ومن هذا القبيل رؤية الشيء اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا وبينه احديهما بالاستقامة والاخرى بالشعاع الممتد من الباصرة الى سطح الجسم الصيقل المنعكس منه الى جسم اخر وضعه من ذلك الصيقل كوضع الباصرة منه وكقولهم ان السبب في رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوسا ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة عكسها فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجرة فيراها منكسا وبيان هذه الامور ونظائرها على التحقيق في علم المناظر **فصل** في سبب الحول وما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع واصحاب الانطباع في سبب الحول فزعم اصحاب الانطباع ان شبح المبصر اول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندهما والا لكان الواحد يرى في الاثنين كما اذا لمس شيء باليدين كان ملموسين ولكن كما ان الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتادى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى لعين روح مدرك فيتحد بهما صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند جزء اخر من الروح الباصر فيتطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة اخرى على حدة فيرى الشيء الواحد شيئين وقال اصحاب الشعاع هذا العذر فاسد لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم انه عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما الذي على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في محاذاتنا شيئان احدهما قريب والاخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد ثم نظرنا الى الاقرب بان وجهنا البصر عليه كانا لا ننظر الى غيره وانا نراه واحدا ونرى الابعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا الى الابعد كذلك كان الامر بالعكس من ذلك فلو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصور ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين فليس السبب ما ذكره اصحاب الانطباع بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم ان قوة هذا النور وسلطنته في سهم المخروط وسميناه خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك وجمع البصر على الشيء الواجب لقاء سهمي المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع السهمان عليه ففي تلك الحالة يقع الشيء الابعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم ودون طرفه الانسي والمراد بالطرف الانسي ما يلي المخروط الاخر وبالوحشي ما يقابله فيرى الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا والابعد اثنين اذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد

تقاطعهما

تقاطعهما في الاقرب الى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى الى جنبه الايسر وما يخرج من العين اليسرى الى جنبه الايمن واما اذا جمعنا البصر على الابعد فقد وقع سهمان عليه في موضع واحد وعلى الاقرب في موضعين وعلى جنبيه لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الايمن والخارج من اليسرى على جنبه الايسر فيرى الابعد شيئا واحدا والاقرب اثنين وهكذا حال الاحول فان سهمي مخروط عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة او يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول الى المرئي وانهم ابدا يرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها الا ان يتكلفوا التقاءهما على شيء واحد لو امكن وحينئذ يرونه واحدا كما هو واعلم ان اصحاب انطباع الاشباح ذكروا اسبابا اخرى للحول منها حركة الروح الباصرة يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الاجزاء وقبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة وفي الماء المتموج مرارا كثيرة ومنها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملتقى العصبتين فيتادى اليهما صورة المحسوس قبل ان يتجها ما تادى الى الحس المشترك او الملتقى ثم يحصل في كل واحد منهما صورة اخرى مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وتلك يمنة ويسرة **فصل** في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف واعلم ان الحجة على ذلك ان تاثير القوى المتعلقة بالاجسام في شيء وتاثرها عنه لا يكونان الا بمشاركة الوضع ومنشا ذلك ان التاثير والتاثر لا يكون الا بين شيئين بينهما علاقة عليه ومعلولية وهذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة وما يتعلق به من مادة او موضوع او بدن لانها اما علة فاعلة او علة مشخصة او كالة فتحققه بالعرض بينها وبين ما له نسبة وضعية الى ذلك المتعلق به فان العلاقة الوضعية في الاجسام بمنزلة العلاقة العلية في العقليات اذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم وتشخصه فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بان يتصل طرفاهما فكانهما كانا جسما واحدا فاذا وقع تاثير خارجي على احدهما فيسري ذلك التاثير الى الاخر كما نسخن بعض جسم بالنار فانه يتسخن بعضه الاخر ايضا بذلك التسخين وكما استضاء سطح بتوسط النير يستضيء سطح اخر وضعه الى الاول كوضعه الى ذلك النير وانما قيدنا التاثير بالخارجي لان التاثير الطبيعي الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسري فيما يجاور الشيء فاذا تقرر هذا فنقول ان الاحساس كالابصار وغيره هو عبارة عن تاثر القوى الحاسة من المؤثر الجسماني وهو الامر المحسوس الخارجي فلا بد بينهما من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الامر المحسوس وتلك العلاقة لا تتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما اذ لا علاقة بين امرين لا اتصال بينهما وضعا ولا نسبة بينهما طبعا بل العلاقة اما رابط عقلي او اتصال حسي فلا بد من وجود جسم واصل بينهما وذلك الجسم ان كان جسما كثيفا مظلما اشتغل فليس هو في نفسه قابلا للاثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر او ارتباط المنير بالمستنير فان الرابط بين الشيئين لا بد وان يكون من قبلهما الا ان يكون منافيا لفعلهما فاذن لا بد ان يكون بينهما جسم مشف غير حاجز ولا مانع لوقوع احد الاثرين اعني النور من النير الى المستنير او من البصر الى المبصر او تادية الشبح من المبصر الى البصر فعلى هذا يظهر فساد قول من قال المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاء صرفا لكان الابصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا النملة على الصفاء الا بما ذكره في جوابه بان هذا باطل فليس اذا وجب للمتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقا الى عدم الجسم لان اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كان رقة الجسم منشا سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقا الى العدم بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال فان قلت ان الشيخ اعترف بان هذا النوع من الفعل والانفعال لا يحتاج الى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو فقدنا الخلا بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب قلنا قد مر سابقا ان ملاقاتهما وان لم يكن واجبا لكن يجب مع ذلك اما الملاقاة واما وجود متوسط جسماني بينهما يكون مجموع المتوسط والمنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التاثير لوجود الاستعداد فيه وبعضه لا يقبل لعدم الاستعداد فلو فرض ان ليس بين النار والجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين وتسخن لعدم الرابطة وكذا لو لم يكن بين الشمس والارض جسم متوسط لم يقبل الارض ضوءا ولا سخونة **فصل** في انحصار الحواس في هذه الخمس الجمهور من الناس زعموا امكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه كما نبه الشيخ في بعض كتبه من ان الطبيعة لا ينتقل من نوع انقص الى نوع اتم ما لم يستوف جميع كمالات النوع الانقص فهكذا الطبيعة لم ينتقل من درجة حيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما لتلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للحيوان فلما لم يكن حاصلا في الانسان الذي هو اكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا ان لا حاسة في الوجود غير هذه

فصل في المحسوسات المشتركة

فصل في المحسوسات المشتركة بينها زعم بعض الناس ان المحسوس بالذات ليس الا الكيفيات المحسوسة وغيرها محسوسة بالعرض فليس للحواس محسوس
مشترك بالذات وليس كذلك لان المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه اثر في القوة الحاسة ان لعرضها او لم يكن كان فليس هو محسوسا بالحقيقة ولكنه
مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة مثل احساسنا بابن زيد فان المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس واما كونه ابن زيد فليس بمحسوس
البتة اذ ليس منه في نفسنا رسم وخيال وشبح بوجه من الوجوه بل العقل يدرك بمقايسته الى ابنه اضافة الابوة وهذا بخلاف المقادير
والعدد والوضع والحركة والسكون والقريب والبعيد والمماسة والمباينة فانها وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة
بشرط الاحساس بشيء اخر كاللون والضوء في الابصار والحرارة والرطوبة في اللمس وغيرها في غيرهما والشيء الذي يتوقف الاحساس به
على الاحساس بشيء اخر لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا بل المحسوس بالذات ما لا واسطة له في العروض لا ما لا واسطة له في الثبوت
كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان فالحاصل ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر
ولا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء اخر او لا يتوقف فالاول هو
المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول اقول هذا بحسب حمل النظر واما بحسب اصطلاح الدين فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاصلة
عند النفس لا الامر الخارجي المطابق لها واذا عرفت ذلك فنقول ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط
اللون وقال قوم ان الحركة غير محسوسة وكذا السكون غير محسوس واحتجوا على الاول بان الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وان كانت
في غاية السرعة وعلى الثاني بان السكون امر عدمي فكيف يحس به واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس
يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شيء وتارة بعيدا وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى
الفعل واما نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر اضافي وكذا الحس يدرك جسما واقفا في مكانه غير زائل
فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم انتقاله وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله لزوال المكان الاول لان الاول
اضافي والثاني عدمي وشيء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك الحس باختلاف
اوضاع السفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم اخر خارج عنها لم يشعر بالحركة فيجب ان يكون ادراك الحركة والسكون امرا ذهنيا لكنه
يحس كالبصر واما اللمس فيدرك ايضا جميع الامور المعدودة بتوسط ادراك الصلابة واللين والحر والبرد ونحوها وكذا الذوق فانه يدرك
الطعم وبتوسط الطعم يدرك بالعظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك بالعدد بان يجد طعوما مختلفة فاما ادراكه للحركة والسكون
فضعيف جدا بل لا يكون الا بالاستعانة باللمس واما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم
ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانيا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه يدرك العدد بشركة بان الاصوات القوية لا
تحصل في غالب الامر الا من الجسم العظيم وبالجملة فادراك البصر لهذه الاشياء المعدودة اقوى وكان ادراكه ايضا باعانة من العقل
وان سلكت نحوا اعلم ان لا شيء من الادراك الحسي الا وقوامه بالادراك الخيالي ولا شيء من التخيل الا وقوامه بالتعقل كما ان الحس لو
جرد عن العقل لم يكن موجودا ولا امكن وجوده منفكا عن العقل وليس الحواس بالقياس الى مستعملها كالالات الصناعية بالقياس
الى مستعملها حيث يتصور للقدوم والمنشار وجود وان فرض عدم النجار ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية
في الانسان وعن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان وكذا لا يتصور للنفس وجود الا بالعقل ولا للعقل وجود الا بالباري جل ذكره وقد
انجر الكلام الى هذا المطلب وليس هيهنا محل تحقيقه وكانه قد مر منا الاشارة اليه سابقا فاذا كان الامر في الحواس ما ذكرنا فهكذا يجب
ان يعلم الحال في المحسوسات فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك
الجزئي الذي بواسطة الحس بالمحسوس تشبيها بالمحسوس للمعقول اعني ادراك المجردات بالكلية هذا وربما توهم بعض الناس انه لابد للحيوان
من حس اخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الامور المعدودة وهذا باطل لما علمت ان تلك الامور من المحسوسات المشتركة تدرك لكل واحد
من هذه الخمسة فهي غير محتاجة الى حس سادس بل لو كان في الوجود حس اخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس بل بعضها وافية بادراك
هذه الامور والتعطيل مستحيل كما علمت في الوجود

الباب الخامس من علم النفس في الادراكات الباطنة وفيه فصول

فصل في الحس المشترك ويسمى بنطاسيا اي لوح النفس وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعد لحصولها
في مقدم الدماغ بل في الروح المصبوبة فيه تتأدى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها والحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين يأتون باخبار

النواحي الى هذه الملك واحتجوا على اثباتها بحجج ثلاث احدها انا نحكم بان هذا الابيض حلو او ليس هذا ذاك والقاضي على الشيئين يجب
ان يحضره المقضي عليهما وهذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة اما اولا فلان ادراك المحسوسات الا بالة جزئية واما ثانيا
فلان هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها اذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحركة ولم يمكن الشم والشكل بالالهام على الصور المطلوبة
لو طلبها او على الصور المهروب عنها لو هرب عنها فظهر ان للمحسوسات الظاهرة اجتماعا في قوة جزئية مدركة وليس شيء من الحواس الظاهرة
كذلك فلابد من مدرك باطني جزئي وهو المسمى بالحس المشترك وهذه الحجة لا يخفى عن ضعفها اذ العقل في الانسان والوهم في الحيوان جامع
لجميع القوى المدركة وغيرها وهو الحاكم على مدركاتها والمستعمل للجميع فيكفي الحكم بان هذا الابيض هذا الحلو اذا ابصر بياض السكر ببصره
وادرك حلاوته بذوقه وايضا اذا عقلنا الانسان الكلي ثم شاهدنا شخصا معينا منه حكمنا بان هذا الشخص انسان مع ان الانسان
كلي معقول والشخص جزئي محسوس فلو كان الحاكم على الشيئين لابد وان يدركهما بالذات فلزم ان يكون هيهنا قوة مدركة غير العقل
وغير الحس تدرك المعقول والمحسوس جميعا لان ادراك العقل مقصور على الكليات وادراك الحس مقصور على الجزئيات فلو وجب للحاكم
على الجزئي بالكلي ان يدرك الطرفين جميعا بلا واسطة قوة تكون له فيلزم اما استحالة هذا الحكم واما وجود قوى اخرى لا يكون عقلا
ولا حسا واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم قال بهمنيار وعندي انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا اللون هو هذا الطعم مدركا للصور
المحسوسة كما انا في الابصار المشتهاة لم يجب ان يكون القوة الشهوانية مدركة بل يصح ان يكون النفس مدركة للطعم بالذوق واللون
بالبصر ثم يحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى اقول لا غبار على كلامه هذا ولا يرد عليه ما اورده صاحب المباحث
بقوله هذا جهل مفرط ولعله ما حفظ في اول المنطق من ان كل تصديق لابد فيه من تصورين فمن لم يتصور العالم والحادث كيف يمكنه
الحكم بثبوت احدهما للاخر انتهى وذلك لان المراد من قوة اخرى في قوله ثم يحكم قوة اخرى قوة اخرى مدركة كالعقل في الانسان والوهم في ساير
الحيوانات فمعناه انه يحكم العقل او الوهم بعد تنبهه بوسيلة الذوق على الطعم وبوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لما له هذا
اللون فمن اين لزم هيهنا حصول التصديق من غير تصور الطرفين وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات والوهم لا يدرك المحسوسات
الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بالة مدركة كالحس والوهم وكذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات
من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقيقة للكليات والجزئيات في الانسان الا القوة العاقلة وفي الحيوانات لا يدرك الموهومات
والمحسوسات الا الوهم فهذا الاعتراض انما نشأ من قصور التامل وسوء الفهم وقلة الممارسة لكلماتهم الثانية انا نرى قطر النازل
خطا مستقيما والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والنقطة في الخارج ليس خطا ولا دائرة فاذن تلك الاشباح في الحس وليس
محلها هو القوة الباصرة اما على مذهب اصحاب الشعاع ومن يكون المبصر عنده هو الامر الخارجي فهو بين واما على مذهب من يرى
ان الابصار بحصول شبح المرئي فلان حضور المادة شرط في الابصار وفي كل احساس فالبصر لا يدرك المبصر الا حيث يكون فبقي ان ذلك
الاشباح والتمثل في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جزئية واعترض عليه صاحب المباحث بانكم استدللتم بهذا على ان الرؤية
بالانطباع في البصر والان جعلتموه دليلا على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق الايراد عليه بهذا والذي نقوله الان انه لم لا
يجوز ان يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة
ينطبع فيها صورة الجسم عندما يكون في حيز اخر فاذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة
بالنقطة على مثال الخط وايضا الشيخ الرئيس قد سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور اقول الحجة
على ان الابصار لابد فيه من تمثل شبح المرئي وصورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكره واما تجويز كون بقاء الارتسامات
في البصر حين يدرك النقطة خطا فليس بجائز لان الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئا الا بمشاركة الوضع وما لا وضع له بالقياس الى
موضعها فلا تناله ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الادراك به اذ لا شبهة في ان القطرة عند حصولها في كل موضع يبطل كونها في
الوضع السابق والمتقدم عليه لا وضع له وما لا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية فلو كان البصر ادرك صورة النقطة على وضع خاص بعد تجافيها
عن ذلك الوضع لزم وجود الشيء بلا سببه ولزم ان يكون الحس الظاهر مدركا للمغيبات وادراك المغيبات مقصور على الحس الباطن لكونها
غير منطبعة في المادة عندنا وكما ان البديهة شاهدة على ان الحواس الظاهرة لا تدرك الامور الماضية والامور المستقبلة فان الحس
لا يدرك لونا موجودا في الامس والشم لا يدرك رائحة موجودة في الغد فكذلك الحكم هيهنا واما ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة

فقد ترتب انه من ان ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس لا ان البصر يدرك بادراك واحد فهو اجزاء الحركة فلو ارتسمت اجزاء الحركة
ذهنا كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة فتلتفت فيه الحس المشترك لا في الحس الظاهر الحجة الثالثة وهي اقوى الحجج ان الانسان يدرك
صورا لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض للنائم في رؤياه فانه يشاهد صورا عظيمة محسوسة واصواتا مسموعة
متميزة عن غيرها وكذلك الذي يشاهدها اصحاب النفوس الشريفة كالانبياء والاولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم من الصور البهية
والاصوات الحسنة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحروب والزلازل
وغيرها الازعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صورا مناسبة لاحوالهم فاذا تلك الصور موجودة فان العدم المحض يمتنع ان يتميز عن غيره وليس
وجودها في الخارج والا لرآها كل من كان سليم الحس فاذا تلك الامور وجودها المدرك آخر غير القوة العقلية فان العقل يمتنع
ان يدرك الاجسام والابعاد والاشكال المقدارية وغير الحس الظاهر لان هذه الصورة في الاغلب يدرك عند ركود الحواس وتعطلها
وكما يدرك في المنام وقد يدرك في اليقظة المبصر عند تغميض العينين فبقي ان يكون المدرك لها قوة باطنة غير العقل وليس الخيال
مدركا لها لان الخيال حافظ لا الاكان كلما كان نحفظه نراه متمثلا مشاهدا وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لها قوة اخرى وهي الحس
المشترك وموضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الاول ومظهرها كانه هو الروح المصبوب هناك وهذا الروح كالمرآة التي بسبب
خلوها عن الالوان مع قابليتها صور الالوان من غير ان ينطبع فيها صورة فهكذا تلك الروح لبساطتها وصفائها واعتدالها سببا
لظهور الاشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات فتدركها النفس بهذه القوة التي هي آلة لادراك المحسوسات الغائبة عن الحواس وهو
واستدل لعدم بقى هذه القوة بوجهين الاول ان النائم قد يرى في نومه جبالا من الياقوت وبحارا من الماء وهذه الصور العظيمة يستحيل
انطباعها في جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فاذن محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه
القوة الثاني انا كما علمنا ببديهة العقل انا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا نذوق
لا نلمس بالدماغ اقول اما الاول فلا يرد علينا لانا لا نقول بانطباع الصور المدركة وحلولها في جرم من الاجرام بل هي قائمة بالنفس قياما
غير حلول والانطباع وكذا الثاني فان الدماغ ليس محل الانطباع ولا ابة حاجة في ادراك النفس للصور بعد حصولها من طرق الحواس
ولا ادراك الغيب بعد حصولها لاستعدادها انما الحاجة اليه لكونه محل القوة والامكان لحدوث الصورة بسبب الهيجان وحامل
استعداد النفس للاتصال بالمبدأ بالتصور والتمثيل [illegible] كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار
اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم اذ ليست من ذوات الاوضاع ومع ذلك لا بد من اثبات قوة اخرى
غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرك الكليات لان الجزئي بما هو جزئي مباين في الوجود للكلي بما هو كلي اي عقلي والمدرك ابدا من نوع
المدرك بل عينه كما علمت فمدرك الجزئي غير مدرك الكلي **فصل** في الخيال قوة الخيال ويقال لها المصورة وهي قوة يحفظ بها الصور
الموجودة في الباطن واستدلوا على مغايرته للحس المشترك بوجوه ثلاثة الاول ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة
حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين احدهما ان القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء اذ فيه قوة قبول الاشكال دون
حفظها فلو كان احدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك وثانيهما ان القبول منشأ الامكان والاستعداد والحفظ منشأه الوجوب
الفعلية فهما حيثيتان متنافيتان مكثرتان لذات الموضوع واعترض عليه بان هذا مبني على قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ثانيا من قلة التدبر وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره الثاني ان الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها والخيال غير حاكم بل
حافظ فقط والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة
الثالث ان صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة والمشاهدة غير المتخيل فالحس المشترك يشاهد تلك الصور والخيال يتخيلها
فهما قوتان متغايرتان واعترض صاحب المباحث المشرقية بان الصور المعقولة قد لا يكون النفس مشاهدة لها ناظرة اياها بل ذاهلة عنها فتلك
الصور في هذا الوقت في اي خزانة تكون فان قلتم انه اذا اقبلت النفس الى المبدأ الفياض فاضت عليه تلك الصور واذا اعرضت
انمحت وبطلت لكن النفس متى حصلت ملكة الاتصال بالعقل فيكون متى تأهبت لادراك تلك الصور فاضت عليها منه قلنا فلم لا
يجوز ان يكون كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدأ الفعال اقول الشيخ
الذي يحصل لها ملكة التوجه او الاتصال بالجوهر الفعال يفيض عليها الصور من غير تجشم اكتساب جديد او احساس عن القوة التي

لها بعد

لها بعد هذه الملكة لا يحتاج في ادراكها الى كسب لا احساس كما في الحس المشترك او الفكر كما في النفس فان النفس بما هي نفس ليس لها ان تدرك المطالب
النظرية متى شاءت من غير طلب كسب الا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الادراكات وتعاقب الافكار وترادف الانظار و
قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ وهو عندنا جوهر فوق النفس ودون العقل الفعال فهكذا نقول في هذا
المقام ان ادراك المحسوسات اولا غير محتاج الى ملكة بل الى شيء كاسب من حس او شيء آخر واما حفظها فيحتاج الى زيادة ملكة وشدة في
القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة اسبابها عن الحس وقد سبق ان القوة المسترجعة [illegible]
في المادة بات على ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك والخيال ليس عندنا من المهمات التي تخل باهمالها شيء من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة
لها جهتا نقص وكمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر وان لها عالما آخر غير عالم العقل وعالم
الطبيعة والحركة وهذه القوة قد اقمنا البرهان على تجردها من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال العقل وثوابه وعقابه واحوال البرزخ وبعث
الاجساد وموضع تصرفها كل البدن وسلطانها في آخر التجويف الاول وآلتها الروح العنبري الذي هناك **فصل** في المتخيلة والوهمية
والذاكرة اما المتخيلة فتسمى متفكرة ايضا باعتبار استعمال الناطقة اياها في ترتيب الفكر ومقدماته فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى
المدركة بان الفعل غير الادراك والنظر فان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي
شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كرأس انسان وسائر بدنه كبدن فرس وله جناحان وهذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو اذن لقوة
اخرى واعترض بانه ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتفصيل و
التركيب بطل توهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فان الوهم مدرك متصرف
معا واجاب المحقق الطوسي عن الاول ان هذه القوة ليست مدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما
بحسب آلتين وموضع تصرف هذه القوة هو الجزء الاول من التجويف الاوسط وهي قوة الوهم ويتوسطه واما القوة الوهمية فقد احتجوا على
مغايرتها بان قالوا انا نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها ولا صورة لها في المواد وهي اما امور ليس من شأنها ان نحس بها كالعداوة التي تدركها
الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك
لا يؤدي اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي تدرك هذه الامور هي الوهم لكن تدرك القسم الاول اعني المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته
والقسم الثاني اعني الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة ولا يجوز ان يكون شيئا من القوى المذكورة وادراكاتها مقصورة على الصور
المحسوسة وهذه تدرك المعاني فهي اذن قوة اخرى موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الاخص به هو التجويف الاوسط واعلم ان الوهم
عندنا وان كان غير القوى التي ذكرت الا انه ليس له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن اضافة الذات العقلية الى شخص جزئي وتعلقها
به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما ان مدركاته هي المعاني الكلية المضافة الى صور الشخصيات الخيالية وليس
للوهم في الوجود ذات اخرى غير العقل كما ان الكلي الطبيعي والماهية من حيث هي لا حقيقة لها غير الوجود الخارجي او العقلي والحجة على ما ذكرنا
ان القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او لا تدركها الا من حيث
انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل وان كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل ان
العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص وعلى تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده ووحدته فان وجود الجسم الشخصي عين جسميته
ووحدته عين اتصاله وكان ادراك عداوته كادراك وجوده ووحدته فكان ادراكه بالحس لا بالوهم وبالجملة كل معنى كلي اذا وجد في
الاشخاص الجزئية فوجوده فيها اما باعتبار ان الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلية والمعلولية والتقدم والتأخر وسائر الاضافات
كالابوة والبنوة وغيرها واما باعتبار ان لها صورة في تلك الاشخاص كالسواد والرائحة والطعم فادراك القسم الاول اما بالعقل [illegible]
وذلك اذا كان ادراكه مع قطع النظر عن متعلقاتها واما بالوهم اذا ادركت متعلقة بشخص معين او اشخاص معينة وادراك القسم
الثاني [illegible] بالحواس او بالخيال فالعداوة مثلا من قبيل القسم الاول وان كانت متعلقة بخصوصية فهي امر كلي مضاف الى تلك
الخصوصية [illegible] بالاجسام وادراكها بالوهم لا بالحس فالوهم يدرك الكلي المقيد بقيد جزئي واما القوة الحافظة فهي خزانة
عند الوهم لما يخزن فيها من مدركاته كما ان الخيال خزانة للحس المشترك وقد يسمى ايضا ذاكرة ومسترجعة لكونها قوية على استرجاع

وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة الى المعنى وذلك اذا اقبل الوهم مستعينا بالمتخيلة يستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان تعرض له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى فحينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ في الخزانة وتارة تكون المصير من المعنى الى الصورة اما باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان تعرض له المعنى الذي ادرك معه الصورة التي تطلب فان تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالغيبة او لما آخر فيحتاج الى احساس جديد يرتفع بورود المحسوس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال فيعود بسببه المعنى المستقر في الحافظة واعترض بان حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة واجيب بان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمتفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم بالوهم والحافظة واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدود منفكة بعضها عن بعض في الحيوان ما لا يكن له الا الحس الظاهر ومنه ما له الخيال ولا وهم له ومنه ما لا حفظ له الا انها ترجع عندكما لها الى ذات واحدة لها شؤن كثيرة وسيجي بيان ان النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا فكن منتظرا متوقعا البيانه وان سبق منا تنبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة لكنا نوضحه زيادة ايضاح لانها مطلب جليل ومباع ثمين غال ومما يؤيد ما ذكرناه ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمله في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى لا يقال ما ذكره قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده وهو قوله وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى كانها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة انتهى فانه يدل على ان مبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتذكر والتخيل والحفظ هو شيء واحد بالهوية والذات كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع وقوى باعتبار الموارد المختلفة ودرجاته المتفاوتة وقال ايضا في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون وههنا موضع نظر انه هل الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى وانما لم يحكم ههنا ولم يجزم باحد الشقين التغاير والاتحاد لان الحكم بهما على سبيل المبدأية فليس ذلك مما يبتني عليه قاعدة طبية ولا على ان يكون مطلوبا هنالك اذ ليس هذا من المسائل التي يلزم الطبيب ان يعرفها اذ موضع افعال الوهم والحفظ عضو واحد او كالواحد عندهم اذ وقعت فيه آفة تشترك ذينك ايضا فما الحاجة لهم الى معرفتها ثم ان الحكم النظري مفتقر الى الحجة وبيان وليس يمكن اثباته بالادلة الطبية واثباته بالبراهين الكلية لا يكون الا في علم آخر فوق الطب ولكن قال في الشفاء بهذه العبارة وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصوير لها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر كلامه فهذا يدل على انها قوة واحدة تدل على ان الذكر يتم بفعلين والاسترجاع بثلثة افاعيل فوحدة كل من الذكر والاسترجاع اعتبارية وكذا وحدة القوة التي يسند به ودون هذا كلام آخر موعود ببيانه وبالجملة لا اضطراب في كلامه اصلا كما ظن بعضهم بل هذه القوى مع تعددها وتغاير بعضها الى بعض وكلها آلات للوهم ونسبة الافاعيل اليها كنسبة الفعل الى الآلة والفعل بالحقيقة منسوب الى ذي الآلة لا الى الآلة والوهم ايضا آلة للعقل فيما له العقل واما ان جميع القوى المدركة والمحركة مع تعددها وتخالفها عين حقيقة واحدة تنشعب لها وحدة جمعية تشمل هذه المعاني وهو بانها فيني لم يذهب اليه الشيخ واتباعه فاستمع لما يتلى عليك من عالم الاسرار بشرط صونها عن الاغنياء

فصل في بيان ان النفس كل القوى بمعنى انها المدرك لجميع الادراكات المنسوبة الى القوى الانسانية هي النفس الناطقة وهي ايضا المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية وهذا مطلب شريف وعليه براهين كثيرة بعضها من جهة الادراك وبعضها من جهة التحريك والتي من جهة الادراك نذكر منها ثلثة البرهان الاول من ناحية المعلوم انه يمكننا ان نحكم على شيء باحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات فنقول مثلا ان الذي له لون كذا له طعم كذا وما له صوت كذا له رائحة كذا والحاكم بين الشيئين لا بد وان يحضرهما والمصدق لا بد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى

بمكننا

يمكننا الحكم بان هذا اللون هو هذا المطعوم وان الذي له الصوت الفلاني له الرائحة الفلانية وكذا اذا تخيلنا صورة ثم ادركناه بالبصر نحكم بان تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلا فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية والصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس فان القاضي بين الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وكذا اذا ادركنا عداوة زيد وصداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس وصورة الموهوم ثم لنا ان نتصرف في الصور الخيالية والمعاني الجزئية المدركة بالتركيب والتفصيل بالجمع والتفريق ونحكم باضافة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا والحكم لا يتم الا بحضور المحكوم عليه والمحكوم به جميعا فاذن لا بد لهذا التركيب بين المعاني والصور او التفصيل قوة واحدة مدركة للمعاني والصور ثم نقول اذا احسسنا بزيد وبعمرو حكمنا بان الانسان الحيوان وليس بحجر ولا شجر فحكمنا على المحسوس الجزئي بمعقول الكلي واذا ادركنا فرسا شخصيا حكمنا بانه حيوان وليس بانسان فحكمنا بان هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعنى المعقول وليس جزئي ذلك المعقول الآخر فاذن فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة وللجزئيات المحسوسة فثبت ان النفس قوة واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار فمبدأ حركته شعوره بغاية الحركة سواء كانت حركة عقلية او حسية شهوية او غضبية والانسان يحرك اقسام الحركات الاختيارية بعضها الحكم بالعقل وبعضها بالوهم وتخيل لجلب الملايم الحسي وبعضها لدفع المنافر الحسي فاذن في الانسان شيء واحد هو المدرك بكل الادراكات وهو المحرك بكل حركة نفسانية وهذا هو المطلوب فان قلت ادراكاته وتحريكاته بوساطة القوة فبالحقيقة مبادئ الادراكات والتحريكات هي القوى وهي امور متعددة قلنا هو المدرك والمحرك بالحقيقة والقوى بمنزلة الآلات وقد مر ان نسبة الفعل الى الآلة مجاز والى ذي الآلة حقيقة فان قلت اذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة واذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية واذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة فتكون ذات واحدة عقلا ووهما وخيالا وحسا وطبعا ومحركا ويكون جوهرا واحدا مجردا وماديا قلنا النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الامور ومبادئها اذ لها درجات وجودية على ترتيب الاشرف فالاشرف وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري وكلما وصلت الى مرتبة كمالية جوهرية كانت جهاتها اوكثر وشمولها على المراتب السابقة اتم فان النوع الاخص الاتم يوجد له النوع الانقص فكما ان نوع الحيوان وطبيعته تمام لنوعية النبات وطبيعته والنبات تمام لطبيعة المركب المعدني وطبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم فكذا طبيعة الانسان اعني ذاته ونفسه تمام لجميع ما سبق من الانواع الحيوانية والنباتية والعنصرية وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه فالانسان بالحقيقة كل هذه الاشياء النوعية وصورته صورة الكل منها فان قلت فعلى ما ذكرت لا حاجة الى اثبات هذه القوى بل يفسد طريق اثباتها قلنا هذا يعين كمسئلة التوحيد في الافعال فان قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا ينافي قول المحققين منهم ان المؤثر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة فهكذا ههنا فان النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤن كثيرة متفاوتة لا ينبغي للحكيم ان يعرف شؤنها ويحفظ مراتبها لئلا يلزم اسناد فعل الى غير فاعلها من طريق المجاز فان من نسب تحرك الانسان او شهوته الى جوهر عقله من غير توسط امر آخر فقد جهل بالعقل وظلم في حقه اذ العقل اجل من ان يكون شهوة وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز الى القوة العاقلة فقد عظم الاسائة الى ماب التحريكات فان تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل الشوق اليه شوقا عقليا حكميا وكذا الامر فيما زعم الجمهور من اهل الكلام من نسبة الشرور والافاعيل الخسيسة الى البارئ جل ذكره من غير توسط الجهات والقوى العالية والسافلة وهذا من سوء الادب منهم في حق البارئ من حيث لا يشعرون ومعرفة النفس وما ناوصلا مرقاة لمعرفة الرب تعالى فعلا فمن عرف النفس انها الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشام الذائق اللامس النامي امكنه ان يرتقي الى معرفة انه لا مؤثر في الوجود الا الله البرهان الثاني من ناحية العالم انك لا تشك في انك تبصر الاشياء وتسمع الاصوات وتدرك المعقولات ولا تشك انك واحد بالعدد فان كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات بجوهر ذاتك الذي هو انت عند التحقيق لم تدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما ذاتا واحدة وهو المطلوب لا انك انت ذا ثنين اثنين لا ذاتا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب فانك لا تشك انك المشتهي للنكاح او شيء آخر وانك المغضب لعدوك فان قلت القوة الباصرة التي في العين آلة لي لم يدرك المبصر ثم يؤدي ما ادركته الى للعاقلة التي هي وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة قلنا نعيد السادية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة ام لا فان قلت نعم فادراكك غير ادراك الآلة غير فسبب ان ادراكك يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لآلتك الادراك لا لاجل انه حصل لذاتك الادراك فان قلت اني لا ادرك بعد التادية فاذن ما ابصرت وما سمعت وما

من نفسك المك ولذاتك وجوعك وعطشك بل علمك ان العين التي هي آلتك او القوة الباصرة قد ادركت وابصرت شيئا وهذا العلم
غير حقيقة الرؤية والابصار فان العلم بان العين تبصر والسمع يسمع والرجل يمشي واليد يبطش ليس ابصارا ولا سماعا ولا مشيا ولا بطشا كما
ان العلم بان غيرنا جائع او متألم او ملتذ ليس وجداننا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء بشهادة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون
ويتألمون ويلتذون ويبطشون ويمشون فان جاز انكار جميع المحسوسات والمشاهدات فيلزم ان النفس بها قوة سمعنا وبصرنا وبطشنا
ومشينا فبها نسمع وبها نبصر وبها نبطش وبها نمشي فثبت بهذا ان جوهر نفسك الذي انت به انت سامع ومبصر ومتألم وملتذ ومتخيل ومتوهم
وباطش وماش وان احتاج في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة طبيعية وذلك مما لا نزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة وان انسلخت
النفس عن البدن واستقلت في الوجود صدرت هذه الافاعيل عنها بدون الآلة كما شاهده اصحاب النفوس الكاملة ويدل عليه النوم فانا
نفعل هذه الافاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات البرهان الثالث من طرف العام على ان النفس مدركة للجزئيات لا شك
في ان النفس ذات شخصية وهي متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ستعلم ومعلوم ان النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلي والا
لكانت عقلا مفارقا بالكلية ولم يكن تعلقها بالبدن المعين الا كتعلقها بسائر الابدان والتالي باطل فالمقدم كذلك فهي اذن مدبرة لبدن
جزئي وتدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية وذلك لا يكون الا بحضور صورته الشخصية عند النفس
وذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات وهي مدركة للكليات ففي الانسان هوية واحدة ذات اطوار متعددة فان قلت ان نفسي مدبرة
بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل قلت هذا باطل اما اولا فكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل المخصوص
تدبير بدنه الخاص واما ثانيا فتخصيص هذا التدبير بسبب القابل انما يكون معقولا اذا كان الشخص قابلا لتدبير معين بعينه لا تقبله سائر الابدان
وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الابدان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل واما ثالثا فتخصص البدن وتعينه انما
يكون بسبب تصرف النفس وتدبيرها لانها الجامعة لاجزائه والحافظة لمزاجه فلو كان تخصص التدبير بسبب تخصص البدن لزم الدور فهذه
هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس كل القوى ويتبع ذلك ابطال القوى كما سبق وههنا وجوه اخرى خاصة احدها انا ندعي ان محل الشهوة
والغضب ليس هو البدن ولا جسم من الاجسام لان كل جسم منقسم كما ثبت فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه
شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهيا ونافرا وثانيها ان القوة الوهمية قوة غير مادية والا
لانقسمت العداوة والصداقة بانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون للصداقة ربع وثلث وتكون قابلة للاشارة الحسية
بان هذه العداوة هنالك في الفوق او في التحت او في السوق او في البيت وليس كذلك وثالثها ان الخيال والحفظ قوة غير جسمانية وعليه براهين
قوية سيجيء ذكر بعضها في مباحث العقل والمعقولات والذي نذكر منها ههنا انا قد برهنا هنالك على ان الصور التي يشاهدها النائمون و
المرضى او يتخيلها المتخيلون امور وجودية يمتنع ان يكون محلها جزء البدن لما بيناه ان البدن ذو حجم وتلك الصور ليست من ذوات الاوضاع
ولما ثبت ايضا في بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير فاذا هي موجودة للنفس قائمة بها صادرة عنها الاخر ان الصور
الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم لكان لا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة
الاخرى وذلك ممتنع اذ الانسان الواحد قد يحفظ المجلدات ويشاهد اكثر الاقاليم والبلدان وعجائبها ويبقى صور تلك الاشياء في حفظه
وخياله ومن المعلوم بالبديهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب
الخطوط بعضها على البعض ولا يتميز شيء منها ولكن الخيال ليس كذلك اذ نشاهدها متميزا بعضها عن بعض غير مغشوش فعلمنا ان الصور غير
منطبعة على انه من الممتنع ان يلاقي الاشياء المتحدة الطبيعة ولا تغير متحدة الوجود واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون محلا
لصورة دون البعض وخامسا ان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد ان يكون له مقدار فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار
لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وضوح الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته
مع كثير من اصوله مثل ان الادراك للشيء المغاير لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها
محلا للمقدار وان الجوهر الواحد لا يمكن ان يكون مجردا وماديا عاقلا وحساسا وغيرهما من القواعد ونحن نعتقد برهانا لكونه مطابقا
لما اعتقدناها من اصول مختلفة عندنا يخالف تلك الاصول مثل كون الوجود متحققا في الاعيان دون الماهية وكونه قابلا للشدة والضعف
ومثل تجويز الحركة في الجوهر وتجدد الطبيعة وكاتحاد العاقل بالمعقول وصيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس ثم ذلك

من امور كثيرة وقع الخلاف في معينها والحق احق بالاتباع وهذه عبارته في المباحثات بعينها قال ان المذكورات من الصور والمتخيلات
لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل
لان اجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء فان قيل الطبيعة تحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل
عليها المتصلة بها اتصال الاستمرار ويكون فائدتها كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات فيبقى الاصل ويكون للاصل هيئات غير جوهرية
فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحدة من القطعتين صورة
خيالية على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين واحد يستند به الاصل وواحد
يستند به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا غاب الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب التخيل عنده ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على ان
ذلك من الممتنع واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيكون الاصل
في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزيد بالاغتذاء واذا كان كذلك فمن
الممتنع ان يبقى صورة خيالية بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور
المتخيلة الاولى فاما ان يبقى بعد زوالها صورة اخرى تشابهها او لا يبقى والباطل ان يتجدد لانه اذا احدث موضوع آخر كان حاله عند
حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر
فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر
لكن البديهة الحسية تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة الاسترجاع
للصور المنمحية عنها بان يكر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحا ويكون للنفس هيئة بها امكنها
ان يسترجع تلك الصورة متى شاءت من المبادي المفارقة فحينئذ يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس
اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا
ههنا الا ان المشكل انه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النفس ثم قال في آخر هذا الفصل وبعد ما انه يقع في النفوس ان نفوس الحيوان
غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحدا وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء الآن متبدلة عليه
فهذه الجملة ما يدل على صحة ما ادعيناه **فصل** في دفع ما قيل ان النفس لا تدرك الجزئيات وهي وجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه
العامة فهي اربعة الاول ان العقلاء ببديهة عقولهم يدركون ان ادراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات
حاصل في الاذن لا في غيره وكما ان البديهة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة كذلك حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة
فلو قلنا بان المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة وليس لقائل ان يقول القوى
المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها آلات لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت والى الاذن سمعت لانا
نقول النفس اذا التفت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم او الى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل
المط وان لم يدرك فيجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة الذوق وثانيها ان
اكثر الناس يجدون ادراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم ودماغهم فهل يدل على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب
والدماغ وان كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وايضا العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن
ولا المتكلم هو الحنجرة بل الانسان هو السميع البصير المتكلم حتى ان بعضهم اعتقدوا في بادي نظرهم ان الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات
ثم لاح لهم انه لما لم تكن الاحاد موصوفة بهذه الصفات امتنع ان يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا والاكياس منهم تنبهوا للنفس
فنقول ان قيل العلم بكون العين مبصرة علما بديهيا العلم البديهي حاصل ان للعين اعتبارا في حصول الابصار فاما انها هي مبصرة
او هي آلة للابصار فذلك غير معلوم باول الفطرة الثاني انا نرى ان الآفة اذا حلت عضوا من هذه الاعضاء بطلت الافعال او ضعفت او
تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على ان الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ
اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكر وان حلت البطن المؤخر اختل الذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية والا لما كان الامر
كذلك والجواب انه من الجائز ان يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلة لتلك الافعال الى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الافعال لا في ذاتها

الامر ان صاحب العيون الضعيفة يحتاجون الى البلورة الزجاجية ولم يلزم من ذلك ان يكون تلك الآلة مدركة فكذلك في هذه الآلات الطبيعية
والثالث ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان يكون لها نفس ناطقة مجردة وذلك بعيد والجواب انه اي محال
يلزم من ذلك واولا التحقيق ان الحيوانات السائرة التي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لا عن عالم الصورة المقدارية فليس لها
الارتقاء الى عالم المفارقات العقلية وايضا فانا لا نقول بان ادراك الجزئيات يجب ان يكون بقوة مجردة بل ندعي ان نفوسنا تدرك
الجزئيات بذاتها لما ثبت ادراكها للكليات وثبت ان مدرك الكليات امر مجرد فنحكم بان قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات
الكليات واما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلا جرم بقي الامر فيها مشكوكا فيه والرابع انا اذا ادركنا هذه الكرة فلا بد وان يرتسم
في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان يرتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا يكون اليه اشارة اقول في الجواب ان هذه الاشكال
انما يرد على مذهب من يكون الادراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك وليس عندنا كذلك بل بقيام صورته بالمدرك والقيام لا
يستلزم الحلول بل المثول فقط واما الجواب بانكم وان انكرتم ادراك النفس للجزئيات فلا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة
الكلية فلا بد ان يرتسم فيها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتم بان ما لا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع فباطل لانك قد علمت
في مباحث الوجود الذهني ان المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف وان مثل هذه الاشياء اذا حصلت صورها
عند العقل يصدق عليها نقائضها فالكرة العقلية الكلية ليست بكرة ولا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها فانها كرة
ذات مقدار شخصي لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم وقد مر هذا في مباحث مقولة الوضع واما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على
ان الادراكات الظاهرة جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب ان لا يتوقف احساسنا على حضورها وكان يجب
ان يكون ادراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعد من الاجسام لانا نقول
انما ندرك هذه المحسوسات بها ومن هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد لانا نقول العين لم يكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمرو والجواب
ان النفس وان كانت هي المدركة للمحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضرا عند الآلة على نسبة
مخصوصة واذا كان ادراكها للمبصرات موقوفا على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبة والحضور والبعد والقرب
اقول التحقيق ان النفس ذات نشآت ثلثة عقلية وخيالية وحسية ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس فالنفس عند ادراكها
للمحسوسات تصير عين الحواس والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع فعند الاحساس يحصل امران تأثر الحاسة وادراك النفس والحاجة
الى الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال لا من حيث الادراك النفساني وهو حصول الصورة واحتجوا ايضا على ان
التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلث اولها وهي اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين من كل
جهة معينة فالاشياء في تميز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما او لوازم ذاتيهما او لامر غير لازم والقسمان
الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية وأما القسم الثالث فغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض
فارض واعتبار معتبر او لا يلزم والاول باطل اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض والا
لكان يمكننا ان نتخيل المربع الايمن على البصر بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانيا فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك
العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض لزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض
وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاولي اي المادة الخارجية او الحامل الثاني وهو الذهن والاول باطل
اما اولا فلان كثيرا ما نتخيل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول الغير الى العدم الصرف واما ثانيا فلانه لو كان محل المربعين
الخياليين واحدا لم يمكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الامتياز بسبب القابل الثاني
وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا امتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل
التخيلات جسما فان قيل اليس يمكننا ان نتخيل مربعا كليا ويقرن به كونه يمينا او يسارا ونميز في التخيل بين المربع الايمن والمربع الايسر
فنقول المربع الكلي امر يقرن به العقل احد التيامن والتياسر فيكون ذلك بفرضه حتى انه يتمكن من تغيير ذلك الفرض واما في التخيل فالامر
غير حاصل بالفرض لان المربع المعين الذي على الايمن لا يمكننا ان نفرضه ايسر حتى يتغير هو في نفسه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق وثانيها

ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع وقد يتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ منه
او للآخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس بموجود في الخارج فتعين الثاني وهو ان الصورة تارة يرتسم في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر
وثالثها انا يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ويمكننا ذلك في جزئين فلو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في
الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزآن متميزان في الوضع والجواب عن الحجة الاولى بوجهين النقض والحل اما الاول
فانا نتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه وما الذي يفضل عليه اما ان ينطبع في الروح الخيالي
او لا ينطبع فان لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم ان التخيل لاجل هذا الانطباع فان انطبع فيه ما يساويه وانطبع فيه ما يفضل عليه ويكون
محل ما يساويه ومحل ما يفضل عليه شيئا واحدا مع انا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على ان الصورتين في
الخياليتين وان حصلا لشيء واحد فانه يمكننا ان نميز بينهما واذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في
الخيال احدهما عن الآخر وعلى الجملة فالانسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمجلدات فان كان تصور كل
من تلك الصور يحتاج من الدماغ متميزا عن الجزء الذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم ان المقدار القليل منه لا يفي بذلك وانه
يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان يكون في محل واحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فلا يلزم
من ارتسام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض واما وجه الحل فهو ان تلك الصور لما كانت النفس قابلة لها بل النفس فاعلة وهوية كل
من المربعين بامر لازم لهويته المجعولة للنفس وليس هوية المربع الخيالي كهوية المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للاشكال
المختلفة لاجل اسباب خارجة بل هي امر بسيط صوري لا مادة له وانما المخصص لهويته من جهة الفاعل المتخيل حتى ان الوهم اذا توهم القسمة
والانفكاك في مقدار موجود في الوهم الى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار وبين ذينك القسمين كما يلزم في انقسام
الخارجي لان ذينك القسمين يحصلان بمجرد انشاء الوهم من غير ان يكونا من شيء ذلك المقدار الاول لجميع ما يتصوره الخيال او الوهم متوسط
ويوجد في الذهن من قبيل الانشاء والابداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية وهي كسند الافلاك
من المبادي العالية من حيث ان منشأ [illegible] تخصصها تصورات تلك المبادي والفرق ان تصورات [illegible] من لوازم ذاتها وغير
ماخوذة من سبب خارجي واما في ما فليس كذلك بل المحسوسات الخارجية اثر في انشاء هذه الصور في عالم الخيال الاعداد والتخصيص فنقول
اذا ادركت النفس صورا خارجية كمربع مجنح بمربعين على نسبة مخصوصة مثلا في الخارج وذلك الشكل لا يكون موجودا في الخارج الا بعلة
مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعلا ووجودا لكونه موجودا في مادة قابلة للانقسام فالخيال ان يفعل باذائها صورة
مثلها او مخالفة لها جعلا واحدا بسيطا وان كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات والاوضاع ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل
في جهة وذا وضع او صورة الجهة والوضع لا يلزم ان يكون ذات وضع وجهة فاذا تقرر هذا فنقول قول المعترض بان تخصص هذا
المربع الخيالي ان تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فارض واعتبار معتبر قلنا لا نم بل يخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله
جعلا بسيطا قوله والا لامكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا يجعله المربع الايمن الايسر قلنا تخصيص الفاعل للامر الصوري الذي لا مادة له
ليس الا جعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس في المربع الخيالي الا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الفاعل الفعال
اختراعا بسيطا وبالجملة اذا ارادت النفس ان تجعل هذا المربع الخيالي مربعا اخر او هذا المقدار مقدارا اخر وارادت تقسيمه الى
الى قسمين لا يمكن لها ذلك اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غير دائمة حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه بل كل واحد
من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة وتلك الصور عين شئون النفس وشئونها وارادتها فاذا انعدم مقدار خيالي الى قسمين كان ذلك
في الحقيقة انشاؤهما ابتداء لا من شيء سواء عدم المقدار الاول اولا واذا عدم فلم يعدم الى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك
يحتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية اما الجواب عن الحجة الثانية وهي ان الصور الخيالية قد يتفاوت في المقدار
مع اتحادها في النوع فنقول هذا التفاوت ليس للماخوذ منه ولا للآخذ بان يكون مادة قابلة لها بل هو للفاعل للماخوذ بتفاعل الآخذ
انشائه دون قبوله وانفعاله واما عن الحجة الثالثة فنقول ان الانسان يتخايل الاشباح ويتعدد مقاديرها واختلافها في الاشارة الخيالية
لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرا ماديا او كونها غير مدركة للجزئيات والخياليات واعلم ان الامتياز في الاشارة الخيالية لا
يوجب كون الصور المقدارية الموجودة في عالم الخيال والمثال ذوات اوضاع حسية موجودة في جهة من جهات هذا العالم المادي

المستحيل التي في الزمان لئلا يلزم المنافاة بين تجرد النفس وتصورها للصور المقدارية والاشباح المثالية وسيأتي تحقيق هذه المسئلة في مباحث
المعاد وحشر الاجساد واحتجوا على ان الوهم قوة جسمانية بانه لما ثبت كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون
متعلقا بصورة جسمانية كذلك وتوضيحه ان مدرك الوهم اما ان يكون الصداقة المطلقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فباطل لانه مما
ادراكه بالعقل وكلامنا في الادراكات الجزئية فبقي الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان ادراك
المركب او التصديق بثبوت احدهما للآخر لا يمكن الا بتصور الطرفين فاذا الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية لكن قد ثبت ان مدرك
الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم اذا جسماني والجواب عن هذه الحجة انا قد بينا ان مدرك الصور الخيالية الجزئية غير بدنية ولا مادية
فالوهم اولى بكونه غير مادي والتحقيق ان وجود الوهم كوجود مدركاته امر غير مستقل الذات والهوية ونسبة مدركاته الى مدركات العقل
كنسبة الحصة من النوع الى الطبيعة الكلية النوعية فان الحصة طبيعة مقيدة بقيد شخصي على ان يكون القيد خارجا عنها والاضافة اليه داخلا
فيها على انها اضافة لا على انها مضاف اليه وعلى انها نسبة ونسبة لا على انها نسبة وقيد فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص
والعداوة المنسوبة الى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلق بالخيال والعداوة المضافة الى الصورة الشخصية يدركها الخيال المتعلق
بالخيال فالعقل الخالص مجرد عن الكونين ذاتا وفعلا والوهم مجرد عن هذا العالم ذاتا وفعلا وعن الصورة الخيالية ذاتا لا تعلقا والخيال
مجرد عن هذا العالم ذاتا لا تعلقا ونسبة الارادة اى القوة الاجماعية الى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم الى الخيال في باب
الادراك وكل واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة لكن لم نجد في كلام احد ما يدل على ان المحركة الشوقية جسمانية والتي لا خلاف
لاحد ولا شبهة في كونها جسمانية هي المحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة وهي المسماة بالقدرة لانها عبارة عن قوة قائمة بالاعضاء
والعضلات المميلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع وكذا حكم الطبيعة المحركة للاجسام البسيطة والمركبة بالمباشرة محركاتها الطبيعية
والقسرية والنفسانية لان القسرية راجعة الى الطبيعية والنفسانية ايضا لا يمكن الا باستخدام الطبيعة والله ولي الجود والحكمة **فصل**
في تعديد مذاهب القدماء في امر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تاويلات حسنة بقدر ما
يمكن ان شاء الله قال قد اختلف اقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من سلك
اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان تخيل عنده
ان التحريك لا يصدر الا عن محرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس محركة اولية اليها ينتهي التحريك من الاعضاء
بالعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة بذاتها وجعل لذلك جوهرا غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك
الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما وطلب الجسم المتحرك لذاته ومنهم من جعلها
ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كرية الشكل لسهولة دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس وان النفس غذاء النفس يستبقي النفس
بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما يرى من حركة الهباء دائما في
ولذلك صلحت لان تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها وتدخل البدن بدخولها ومنهم من جعل
النفس نارا وراى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من راى ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه متقدم عليه ومبدأ
له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه مبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء وقد مال بعضهم الى القول بالماء
لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ كان يرى البخار مبدأ الاشياء وكل هؤلاء كان يقول ان النفس
انما تعرف الاشياء كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكان من راى ان المبادي هي الاعداد جعل النفس عددا ومنهم من راى ان الشيء انما
يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس من الاشياء التي يراها عناصر وهذا هو قول انباذقلس
فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل شيء بشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكا
الذين قالوا ان النفس عدد محرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي محركة لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير مفصلة
فمنهم من قال ان النفس حرارة غريزية لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا بالتنفس
يحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج لان المزاج ما دام ثابتا لم يتغير
صح الحيوة ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم انه تأليف ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس

تاليف فلذلك يميل الى المؤلفات والالحان والطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون قال فهذه هي المذاهب المنسوبة الى
القدماء الاقدمين في امر النفس وكلها باطلة ثم شرع في نقض ما قالوه وابطالها وتزييفها اقول نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها
في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف
ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والماء والهواء والارض ولا من باب النسب والتأليفات كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذقلس
وغيره ان يجعلوا ما يعلمه من له ادنى معرفة في علم النفس واحوالها فالاولى التاويل والتعديل لكلامهم اولى من النقض والجرح فنقول ومن الله الاعانة
اما قولهم ان النفس متحركة لكونها محركة اولية فكلام صحيح مبرهن عليه ولا يلزم منه كون النفس جرما من الاجرام اما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة
فقد ثبت بيانها بالبرهان وتقدم ذكرها تصريحا من ان لها تطورات جوهرية وتحولات ذاتية من حد الاحساس الى حد التعقل فتارة يتحد
بالحس وذلك في اوايل حدوثها وتكونها وطورا تبلغ الى حد التخيل فتتحد بالخيال واذا بلغ الى مقام محض عندها المعقولات مشاهدة
تصير عقلا مفارقا متبرى الذات عن الاجرام والجرميات وما اسخف القول بان النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين الى كونها عقلا
بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الاعلى عند المقربين جوهر واحد بلا تفاوت في ذاته انما التفاوت في اضافاته وعوارضه اللاحقة
حتى ان النفس البلهاء والصبيان ونفوس الانبياء عليهم السلام متحدة بالحقيقة والماهية وانما الاختلاف والتفاضل بينهم بضمايم خارجة بعضها
من باب السلوب والاضافات وبعضها من باب الانفعالات وبعضها من باب الكيفيات فاذا كان كذلك كان فضيلة افراد الانسان بعضها
على بعض بشيء خارج عن الانسانية فاذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للانسان فاذا قيل النبي اشرف افراد الانسان كان معناه
ان شيئا خارجا عن حقيقته وحقيقة امته كالعلم والقدرة هو اشرف منهم فلا فضيلة له في ذاته بذاته من حيث هويته ومهيته على ساير
الافراد وهذا قبيح فاسد عندنا فان جوهر نفس النبي يجب هويته الشامخة اشرف جواهر النفوس الادمية واشدها قوة وكمالا واكدها نورا
واقواها بجوهرها وذاتها وهويته بذاته بحيث بلغت الى غاية مرتبة كل نفس وعقل كما قال لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل وان كان مماثلا لها في الهيئة الانسانية من حيث وجوده الطبيعي البشري كما في قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فظهر ان للنفس تطورات
وشئون ذاتية واستكمالات جوهرية وهي دائمة التحول من حال الى حال ومن رجع الى ذاته يجد ان له في كل وقت وآن شانا من الشئون المتجددة
واما قولهم ان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته فهو ايضا صحيح لان مرادهم من المحرك الاول هو الفاعل المباشر للتحريك وهو اما الطبيعة
او النفس فيما له نفس وقد مر بيان هذا المطلب في مباحث القوة ومباحث الحركة اي بيان ان العلة القريبة للحركة الطبيعية كالكمية والكيفية
والاينية والوضعية للابدان يكون جوهرا متبدل الهوية والوجود وان كانت ثابتة المهية والمراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة
النفسانية الوضعية التي في الافلاك لانها ايضا صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار ان لها الادراك والارادة والحركة النفسانية
الكمية التي في النبات والحيوان لان هذه الحركات طبيعية بوجه ونفسانية ايضا وبالجملة فما من حركة ذاتية الا ومباشرها الطبيعة السارية في
الجسم وهذه الطبيعة قد ثبت تجددها وتبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان ولا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر في الفلك
والحيوان والنبات لا ينفك عن النفس بمعنى ان النفس كمال هذا الجوهر وتمامه لا ان الطبيعة في ماله نفس شيء وجود والنفس فيه جوهر اخر له
وجود اخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود احدهما طبيعة والاخر نفس فان ذلك ممتنع حيث ان كل شخص طبيعي له ذات
واحدة وهي وجوده وبها هويته وشخصيته وصورته واحدة فمن حيث كونها مبدأ الحركات والانفعالات المادية طبيعة ومن حيث ادراكها وتدبيرها
نفس وايضا قد علمت في الفصل ان النفس التي هنا بعينها مبدأ الحس والحركة والتخيل والوهم والتعقل كل ذلك بالبرهان فقد ثبت و
تحقق حقيقة كلام الاقدمين ان المحرك الاول للحركات الذاتية امر متحرك لذاته يعني بهويته ووجوده وان النفس هي المحركة الاولية فما له
نفس اليها ينتهي التحريك من الاعضاء بالعضل والاعصاب وذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها وبها يقع جميع الحركات
والاستحالات حتى القسرية الاتفاقية والارادية العارية مرجعها الى الطبيعة والنفس واما قولهم ان ما يتحرك لذاته فهو لا يموت فكلام
حق لان مرادهم منه ان ما ينبعث حركته من ذاته ومقوم صورته لا من غيره لا يموت فالاجسام بما هي اجسام ماتت لا تنبعث حركاتها الا من امر
خارج عن جسميتها اعني الجسم بالمعنى الذي هو مادة وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه الى الكمال الذاتي الجوهري وكل ما
يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الاولى فهو لا يموت بل يتحول من نشأة الى نشأة اخرى ومن دار الى دار اعلى والحركة المنبعثة عن الذات ليست

الانفسانية واما هذه الحركات الطبيعية التي للبسائط العنصرية من مكان الى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك اذ شرط انبعاثها عن
الطبيعة خروجها عن احيازها الطبيعية فهي بسبب امر خارج عن ذات المحرك واما حركات المركبات المعدنية والنباتية فهي ايضا مفتقرة
في انبعاثها الى امور خارجة كحرارة طابخة او برودة جامعة او رطوبة لقبول الاشكال والتخلخلات وغير ذلك واما الحركة الذاتية التي للطبيعة
فهي وان كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد واما جواهر النفوس الحيوانية مثل
الاجرام الفلكية التي هي عين نفوسها فهي حية بحيوة ذاتية لانها دائمة الشوق الى منزل البقاء وحركتها الى تكميل الامر الذاتي لها وتلك
النفوس ان كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الانسانية فلها حشر الى الله تعالى في دار المفارقات العقلية
وان لم تكن عقلية بل وهمية او خيالية فلها ايضا حشر الى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة فان الشقاء
في المعاد لابناء الاستكمال في الوجود الفاني بحسب الجربزة الشيطانية او الشهوة البهيمية او الغلبة السبعية فانها كالات لتلك
النفوس ورذائل للنفس الانسانية واما من جعل النفس جسما اراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية ولم يرد بالجسم هذه الاجسام الطبيعية
الواقعة تحت الحركات والانفعالات بل شبحا برزخيا صوريا اخرويا له اعضاء حيوانية وتلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست
حيوتها بامر عارض عليها كهذه الاجسام وبواسطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي ويدرك الجزئيات والحسيات
كما اتفق عليه جميع السالكين والمكاشفين وذلك الجسم هو الصورة التي يراها الانسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلا مصورا بالجوارح
والاعضاء وانه يرى شخصه في المنام يدرك ادراكات جزئية ويعمل اعمالا حيوانية فيسمع باذنه ويرى بعينه ويشم بانفه ويذوق بلسانه
ويلمس ببشرته ويبطش بيده ويمشي برجله وهذه كلها اعضاء روحانية غير هذه الاعضاء الطبيعية واما قول من قال انها من الاجرام
التي لا تتجزى فاراد بها الاجرام المثالية التي لا مادة لها وقد مر بيان انها لا تقبل القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية اذ لا مادة لها فقسمتها
بالوهم يرجع الى ايجاد الوهم فردين اخرين منها ابتداء لا بجعل جسم جسمين وكذا وصل الجسمين الخياليين جسما واحدا عبارة عن ايجاد جسم
اخر من كتم العدم واما نسبة الكروية الى النفس فلانها ابسط الاشكال ولهذا كانت الافلاك كروية فالنفس اذا تصورت وتشكلت
ووقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالافلاك لكونها اسهل حركة كما قالوا اذ بالحركة يخرج كمالات النفوس من القوة الى الفعل ثم التركيب
الاتحادي بين النفس والبدن ثابت عندنا كما ذهب اليه بعض المتاخرين فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذي هو جنس متحقق
لكونها مبدأ فصله وتمام ذاته وان لم يتصف بما هو مادة وهي صورة ومعلوم ان اعتبار الجنس والفصل غير اعتبار المادة والصورة
وفي اعتبار الاول كما يتصف الاجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الاجسام ولذلك نشير الى نفسك بانك كاتب
جالس فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل واما قولهم ان الحيوان يستنشق النفس بالنفس فالمراد ان في الحيوان روحا بخاريا من قبيل
الاجرام الفلكية في الصفاء واللطافة وهو خليفة النفس في البدن الطبيعي وبالنفس يتقوى اعتدال الروح ويتغذى بالهواء المعتدل جوهره
ولما كان هذا الجوهر حاملا للقوة الحس والحركة النفسانية ومفاضا من النفس على الدوام في هذا البدن الطبيعي فاطلقوا عليها اسم
النفس وقد ذكره الشيخ في بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة روح بخاري راجان كويند ونفس ناطقه را روان واما من قال
انها البيت هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها فكلام حق لا غبار عليه ويرجع الى ما اولنا الكلام
السابق عليه فيؤ انفا ان من عبرنا نقص واما من قال ان النفس نار وان هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الاسطقسية
بل في الوجود نار اخرى هي حرارة جوهرية يتصرف في الاجسام بالاحالة والتحليل وهي الطبيعة وفوقها نار النفس الامارة بالشهوة
والغضب هي التي تطلع على الافئدة كما اشير اليها في الكتاب الالهي واذا كسرت سورتها بفعل الطاعات والرياضات صارت
النار نورا والنفس الامارة مطمئنة واما السالكون مسلك الادراك فقولهم ان الشيء انما يدرك ما سواه لانه مقدم عليه في غاية
القوة والاستغناء فان المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك وقد علمت ان ادراك الشيء هو وجوده للمدرك ووجود
شيء لشيء لا يكون الا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية الا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة الى الذات العالمة
نسبة المجعول الى الجاعل لا نسبة الحلول والانطباع كما علمت في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الابصار وغيرهما واما جعل بعضهم
النفس من الجنس الذي كان يراه المبدأ اما نارا او هواء او ارضا او ماء فلعله اراد من المبدأ ... القريب لتدبير الاجسام وتصريفها فمن
جعلها نارا اراد بها ما مر ذكره ومن جعلها هواء فلعله اراد به الشوق والمحبة فان النفس عين المحبة ثم التعبير عن المبدأ الاول بالعشق

ماشاع

ماشاع في كلام العرفاء وللناس فيما يعتقدون مذاهب ومن جعلها ماء فاراد به عين ماء الحيوة الذي به حيوة كل شيء ذي نفس كما قال تعالى
ومن الماء كل شيء حي والنفس حيوة الجسم كما ان العقل حيوة النفس ولهذا عبر بعض الاوائل عن العقل الكل بالعنصر الاول وجعله ماء
وربما كان المراد بالعنصر الاول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلها على الترتيب ومن سماها ارضا فلكونها في ذاتها قابلة
للعلوم والصور الادراكية الفائضة عليها من سماء العقل فالنفس القابلة للصور العلمية ارض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانيا
فيفاض عليها المعارف العالية النازلة من سماوات العقول الفعالة كما ينزل الامطار التي بها يحيى الارض بعد موتها وقد ورد في الحديث
ان القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الارض بوابل السماء ومن راى ان المبادي هي الاعداد وجعل النفس عددا اراد من العدد كما اراد اصحاب
فيثاغورس في تاويل كلامهم ان المبدأ الاول واحد حقيقي وهو مبدأ الاشياء كما ان الواحد العددي مبدأ الاعداد لكن المبدئية الثانية
والثالثية والعشرية في هذه الاعداد الحسابية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات فكل ما صار اول يمكن له ان يصير ثانيا والثاني منها
يجوز ان يكون اول بخلاف المبدأ الاول تعالى فمبدئيته واوليته عين ذاته وكذا ثانوية العقل الاول عين ذاته لا يتبدل وكذا مرتبة
النفوس بعد مرتبته فاطلاق العدد على المبادي العقلية والنفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيبا لا يمكن تبدله فالعددية فيها
ذاتية وفي غيرها عرضية فهي الاعداد بالحقيقة كما ان الوحدة والاولية ذاتية للحق الاول وفيما سواه اضافية فهو الواحد الحق وما سواه
زوج تركيبي واما من راى منهم ان الشيء انما يدرك شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه بالمدرك فقول حق وصواب وقد تكرر منا في هذا
الكتاب ان المدرك دائما من جنس المدرك فاللمس يدرك الملموسات وهو من جنسه وكذا الذوق يدرك المذوقات وهو من جنسه والنور
البصري يدرك المبصرات والخيال يدرك المتخيلات والوهم يدرك الوهميات والعقل المعقولات وبالجملة كل قوة ادراكية انما تخرج بصورة
المدرك ويخرج ذاته من القوة الى الفعل ولا شبهة في ان القوة القريبة والاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء وفعليته
ثم انك قد علمت بالبرهان القطعي اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات والاتحاد اشد من الشبه وعلمت ان النفس اذا صارت عقلا
تصير كل الاشياء وهي ايضا لا تتحد بكل من الاشياء التي تشخصها في ذاتها اعني صور تلك الاشياء لا اعيانها الخارجة عنها ولا يلزم
من ذلك تركيب النفس من تلك الامور الخارجية ولا من صورها ايضا بل كلما صارت النفس اكمل صارت اكثر جمعا للاشياء واشد بساطة
اذ البسيط الحقيقي كل الاشياء كما مر برهانه وتبين ان الجامعين بين الامرين الادراك والحركة فاذا صح تاويل الكلام في كل واحد منهما صح
في المجموع واما المعتبرون امر الحيوة في سلوك معرفة النفس فمن قال ان النفس حرارة غريزية فالحار الغريزي قد ثبت انها جوهر سماوي متعلق
في البدن بالنفس وتفعل النفس به الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية وهذا الجوهر الحار هو الروح الحيواني وهو عندنا بسيط غير مركب
من الاسطقسات وقد مر انه خليفة النفس ومتصل بها ومن قال انها برودة فلعله تجوز بها عن كيفية حالها وعلتها الطبيعي او حافظ البدن
بها وسلامته عن الافات ما دامت النفس حافظة للمزاج واما من قال انها الدم فالدم لكونه مركب الروح البخاري وهو يجري في كل البدن
ويتوسط نشر الحيوة في الاعضاء فاطلق اسم النفس عليه اما من باب الاشتراك او التجوز واطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان ايضا
واما من قال ان النفس تاليف اراد به المؤلف بالكسر لانها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وحقيقة بينها الحدية الجمع او اراد به
المؤلف بالفتح لان جوهرها مؤلف من معان وصفات على نسبة معنوية شريفة نورية يشا منها النسب الاعتدالية المزاجية في البدن
وهذه كانها ظلال لها وحكايات عنها فان جميع ما يوجد في العالم الادنى الطبيعي من الصور واشكالها واحوالها توجد نظايرها في العالم الاعلى
على وجه اشرف واعلى واما قول من قال انها هو الاله فلعله اراد به الفناء في التوحيد الذي نقل عن اكابر الصوفية لا المعنى الذي ادعاه القرامطة
والملاحدة تعالى عما يقول الملحدون وأما من قال انه تعالى في كل شيء بحسبه ويكون في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا فلسنا نحكم كذلك حذرا
عن سوء الادب لكن اقول النفس الانسانية في شيء ... في شيء حس وفي شيء خيال وفي شيء عقل فهي الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام
الذائق اللامس الغاذي النامي المولد وهي مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم جعلها الله مثالا لا لذاته وصفاته وخليفة له في هذا العالم ثم في
العالم الاعلى وجعل معرفتها سببا للمعرفة تعالى فهذا ما تيسر لنا في تاويل رموزهم واظهار كنوزهم ثم ان في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم
بعض مناقشات وابحاث نريد ان نشير اليها الاولى في قوله اما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم سلبوا السكون الى النفس فان
كان تحركها علة للتحريك فلم يجب تسكينها اما ان يصدر عنها وهي متحركة بحالها فيكون نسبة تحركها بذاتها الى التحريك والتسكين واحدة الى
اخره فانا نقول التحريك الذي ينسب التحريك الى النفس ليس المراد به هذا التحريك المكاني الارادي الذي ينبعث من النفس بواسطة داع

خارجية وامور لاحقة ولا سباب معدة للحركة الارادية من مكان الى مكان جلبا للنفع او الملايم ودفعا للضار او المولم انما المراد بذلك في
التحريك ما يقع بحركات الاستحالة الطبيعية التي يقع بها التغذية والتنمية والنضج والاحالة وغيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها الحافظة في
حركة الحيوان ومقابلها اسكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن فاعلية النفس لهذه الحركة اللا ارادية الجوانية ذاتية واما في غيرها
للحركات الارادية فهي امر عرضي بمشاركة الاسباب الخارجية ونسبة هذه الى تلك كنسبة الكتابة الى تصوير الاعضاء وكنسبة طبخ الطعام
في القدر الى هضم الغذاء في المعدة وبالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس ما دام البدن حيا ولا ينتهي الى السكون ما دامت النفس
نفسا والبدن بدنا والثاني في قوله فقد عرفت بما سلف انه لا يتحرك الا من محرك وانه ليس شيء متحركا من ذاته اقول جواز ان يكون كل
متحرك يحتاج الى محرك غيره لكن قد مران كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الاربع العرضية يحتاج الى محرك يفيد لها الحركة وكل ما يتحرك في
مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج الى جاعل يجعلها متحركا وقد مر الفرق بين عوارض الوجود وعوارض الماهية وكذا بين اختلاف
الجهتين في الخارج كما في القوة والفعل وبين اختلافهما بحسب التحليل الذهني كما في الوجود والماهية والحركة فيما يتحرك لذاته في نحو وجوده ومحتاج
في الوجود الى الجاعل يحتاج الى جاعل يجعله بنفس ذاته لا الى جاعل يجعله بالوجود اذ الوجود ليس وصفا زائدا على الماهية خارجا بل ذهنا وعلى اي
الوجهين فحاجة كل متحرك الى محرك غيره غير ثابت وكذا انتهاء المتحركات الى محرك غير متحرك الثالث ان قوله هذه الحركة لا تخلو اما ان يكون
مكانية او كمية او كيفية او غير ذلك الى آخره مدفوع بان هذه الحركة خارجة عن الاقسام المذكورة لانها حركة جوهرية اشتدادية ولا يتم
برهان في نفي الاشتداد الجوهري وما ذكره الشيخ في ابطاله قد مر بيان ضعفه ووهنه الرابع ان قوله واما الحركة التي سبيل الاستحالة
فاما ان تكون حركة شيء كونها نفسا فيكون اذا تحركت لا تكون نفسا واما حركة في عرض من الاعراض واول ذلك ان لا يكون غيرها من نحو
تحريكها الى آخره اقول فيه ان الشيخ قد خلط في كل موضع اراد ابطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود والماهية وجعل الحركة الكونية
عبارة عن خروج الشيء في كل آن الى ماهية اخرى بالفعل وليس الامر كذلك فان الاشد والاضعف وان كانا متباينين في النوعية لكن
تباينهما بالماهية عندما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل واما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي زماني له ماهية واحدة
فانه كل آن مفروض حد من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مر بيانه فالحركة في الاكوان الحيوانية مثلا لا يستلزم الا خروج المتحرك
من كون حيواني الى كون آخر حيواني لا خروج الحيوان من الحيوانية الى غيرها كالفلكية مثلا اذ كل ما يقبل الاشد والاضعف يجوز فيه
الاشتداد والتضعيف مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في انه يقبلهما فجاز بعض انواع المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة التي هي
فكما ان الاشتداد لا يخرج السواد الى غير السواد بل يخرجه من نوع منه الى نوع آخر ومن شخص نقطة الى شخص آخر اما بالقوة كما في اوساط الحركة
او بالفعل كما في انتهاء الحركة فكذلك لا يخرج الجوهر الى مقولة اخرى ولا الى جنس آخر غير ما كان الا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك الى غير جنسه
كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه الى غير جنسه وكالانسان في استكمالات نفسه حتى يصير ملكا من الملائكة او في اعوجاجاته ونقصاناته
حتى يصير شيطانا او بهيمة ثم ان نفسية النفس وان كانت اضافة وجودية لها الى البدن فلا يلزم من حركتها على الاطلاق لا كونها نفسا
واما ما ذكر ان حركة النفس اذا كانت في عرض من الاعراض يلزم ان لا يكون تحركها من نحو تحريكها فلاحد ان يقول انهم لم يدعوا الا ان المحرك
للشيء المنفعل القابل للحركة لا بد وان يتحرك في ذاته وذلك لا يستلزم ان يكون حركة المحرك من نحو حركة المتحرك ولم يدع احد في كثير
من الاشياء التي يحرك شيئا بان يتحرك نرى الامر على خلاف ما ذكره كتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في اجرامها وضعية وفي نفسها
لحركاتها النفسانية الارادية كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها فاي محال يلزم في ان يكون تحريكات من النفس في البدن بالاحالة
وغيرها وهي تابعة لحركاتها الوجودية او الارادية الخامس ان قوله ثم من المحال ما قالوه من ان الشيء يجب ان يكون مبدءه حتى يعلم
ما وراءه فانا نعلم وندرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئها اه اقول فيه ان المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة
المحفوظة بحفظه اياها ولا شك ان النفس مبدء فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها واما الصور العقلية المدركة للنفس
فان النفس في الابتداء عند كونها عقلا هيولانيا صبية قابلة لها واذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة اياها
والشيخ قد ذكر في كتاب المبدء والمعاد في فصل ذكر فيه ان العقل الهيولاني بالقوة عالم وعلى ان القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة
فتكون خالقة وفاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معا وقال في فصل آخر منه ان القوة العقلية تفعل في المحسوس عملا تجعله معقولا

الباب السادس في بيان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجردا تاما عقليا كيفية حدوثها وفيه فصول فصل

في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج الاولى ان لها ان تدرك الكليات والطبايع الكلية من حيث
عمومها وكليتها والكلي بما هو كلي اي طبيعة عامة لا يمكن ان يحل جسما ولا ان ينطبع في طرف منقسم او غير منقسم منه اما انه لا يمكن ان يوجد
في طرف غير منقسم منه فلان النقطة يمتنع ان يكون محلا للصورة عقلية فلانها لا تخلو اما ان يكون لها تميز عن الشيء الذي هي نهاية له او لا يكون
فان لم يكن امتنع لحصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه بل كما ان النقطة طرف ذاتي له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف
شيء حال في ذلك المقدار ويكون كما ان الحال يتقدر بتقدر ذلك المقدار بالعرض فكذلك يتناهى بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض وان كان
لها تميز عن ذلك المقدار في الوجود فهو ممتنع والا لكانت النقطة منقسمة كما بين في موضعه واعترض بانه هيهنا عدم التميز في النقطة
عن المحل وان كان مسلما لكن لا نسلم انه لا يحل فيها الا نهاية ما يحل في ذلك المقدار فان ما ذكرتم منقوض بالالوان والاضواء الحاصلة في
السطوح دون الاعماق وكذا حال المماسة والملاقاة والجواب ان السطح له اعتباران اعتبار انه نهاية للجسم ولاعتبار انه مقدار منقسم في
جهتين فقبوله الالوان والاضواء وغيرهما من جهة انه عبارة عن امتداد الجسم لا من جهة انه نهاية له وايضا لا بد في قابلية الشيء ان يكون
للقابل استعداد خاص او مزاج حتى يقبل كيفية او صفة وليس للنهاية بما هي نهاية اختلاف قوة او حالة استعدادية في القابلية
فلو كان للنقطة مثلا امكان ان يقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد حالة فيها فرضا فكان المقبول حاصلا فيها
ابدا اذ المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه الا لعدم صلوح القابل والمفروض ان الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها فلزم
من ذلك ان جميع الاجسام ذوات النقطة عاقلة ووجب ان يكون العاقل عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه فالنالي باطل فالمقدم
كذلك واما انه يمتنع ان يحل الصورة المعقولة من الجسم شيئا منقسما فهو ان كل مقدار منقسم فيلزم ان يكون الصورة العقلية منقسمة ابدا
لا يقف الى حد ينتهي القسمة اليه وذلك ممتنع بوجوه احدها انها لو انقسمت لكان انقسامها الى جزئين متشابهين او جزئين مختلفين
والاول ممتنع اما اولا فلان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا للكل لامتناع كون الكل مساويا للجزء من جميع الوجوه وتلك
المخالفة ليست بحسب الحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذن المخالفة لشيء من العوارض المادية مثل المقدار
والشكل فلا يكون الصورة المعقولة مجردة هف واما ثانيا فلان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا
يكون فعلى الاول وجب ان يكون الجزءان مخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء وايضا فقبل ورود القسمة وجب ان لا تكون معقولة
لفقدان الشرط وايضا الشيء الذي هذا حاله يجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فيكون تلك
الصورة العقلية عند فرض الانقسام مقسما بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اول من ذلك المحل كما بين المحل بالآلات الصورة لان
جزء تلك الهيئة مساوية لكلها في الماهية ومحال الجزء جزء المحل فيكون كل الصورة ممكن الحلول في بعض محلها فيكون حلولها في ذلك المحل عارضا
غريبا والكلام في الصورة المجردة هف فان قلت اليست الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية مثل المعنى
الجنسي كالحيوان فانه ينقسم الى حصص كحصة الانسان وحصة الفرس منه والحصتان غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد
عن الصهالية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد يقع انقسام الكلي الى اقسام متشابهة مع
ان تلك الاجزاء ليست ذوات المقادير والاشكال الجزئية فيقال هذا غير ذلك وهذا جايز لانه بالحاق كلي بكلي بل هذا تركيب وذلك
تجزية مثل الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان يجعله مخالفا للحيوان الذي هو حصة الفرس وقسمة الكل الى الجزء يوجب مساواتهما
فلو كان اجزاء الصورة العقلية كافرادها وجزئياتها لزم ان يكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فلم يكن القسمة
مقدارية والمفروض انها مقدارية هف وبالجملة فانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما قسمة الكلي الى الجزئيات وهي عبارة عن ضم
قيود متخالفة الى المقسم والقسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء وبينهما فرق ظاهر واما انه يمتنع انقسام هذه
الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة المعاني لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء
المفروضة في الصورة العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول
لتلك الصورة غير متناهية وهو ممتنع وايضا فلان كل كثرة فان المتألف والواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء غير متناهية لكان كل
واحد منها ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية وايضا فبتقدير ان يكون تلك الصورة مركبة
من مقومات غير متناهية ولكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ممتنع وايضا

اذا فرضنا قسمة توقع الفصل في جانب الجنس في جانب ثم اذا فرضنا القسمة على نحو اخر فلا يخ اما ان يقع في كل جانب نصف فصل ونصف جنس
فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد مر ابطاله او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المفروضين ثانيا فيلزم
ان يكون مجرد الفرض يوجب تغير مكان اجزاء الصورة العقلية ويكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وفرض الفارضين
الوجه الثاني في امتناع الصورة العقلية ان نقول لكل شئ حقيقة هو بها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا
فان القابلة للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا يبقى مع الانقسام فان الخمسة ليست جزء للعشرة بما هي نوع
من الانواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات وليست للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء فاذا انقسمت العشرة وحصلت الخمستان
فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لا بما هي واحدة والكثرة فيها بالنسبة الى المعدود لا بالنسبة الى نفسها فان العشرة من الناس كثرة
للواحد من الناس ووحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة اذا ثبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان
ان كان حالا في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه ومن انقسامه انقسام ما هو صورته لكن المعلوم غير منقسم او ماخوذ بما هو غير
منقسم هف اقول هذا تقرير هذا البرهان على الوجهين المذكورين في كتب القوم وعندهم انه من اقوى البراهين الدالة على تجرد
النفوس المدركة للمعاني الكلية وهي جميع النفوس البشرية وقد سبق منا ان التجرد العقلي غير حاصل لجميع النفوس البشرية وعندي ان هذا
البرهان غير جار في كل نفس بل انما يدل على تجرد النفس العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الامر سواء كانت بحسب ذاتها المتفقة
للتجرد او بحسب تجريد مجرد ونزع منتزع ينزع معقولها من محسوسها وتلك النفس هي التي خرجت من حد العقل بالقوة الى العقل الذي فعلا
الى حد العقل بالفعل والمعقول بالفعل وهذا العقل يوجد في بعض افراد الناس دون الجميع وذلك لان الذي يدركه اكثر الناس من
الطبايع الكلية وجودها في اذهانهم يجري مجرى وجود الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان فان
ماهيته موجودة بعين وجود الاشخاص ولها الغبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصا بمكان معين ووضع خاص ولا انفس من حيث
ماهيته المشتركة يقابل للقسمة المقدارية الجزئية وكذلك اذا وجدت ماهيته في ذهن اكثر الناس فانها توجد تلك الماهية بعين وجود
صورة متخيلة لكن للذهن ان يعتبرها بوجه من الاعتبار فهي من حيث كونها صورة شخصية موجودة في قوة ادراكية جزئية تكون جزئية
متخيلة ومن حيث اعتبارها بما هي هي اي بما هي حيوان بلا اشتراط قيد اخر لا يكون متخيلة ولا محسوسة ولا معقولة ايضا لانها بهذا الاعتبار
امر مبهم الوجود وان كانت موجودة في الواقع بوجود ما يحد به من الصورة ومن حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة
نعم نقول ان الحاصل في الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها في نفسها وجود التجرد كوجود المفارقات حتى يلزم ان
يكون محلها ايضا مجردا بل الموجود في الذهن شئ له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئيا وبحسب بعضها كليا وبحسب بعضها مطلقا وكذلك
الصورة الخارجية من تلك الماهية ونحن لا نمنع ان كل واحد من افراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات او يمكن لنفسه ان يتصور امرا
ذهنيا من الجهة التي هو بها كلي مشترك بين كثيرين مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية وكذلك نقول ايرادا على الوجه الثاني لا نم ان لكل شئ
وحدة تقابل عدم الانقسام من كل جهة حتى يلزم ان يكون صورتها ايضا كذلك فان كثيرا من الاشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة
بالفعل كالعدد او عين قبول القسمة بالقوة كالاجسام والمقادير فان العشرة وان كانت حقيقة واحدة لكن تلك الوحدة عين كثرة الآحاد
التي يتألف منها العشرة وهذه الكثرة غير مقابلة لها وانما يقابلها كثرة اخرى هي كثرة العشرات اعني العشرات تقابل وحدة العشرة
التي هي عين كثرة الاجزاء اي الآحاد فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرات هي عين كثرة الاعشار وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة
الآحاد وقد مر ان العدد من الاشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضا حيث ان وحدته عين الكثرة وكذلك الاجسام والمقادير
وساير المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية او الخارجية لان وحدتها نفس متصلتها وممتديتها وامتدادها عبارة عن
قبولها الكثرة المقدارية قوة او فعلا فاني توجد في مثل هذه الاشياء نحو من الوحدة التي لا تنفي اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه
من الوجوه نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة التي تقابل تلك الوحدة ولا تغاير حيثية الكثرة التي يتضمنها تلك الوحدة فافهم
هذا المعنى فانه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء حيث اراد ان يستدل على مغايرة الوحدة للوجود قائلا ان الكثير
من حيث هو كثير موجود والكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وقد مر ما فيه من القول ولهم في هذا المسلك وجه اخر وهو ان نفرض
الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا مثل الباري سبحانه والوحدة وايضا مثل البسائط التي يتألف منها المركبات فان

الطبائع اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد فيها موجود ح يبقى العلم المتعلق بها ان انقسم فاما ان
يكون كل واحد من اجزائه علما او لا يكون فان لم يكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك
الاجزاء فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو انقسمت لكان لها اجزاء فان كان اجزاء العلم علوما فلها متعلق فلا يخ اما ان يكون متعلق
كل واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاءه فان كان كله لزم ان يكون جزء الشئ مساويا لكله من جميع الوجوه وذلك مح وان كان
بعض ذلك المعلوم فقد بينا ان هذه الحقايق لا بعض لها ولا جزء فالواهنا الوجه احسن الوجوه المذكورة اقول لا نم ان كل واحدة
من النفوس البشرية امكنها ان تتصور حقيقة هذه البسائط واكثر الناس انما يرتسم في اذهانهم اذا حاولوا ادراك هذه الامور اشباح
خيالية وحكايات متعددة والتي لهم معرفة البارئ جل ذكره والجواهر البسيطة العقلية نعم الحجة المذكورة اصح البراهين على تجرد النفوس
العارفة بالله والصور المفارقة وتلك النفوس قليلة العدد جدا واما ساير النفوس فهي مجردة عن الاجسام الطبيعية لا عن الصور الخيالية
واما اعتراضات بعض المتاخرين على هذه الحجة فهي مدفوعة منها ان النقطة حلت من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فعلى الاول لزم
حلول غير منقسم في منقسم وعلى الثاني يلزم الجزء الذي لا يتجزى ومنها النقض بالوحدة فانها مع كونها من ابعد الاشياء من طبايع الكثرة حالة
في الجسم ومنها النقض بالاضافة فان الابوة مع انها غير قابلة للانقسام حالة في الاب ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والعداوة
التي يدركها امر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ لا نصف لها ولا ربع وكذا الصداقة وغيرها اقول اما اندفاع
الاول فالتحقيق ان النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هي ذات منقسمة بل قيامها بالجسم باعتبار تناهي امتداده وانقطاعه فمحلها الجسم
من حيث اتصافه بالتناهي ولهذا قيل الاطراف عدمية لان محلها من حيث انه محلها مشتمل على معنى عدمي وهو النفاد والانقطاع بخلاف
العلم فانه كمال للذات الموصوفة به واما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مرارا ان وحدة الجسم تقبل الانقسام لانها نفس اتصاله وامتداده
وكذا وجوده فانه عين جسميته والجسمانية وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كساير العوارض التي تنقسم بانقسام
المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلا لان وحدة الجسم نفس وجوده وعين هويته الشخصية واما اندفاع الثالث فالاضافات لا نم
ان جميعها غير منقسمة بالتبع بل التي تعرض الاجسام على ضربين منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة والمماسة وغيرهما فهي منقسمة
بانقسام المحل فان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم ومحاذاة ربعه ربع محاذاة كله ومنها ما يعرض للجسم لا من حيث جسميته
بل من حيث معنى اخر تضاف اليه فهي لا يلزم ان تكون منقسمة بانقسام محلها كابوة زيد مثلا فانها غير عارضة له من حيث جسميته وقد مر
بل من جهة اخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد واما اندفاع الرابع فقد سبق ان القوة الوهمية مجردة عن المادة لا عن اضافتها
وكذلك حكم مدركاتها الحجة الثانية وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات واعتقد انها اجل ما عنده في هذا الباب ثم
ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليها والشيخ اجاب عنها وتلك الاسولة والاجوبة وانها متفرقة في مجموع مشتملة على مراسلات
بين الشيخ وتلامذته فنوردها هنا على الترتيب مع زوايد سانحة لنا في الاتمام فالحجة انا يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله
ماهية تلك الذات فاذن لنا ماهية ذاتنا فلا يخ اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا واما ان
يكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول بح لانه جمع بين المثلين فتعين الثاني فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذن النفس
جوهر قائم بذاته وكل جسم وجسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني قال السائل انا لا نم ان ادراكنا الذاتنا يقتضي ان يكون حقيقة
ذاتنا حاصلة لنا لم لا يجوز ان يكون هو اثرا ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك هو حقيقة ذاتنا فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل
منها اثر فينا فنشعر بذلك الاثر فلا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين قال المجيب قد سبق ان الادراك
ليس الا ثبوت حقيقة الشئ فقوله انه يحصل لنا اثر منه فنشعر بذلك الاثر اما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مغايرا له فلذلك الاثر
تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقوله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور تبعه فاما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول ماهية الشئ او حصول ماهية غيره فان كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشئ ومعناه وان كان
هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في ان يحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فيكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصلها ذلك الاثر
فلا يكون تلك الماهية متاثرة بل متكونة هف وان كانت ماهية الذات لنا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون
المعقول هو ذلك المجرد المنتزع وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في حالين قال السائل سلمنا انا نعقل ذواتنا

ولكن لم قلتم بانه من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات ولا لكنا اذا عقلنا الاله والعقول الفعالة يجب ان يحصل لنا حقايقها قال المجيب
فبناء العقل ان امكننا ان نعقل هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة التشخص لان احدهما يحال لبس الاخر بتلك الحال للمعقول
من حقيقتك لا يغاير حقيقتك في النوع والماهية ولا بالعوارض اصلا ولا تغاير الا بالتشخص فيكون هو هو بالتشخص كما هو هو بالنوع وما
العقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في المعنى وليس هو هو في التشخص اقول الحق ان الطبيعة النوعية التي للعقل الفعال لا يمكن تعدد
اشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن اذ البرهان قائم على ان نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه وتشخص العقول من لوازم نوعها
ولو تعددت افراد ماهية واحدة لكان امتياز كل من تلك الافراد بعرض غير لازم للطبيعة والعرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه الى
فاعل منفصل الذات وقابل ذي تجدد وانفعال فلم يكن المفارق مفارقا هف فالاولى في الجواب ان يقال الحاصل في نفوسنا من تلك الحقايق
البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهوم ما كمفهوم الجوهر المفارق ومفهوم العقل او غير ذلك قال السائل فاذا ادركتم في عقلنا صورة ما
لماهية الاله فيكونه ماهية الاله تم مقولة على كثيرين في الخارج قال المجيب البرهان انما قام على ان تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج
فاما على كثيرين في الذهن فلم يتم اقول حاشا الجناب الالهي ان يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لا في الخارج ولا في الذهن كيف وذاته
صرف الوجود القائم بذاته التام الذي لا اتم منه ولا مكافي له اذ كل ما له ماهية كلية يكون تشخصه زائدا عليه وكذا الوجود لكونه عين التشخص
فكل ماهية او ذي ماهية فهو ممكن الوجود فالحق في الجواب ان يقال انا لا نعرف حقيقة الباري بكنهه بل نعرفه بخواص ولوازم اضافية او سلبية
قال السائل سلمنا ان من عقل فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان
قوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة
لذاتها بل للقوة العاقلة قال المجيب شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك
تشعر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر والمشعور به وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك
الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك
الجسم او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره
كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة
بنفسك فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما ولا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لا ماهية القوة والنفس معا لغيرهما
وهو ذلك الجسم قال السائل تقرير الجواب في هذا البحث لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المرآة الى المبصر
قال المجيب الذي يتوسط فيه المرآة ان سلم انه مبصر في المرآة فيحتاج مرة ثانية ان يحصل في الحدقة فكذلك هاهنا لا بد وان ينطبع صورة ذاتنا
مرة اخرى في ذاتنا قال لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي مساوية لذاتي حال ما اعقل نفسي بيانه اما ان لا اعقل
نفسي وهو مح لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته واما ان اعقل نفسي في ذلك
الوقت وح لا يخ اما ان يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتان او صورة واحدة فان كانت واحدة لزم ان اكون انا غيري وغيري انا
اذ الصورة الواحدة من النفس مرة واحدة يكتنفها اعراضي ومرة اخرى يكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المط
قال المجيب انا اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضفت الى جزء ذاتك شيئا اخر وقرنته
به فلا يتكرر الانسانية فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار واعلم ان الفرق حاصل بين الانسانية المطلقة المعتبرة بذاتها وبين الانسانية
من حيث انها كلية مشتركة فيها بين كثيرين فان الاول جزء ذاتي واما الانسانية العامة فهي الانسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتي
قال السائل ان القسم الذي اخرجتموه ابقه باطل بيانه انا اذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة احدها ان ذاته لا تعلق في
وجوده بغيره الثاني ان ذاته ليست حالة في غيره مثل السواد في الجسم وهذان القسمان باطلان لانهما سلبيان والمدركية امر ثبوتي وهي
عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم والثالث ان ذاته مضافة الى ذاته وذلك ابطح لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة
تنافيها الاثنينية ان المضاف والمضاف اليه اعم ما اذا كان كل واحد هو الاخر او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص فان هذه مغالطة لفظية
كما اذا قيل المؤثر يستدعي اثرا وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره فيلزم منه صحة ان يكون الشيء مؤثرا في نفسه فكما ان ذلك
بط فكذا هاهنا قال المجيب حقيقة الذات شيء وتعقلها غيرها والجملة التي هي الاصل والتعقل شيء اخر وهذا الاختلاف سواء كان التعين

من لوازم الماهية كما في الاله والعقول الفعالة او لا يكون كذلك كما في الانواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرة يكفي في صحة
الاضافة ولهذا التحقيق صح منك ان تقول ذاتي وذاتك اقول هذا الجواب ضعيف فان البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران
متغايران الذات والتعين وقد سبق حل هذا الشك الواقع في علم البسيط بذاته في مبحث تحقيق المضاف وتحقيق مسئلة العلم قال السائل
هذه الحجة منقوضة بادراك الحيوانات انفسها مع ان انفسها غير مجردة ولا يلتفت الى قول من ينكر ادراكها الذوات لانها تطلب الملايم وتهرب
عن المنافر وليس طلبها المطلق الملايم والا لكان تطلبها الملايم غيرها كطلبها وايضا لو كانت طالبة للملايم المطلق لكانت طالبة للملايم من
حيث هو ملايم وذلك كلي فيكون البهيمة مدركة للكليات وليس كذلك فاذن البهيمة تطلب ما يلايم لنفسها وادراكها الذات يستلزم ادراكها
لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يقتضي العلم بكلا المتضايفين قال المجيب ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس
الحيوانات الاخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل باوهامها في الالات واوهامها كما تشعر باشياء اخر بحواسها او اوهامها في الالات تلك الحواس الا ان
الشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس ولم علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي يدرك به نفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك
الادراك لا يكون بذواتها ولا في الة ذواتها التي هي القلب بل في الة الوهم بالوهم كما انها تدرك بالوهم وبالة معا اخر فعلى هذا ذوات
الحيوانات مرة في الة ذواتها وهي القلب مرة في الة وهمها وهي مدركة من حيث هي في الة الوهم قال السائل ما البرهان على ان شعورنا
بذواتنا ليس كشعور الحيوانات قال المجيب لان القوة المدركة للكليات يمكنها ان يدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا شعرنا
بذواتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا اشعرنا بواحد مركب من امور نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الاخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا
والامور المخالطة لها ويجوز ان يتمثل لنا حقيقة ذاتنا وان كانت ساير الامور غايبة عنا وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فعلى
الفرق اقول هذا في الحقيقة رجوع عن هذه الحجة الى الحجة الاولى والحق ان نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها ادراكا خياليا
لا بالة الخيال بل بهوياتها الادراكية وذلك يقتضي تجردها عن ابدانها الطبيعية دون الصور الخيالية وقد مر منا البرهان على تجرد النفوس
الخيالية عن هذا العالم والفرق بين نفوسها ونفوس خواص الانسان ان هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الابعاد والصور والاشكال
وغيرها قال السائل ليس اذا امكننا ان نميز في ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج يعني هذا التفصيل شيء نفعله
ونفرضه في اذهاننا وان ما عليه الوجود بخلاف ذلك وهذا غير مختص بما اذا ادركنا هو ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة ثم التحقيق ان كل ما يدرك
شيئا فلو ذلك المدرك كليا كان او جزئيا والجماد اذا ادرك ذاته المخلوطة فلذاته المخلوطة فاذن على كل الاحوال الجماد ذاته موجودة له
ذلك الصورة واحدة فذاته مجردة له ومما يبطل قولكم ان المدرك لذلك الجماد قوة غير ذاته ان نقول المدرك لذاته ان لم يكن هو ذاته بل قوة
اخرى فان كانت تلك القوة في الجماد فذات الجماد للجماد وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الجماد مدركا لذاته وقد ابطلنا
اولا وايضا لو سلمنا ان الجماد يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا فاذا حصلت نفس الجماد في
الة قوته الوهمية مع كونها مخالطة وجب ان يكون الة الوهم حية بتلك النفس كما ان الة النفس حية بها واجابوا عن هذا الاخير بانه لحصول
تلك الصور في الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في الة الخاصة كحصول الخضرة الاصلية من الطبيعة هذا تمام ما قيل في هذا
المقام وتحقيق ما اوحاه الباري الملك الحجة الثالثة وهي قريبة المأخذ من الاولى ان نفوسنا يمكنها ان تدرك الانسان الكلي الذي
يكون مشتركا بين الاشخاص الانسانية ولا محة يكون ذلك المعقول مجردا عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركا بين الاشخاص ذوات
الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة وظاهر ان هذه الصورة المجردة امر موجود وقد ثبت ان الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها
في الذهن فمحلها اما ان يكون جسما او لا يكون والاول مح والا لكان له كم معين ووضع معين بتبعية محله وح يخرج عن كونه مجردا وهو مح
فاذن محل تلك الصورة ليس جسما فهو اذن جوهر مجرد ولقائل ان يقول الصور الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود ام لا فان لم يكن لها
وجود فكيف يمكن ان يق ان محلها يجب ان يكون كذا وان كان لها وجود فلا محة هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية شخصية لاستحالة ان
يوجد المطلقات في الاعيان وهي من حيث انها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الامر الشخصي
لا يكون مشتركا فيه واما ثانيا فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يق ان حقيقة الجواهر القائمة
بذاتها عرض قائم بالغير وان قالوا ان المعنى بكون تلك الصورة كلية انه اي شخص من الاشخاص الانسانية سبق الى النفس كان تاثيره في النفس ذلك
التاثير ولو ان السابق اليها هو الفرد الذي كان تأثيره فيها ذلك الاثر لا اثرا اخر فنقول اذا كان المعنى بكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز ان يحصل هذه
الصورة على هذا الوجه في محل جسماني فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص اي انسان

شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة فان قلنا الان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان ذلك الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية وكذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية وتكون عرضا قائما بمحل معين وذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعا من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعا من الكلية وان امكن ان يوخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وتشخصها وحلولها في النفس الشخصية مانعا من كون الصورة كلية جاز ايضا ان يوخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ وغيره باعتبار يكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان باعتبار مقدارها وشكلها ووضعها جزئية وبالجملة فالصورة سواء كانت في النفس او في الجسم فهي لا يكون مشتركا فيها من كل الوجوه لان وحدتها الشخصية مانعة من العموم الكلية ثم انها مع ذلك يكون مشتركا فيها باعتبار اخر اقول هذا اشكال صعب الانحلال مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلي ومباحث الكليات في علم الميزان وقد تفصينا عنه بان مناط الكلية والاشتراك بين كثيرين هو نحو وجود العقلي فالصورة وان كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية والتعين الذهني والتشخص العقلي لا ينافي كون الصورة متساوي النسبة الى كثيرين ولا يمنع التشخص العقلي الكلية وانما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادي والتشخص الحسي الذي يلزمه وضع خاص واين خاص ومقدار خاص فيختلف نسبة هذا الشخص الى غيره من الاشخاص الجسمانية والهويات المادية ذوات الاوضاع المختلفة وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية كلية مشتركا فيها غير واعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص عقلي لان ذلك الوجود نحو اخر من الوجود اشد واوسع من ان يحصر في حد جزئي يقصر داوه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول وجميع المعاني والماهيات في انفسها وبحسب معناها لا يابى الحمل على كثيرين وكذا اذا وجدت بوجود عقلي غير مقيد بوضع خاص ومقدار خاص اذ الوجود العقلي نسبتها الى جميع الاوضاع والمقادير والامكنة نسبة واحدة فالصورة العقلية لماهية الانسان من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها ومن حيث ماهيتها ومعناها محمولة على كثيرين ثم انك قد علمت من طريقتنا في العقل والمعقولات ان التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة في الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضا ويلزم الاشكال المذكورة في الوجود الذهني ومبحث علم الباري بل الصورة العقلية للجوهر جوهر قائمة بذاتها وبمبدعها وهي في باب وجود الجوهر اقوى من ما هي صورتها من الصور الخارجية المادية ولكونها مفتقرة الوجود الى المواد المتجددة الانفعالات والاستحالات واما الكلام في صحة هذا البرهان ودلالتها على تجرد النفوس فاقول ان هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس الانسانية لا النفوس لعامة انما يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية وتشاهدها من حيث عقليتها ونحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الاعداد الذي لا يحصل الا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود والزوائد والخصوصيات وبالجملة كل من يمكن له ان يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص ومكان خاص ووضع خاص وزمان خاص وكذا يعقل صورة الانسان العقلي المجرد عن العوارض المادية بان يكون انسانا بحتا يخرج منه جميع ما هو غير الانسانية من الوضع الخاص والكم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شيء من مقوماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذا راس ووجه وعين ويد ورجل وبطن وكل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة لان ذلك معنى ادراك الماهية الكلية لشيء كما قال المعلم الاول في اثولوجيا الانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء مختلفة وكذا امكنه ان يعقل الارض العقلية والماء العقلي والسماء العقلية ويحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبايع بنحو وجودها العقلي الكلي على الوجه الذي مر ذكره لان ذلك في الحقيقة معنى ادراك الكليات وقليل من الناس من امكن له الادراك على ذلك الوجه والذي يتيسر لاكثر الناس ان يرتسم في خيالهم صورة انسان مثلا فاذا احس بفرد اخر منه يتنبه بان هذا مثل ذاك ويدرك جهة الاتحاد بينهما وانها غير جهة الاختلاف ادراكا خياليا كما يدرك جهة الاتحاد بين اجزاء الماء مثلا بحيث الحس فيعلم ان جميع اجزاء الماء ماء وكما يدرك ان جميع اجزاء الماء ماء مع اختلافها في المقدار والجهة كذا يدرك ان افرادها المنفصلة ماء ادراكا خياليا الحجة الرابعة ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية اما الصغرى فلانا نقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة العاقلة واما الكبرى فقد سبق قال صاحب المباحثات ان اثبات كون القوة العقلية

متناهية الفعل يحتاج الى ان نبين انها منقسمة بانقسام محلها فيرد النقوض المورودة على الحجة الاولى اعني النقض بالنقطة والوحدة والاضافة ومدركات الوهم وغيرها اقول قد مر اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال ثم على هذه الحجة اسولة زائدة تختصها احدها انا لا نسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل ادراكا لا ينتهي الى حد الا ويقوى بعد ذلك على ادراك شيء اخر ولكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولكن يستحيل ان يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك ههنا وبالجملة فالحالة فاعلية تلك القوة في منفعلية الثاني سلمنا انها قوية على امور غير متناهية ولكن لم قلتم انها قوية على افعال غير متناهية وذلك لان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية ولهذا عليه انكم تثبتون هيولى اولية قد توارد عليها صور غير متناهية الثالث النقض بالنفوس الفلكية فانها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها هي الحركة الدورية غير متناهية والجواب اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا وتقوى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن ان يكون كذلك فقد حصل الغرض ولقائل ان يقول القوة الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى لها امكان الوجود بعد ذلك يصير ممتنع الوجود او لا ينتهي الى هذه الحالة البتة والاول باطل لان الممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته واما الثاني فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاؤها الى حيث يزول عنها امكان الوجود فهي ابدا في ذاتها ممكنة الوجود ولا يمتنع ان يستحيل بقاؤها ابدا ومتى كانت باقية ابدا كانت موثرة ويجوز ذلك يبطل اصل الحجة اقول ان الامكان الذاتي ومقابله من عوارض الماهيات من حيث هي اذا نسبت الى الوجود والقوى عبارة عن موجودات متشخصة والموجود بما هو موجود لم يتشخص بكون الزمان الخاص من مشخصاته او وجوب نحو خاص من الوجود وامتناع نحو اخر منه بخصوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينهما عن الامكان الذي هو حالها من حيث هي والبرهان قائم على امتناع لا تناهي الانفعال لواحد شخصي من الجسم لا على امتناع ذلك لواحد نوعي والوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية واما عن السوال الثاني فهو ان الادراك نفسه انفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها وذلك كاف غرضنا اقول ان جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة فاعليها وان كانت الجهتان مختلفتين فان الشيء ما لم يكن له وجود لا ينفعل عن شيء اخر فالقوة الجسمانية كما لا تقوى على افعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية واما النقض بالهيولى فهو مندفع بان الهيولى في ذاتها البسيطة هوية باقية بالعدد لانها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود وحدتها على نحو الوحدة الجنسية وهي بحسب تحصلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مر بيانه فان قلت السيد قد بقي الفرق بين محل المشترك وبين المفكرة بان احدهما مدرك والاخر متصرف والقوة الواحدة لا يكون مبدأ للادراك والتصرف فكيف تقولون ذلك وتحكمون بان النفس قوة على الفعل وهو التصرف في المقدمات وتركيبها والانفعال وهو التصور وقبول الصور قلت ان النفس لها قوتان عملية وعلمية وتفعل باحدهما وتنفعل بالاخرى واما عن الثالث فقيل ان النفوس الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة في افعالها من التحريكات فهي في ذاتها وان كانت متناهية القوة الا انها بما يسنح عليها من انوار العقل صارت غير متناهية واعترض عليه بان القوة العقلية اذا حركت الفلك فاما ان يفيد الحركة او قوة بها يكون الحركة فان افادت القوة الحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلة للافعال الغير المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة وايضا يلزم ان يكون الجسم بما هو جسم قابلا للتاثير العقل المفارق من غير ان يكون فيه قوة جسمانية وهو محال اقول انما يلزم لو كان الواسطة في التاثير قوة واحدة بالعدد او شخصية واحدة بالعدد واما اذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك قوى متجددة وكمالات او كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين وقد مر نظير هذا الكلام فيما سبق ولكن بقي الكلام ههنا بانه اذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الافعال الغير المتناهية واقول ويويد هذا البحث ان قوة الخيال مع كونها غير عقلية ايضا تقوى على تصورات غير متناهية لا تقف عند حد وذلك لانها مستمدة من عالم العقل الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كقلب او دماغ لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير عاقلة له مطلقا والتالي بقسميه باطل فالقول بانها منطبعة في جسم باطل اما بيان الملازمة فنقول ان تعقلها لذلك الجسم اما لاجل ان صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله او لاجل ان صورة اخرى من ذلك الا انه تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول وجب ان يكون دائمة التعقل لذلك الا انه وان كان الثاني فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد الصورة المنطبعة العاقلة والصورة المنطبعة المعقولة فيلزم امتناع التعقل وايضا ليست احديهما اولى بان تكون عاقلة والاخرى بان تكون معقولة فان قيل الصورة الثانية حالة في الاولى لا في مادتها فهي لكونها

حالة

حالة في الصورة الاولى اولى بان تكون معقولة والاولى عاقلة دون العكس نقول يعود الكلام في كون احديهما اولى بالحالية من الاخرى دون العكس
فثبت ان ادراك ذلك الجسم ان كان بصورة اخرى فيمتنع ادراك تلك القوة واما بطلان التالي اي المفهوم المردد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل
للمعنى المردد بينهما لانا تارة نعقل ذلك العضو وتارة لا نعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركبة من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له اصلا واللازم باطل اما التبين بابطال
قسم اخر على تقدير حتى يصير المنفصلة حقيقية ثم يتبين حقيقة ذلك القسم في الواقع استثناء نقيض التالي ليثبت نقيض المقدم
وهو المط وذلك يتوقف على مقدمات اربع اوليها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك
ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت لحصولها في الة والثالثة ان الامور
الجسمانية انما تفعل افاعيلها بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتها في افعالها والرابعة ان الامور
المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير الا بسبب اعتبار انها بامور متغايرة مادية اقول ان المقدمة الثانية غير تم عندنا لانك علمت
ان القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين وكذا قوة الخيال تدرك الصور والاشباح الجسمانية لا بانطباعها
في الدماغ فهذه الحجة مقدوحة لاجل اختلال تلك المقدمة وصاحب المباحث قدح في المقدمة الاولى كما فعله بان العلم بالشيء ليس
بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة اضافية قد يكون مع اقتران صورة وقد لا يكون وليس العلم في جميع الاحوال الا نفس
تلك الاضافة المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين الجسم تلك الاضافة المخصوصة حصل الادراك
والا فلا اقول قد مر بطلان كون العلم والادراك اضافة محضة مرارا وقد علمت ان كل اضافة لا تحقق الا بتحقق امر به تقع الاضافة
وبينا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج وقال ايضا في نقد تلك المقدمة ان المعقول من السماء ليس بسماء والسماء الموجودة في الخارج
في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين
في محل محسوس اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر
موجود محسوس في الخارج محيط بالارض والجواب ان المعقول من الشيء هو ماهيته التي هي بها موجودة بوجود غير جسماني ذي وضع واشارة
فقول القائل ان المعقول من السماء ليس بسماء والسماء الموجودة ان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به
ان المعقول من السماء ليس بماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما معقول والاخر محسوس كان صادقا وان اراد به ان المعقول
من السماء ليس بماهية السماء فهو كاذب وان اراد به ان احدهما جوهر والاخر عرض فليس كل كلامه واعلم ان المحقق الطوسي في
الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الاشارات كون السماء المعقولة عرضا في محل مجرد وبين الفرق بين نسبة المعقول من السماء الى
محسوسها وبين مناسبة السواد والبياض بان الفرق بين الاولين فرق بين الطبيعة الجنسية المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول اقول ان التجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس من شرائط معقولية تلك الماهية اذ للعقل
ان يتصور ماهية الانسان مثلا مع جميع عوارضه وصفاته ونعوته من كمه وكيفه واينه ووضعه ومتاه وكذا تشكله واعضائه
وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات والتخصيصات على وجه عقلي بل شرط الادراك العقلي للشيء
الخارجي ان يجرد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني الى نحو الوجود العقلي فالفرق بين السماء المعقولة والسماء المحسوسة ليس بشيء الا بنحو الوجود
وكل ما وجوده ذلك الوجود النوري الواحد الحقيقي الغير القابل للاحتجاب بالكثرة والافتراق فهو معقول الذات في نفسه وكل ما
وجوده هذا الوجود الجسماني المادي فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره الا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى القابضة عليه من ذلك
الوجود واعترض ايضا بانه لا يلزم من كونها العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل احدهما
حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه كما في شرح الاشارات ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها
كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم فكل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير
جسماني فكانت العاقلة غير جسمانية هف ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بينهما باق لان
احدهما حالة في العاقلة ومحلها والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتين في الماهية في محل واحد وقال ايضا الجسم قد يحل فيه

كثيرة

كثيرة ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب عنه ان وجود كل ماهية
عين تلك الماهية في الاعيان ومغايرتها اياها بحسب ماهيات الاعراض مختلفات فوجوداتها كذلك وقال ايضا هذه الحجة بعينها تقتضي
دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة والا لكان علمها بعارضها لاجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم
اجتماع المثلين واجاب عنه صاحب الاشارات ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما
يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة اقول
ما ذكره غير واف بحل الاشكال على القسم الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان عوارض النفس ليست الا علومها وادراكاتها وما يلزمها وتلك
العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة وما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها وكذا لوازم تلك
تلك العلوم من الانفعالات التي تلحقها بمشاركة البدن كالغضب والشهوة والخجل والوجل وغيرها الحجة السادسة لو كانت
القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائما لكنها لا تضعف في ذلك الزمان دائما فهي غير جسدانية وتصحيح نقيض التالي
بقياس من الشكل الثالث هكذا ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كلما يعقل الشيخ فانه تكل عند الشيخوخة فليس كل
قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة وليس يحتاج صحة هذا المطلب ان لا يكل عقل شيخ اصلا بل اذا كان عقل ما لم يكل عندها يكفي في صحة
ما ذكرناه لان هذا الكلام في قوة قياس استثنائي تاليه متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم
صورتها هكذا لو كانت الناطقة جسدانية تفعل بالالة لكان كلما عرض للبدن آفة او مرض او كلال لعرض لها في التعقل فتور وليس كلما
كلما ينبغي ان تعقلها ليس بالة بدنية فلا يرد عليه ان كثيرا ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لان هذا بمنزلة استثناء
لعين التالي فلا ينتج شيئا وسبب ذلك ان القوة الجسدانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليتم للقوة العاقلة ما يعقله ويجوز ان يكون اشتغالها
بتدبير البدن يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للراكب المسافر الى بلدة فرسا ذي حركة فانه يصير اشتغاله براعاة مركبه عائقا
له من افعاله الخاصة به ليس ضد دونها عند تركه الفرس وكذلك للشيخ اذا انصرف عن المعقولات فلانه اشتغل عن افعاله العقلية الى تدبير
بدنه وعرض له انه ربما احتاج اليها في الابتداء لضعف نفسه وعدم رسوخ ملكة التعقل فان قيل لعل استمراره في افعاله العقلية على صحته
لان تعقله بعضو من البدن يتاخر عنه الفساد والاستحالة وان ظهرت الافة في سائر القوى والافعال فيجاب بان الاعضاء الطرفية
انما يلحقها الضعف لان الضعف يسبق الى المبادي ولو كانت المبادي صحيحة لا تختلف الاطراف ولم يسقط قواها ومعلوم ان ليس
كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحالة الصحيحة والقريبة من الصحة لذلك تجد في نبضه وبوله وافعال دماغه تفاوتا عظيما ومعلوم ان
عقل الانسان لا يحتاج في تمامه الى يده ورجله وجلده وما يجري مجراه اقول تفاوت الاحوال الحاصلة للانسان بحسب الشيخوخة تابعة الى
لتفاوت يقع في احوال النفس لان المبدا للمزاج والمشكل للاعضاء كما علمت هي النفس ومنشا كلال البدن وقواه انصراف النفس عن تدبير
هذه النشاة الى تدبير نشاة ثانية بحسب الجبلة وفي ذلك حكمة كون الموت طبيعيا ولمية لا كما ذكره الاطباء وغيرهم فان رجعت وقلت
لعل مزاج الشيخ ادق لافعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة قلنا كلا فان مزاج الشيخ اما بارد يابس واما وامر ضعيف
وكل منهما يوجد في غير المشايخ ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وليس كل شيخ اقوى من الشاب على ان ضعف البنية ليس بلا بد لما يقوم
بالبنية بل لعله يلايم ما لا يقوم بالبنية هذا **حكمة عرشية** اعلم ان هذا البرهان ايضا غير دال على ان لكل انسان جوهرا
مفارقا عقليا بل يدل على ان القوة العاقلة غير بدنية وهو كما يدل على ان القوة العاقلة ليست ببدنية يدل على ان القوة الخيالية ولو
ايضا ليست ببدنية فان بعض المشايخ والمرضى قد يكون تخيله وتصوره للمعاني الجزئية بحاله ولو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا
البدن الطبيعي لكان كلما عرضت لها آفة او مرض وقع الاختلال في تخيله وتصوره وليس كذلك اذ قد يكون غير مختلة في فعلها والقضية
السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالي كما علمت والقوم لعدم اطلاعهم على تجرد الخيال تكلفوا تمحلات شديدة في دفع بقاء التخيل
والتذكر عند الشيخوخة واختلال البدن الحجة السابعة وهي قريبة الماخذ مما تقدم ان كثرة الافكار والتعمق في ادراك المعقولات
سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لاجل ثوران الحرارة المجففة وسبب لاستكمال النفس وخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل
معلوم ان الشيء الواحد لا يكون سببا لكمال الشيء ونقصانه فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان

البدن او وبه لعضاء النفس او موضعها مع انها مكملة لجوهر النفس فعلمنا ان النفس غير قائمة بالبدن ولقائل ان يقول ان الممتنع كون الشي الواحد
سببا لكمال الشي ولعدمه ونقصانه من جهة واحدة وفي وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين بحسب اعتبارين فغير ممتنع الحجة
الثامنة ان النفس غنية في فعلها عن البدن وكل غني في فعله عن المحل فهو غني في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل اما انها غنية في فعلها عنه
فلوجوه ثلثة احدها انها تدرك ذاتها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراك ذاتها غنية عن الالة وثانيها انها
تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة وثالثها انها تدرك آلتها وليست بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن
الالة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا غني عن المحل وذلك لان كون الشي فاعلا مفهوم بكونه موجودا فلو كان الوجود مفتقرا
بالمحل لكان الفعل مفتقرا ايضا به لان الايجاد فرع الوجود والفعل بعد الذات فحاجة الذات والوجود الى شي يستلزم حاجة الايجاد والفعل
اليه من غير عكس ولهذا لا يفعل شي من القوى الجسمانية الا بمشاركة الجسم ولاجل كون الحواس وغيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك
ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا ادراكها لالتها فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك وقد ثبت انها ليس كذلك فثبت انها غير
جرمية اقول هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل وكانت متخيلة اذ للخيال ايضا ان تتخيل ذاتها
وآلتها وتفعل فعلها من غير مشاركة البدن ولهذا تتخيل اشياء خارجة عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها وبينه علاقة وضعية
بالقرب والبعد فعلم ان فعلها ليس بآلة بدنية وان كان محتاجا الى البدن في الابتداء كحاجة العقل اليه ايضا من جهة الاعداد وتخصيص
الاستعداد واعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان بوجهين الاول بان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها الى محالها
الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناء ذواتها عن تلك المحال الثاني ان جميع الاثار الصادرة من الاجسام مبادئها
قوى واعراض في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضائها تلك الاحكام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر
في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستند في اقتضاء تلك الاحكام هي تلك الاعراض والقوى الحالة وحدها ثم لا يلزم من استقلالها و
انفرادها في تلك الاحكام استغناؤها عن محالها في الوجود اقول في الجواب اما عن الاول فان الاحتياج والامكان وما اشبهها امور
عقلية واحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن اياها من حيث هي وكلامنا في الافعال والاحكام الخارجية والصور الحالة
والاعراض حاجتها الى المواد والموضوعات ليست الا زائدة على وجودها ووجودها متقوم بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفسه
في ما به الحاجة اعني الوجود الحلولي واما عن الثاني فانا لا نسلم ان محال القوى والاعراض لا دخل لها في التاثير كيف والتاثير يحتاج الى وضع
خاص ونسبة معينة للموثر بالقياس الى المتاثر والوضع لا يقوم الا بالجسم والذي يذكر في الطبيعيات ان الجسم بما هو جسم لا يكون سببا لفعل
خاص كحرارة او برودة او شكل وحركة والا لكان جميع الاجسام مشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم اذ المراد منه نفي السببية عن الاجسام نفي
سببيتها بالاستقلال لا نفي سببيتها مطلقا وان كانت بالجزئية والدخول حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الاجسام لكانت فاعلة لهذه
السخونة والسواد لو فرض تجرده عن الاجسام لكانت ايضا قابضا للبصر كيف والمسئلة اعني كون تاثير القوى الحالة في محل بمشاركته لها
قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك اصلا الحجة التاسعة القوى البدنية تكل بكثرة الافعال ولا تقوى على القوي بعد الضعيف
وعلة ذلك ان القوى الجسمانية المادية موادها قابلة للتبدل والاستحالة والذبول وبسبب ذلك يعرض لها تبدل الاحوال اما كلالها
وضعفها فلتحلل المادة وذبولها واما عدم تمكنها من الفعل الضعيف اثر القوي فالسر فيه ان القوى تناسب الافاعيل وان هذه القوى
لما كان من شانها الاشتداد والضعف والتبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد فاذا استعملت
الالة الجسمانية في ادراك قوي او فعل قوي فلا بد هناك من قوة قوية فيفيض من المبدأ القوة القوية على تلك الالة ثم اذا استعملت
اثر ذلك الفعل في فعل اخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لانها لا تناسبه انما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة والقوة انما
تحدث تدريجا لا دفعة كما علمت فيما سبق ولاجل ذلك لا يمكن للقوة القوية الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوي الا
ترى ان القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطي لذلك الحجر في هويته ولا الحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه واما
القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة الى جميع القوابل وغير متناهية القوة فلا جرم يجوز ان يصدر منها القوي والضعيف من الافعال
بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الاسباب المخصصة فلاجل ذلك لا يضعف بكثرة الافعال ويقوى على القوي بعد الضعيف وعلى
الضعيف بعد القوي فاذا تقررت هذه المقدمة فنقول القوة العاقلة لما كانت هكذا لانها تدرك المعقولات القوية والضعيفة بعضها

عقيب بعض

عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شانها ما ذكرناه وهذا البرهان ايضا يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية
فانها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلا يمكنها ان تتخيل فلك الافلاك مع خردلة وان تتخيل ضوء الشمس
وحرارة النار مع ضوء الشرارة وحرارة الهواء المعتدلة وان تتخيل صوت الرعد مع الهمس وهذا مما اشكل الامر على من لم يفطن بتجرد الخيال
عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فحصل بتكلف في دفع الاشكال عن نفسه بان قوة الادراك غير قوة المدرك فالشمس والقمر والسماء
مدركات قوية ونحن اذا تخيلناها فادراكنا لها لا قويا ولاجل ذلك لا يمنع ادراكنا لها عن ادراك المدركات الضعيفة واما اذا قوي
تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيل امتنع علينا والحالة هذه تخيل الشي الحقير اقول الادراك لا يخلو اما ان يكون هو
الصورة الحاصلة من الشي او الاضافة التي بين المدرك والمدرك كما هو مذهب هذا القائل فعلى الاول لا معنى لقوة الادراك وضعفه
الا قوة المدرك وضعفه لانهما امر واحد لان المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الامر الخارجي الذي ربما لا يوجد في الخارج عند تحقق
الصورة ثم لا يخفى ان صورة السماء التي في الخيال اقوى من صورة الخردلة فيه واما على الثاني فالاضافة من الامور التي لا توصف بقوة
ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة الا باعتبار ما اضيف اليه ثم قوله واما اذا قوي تخيلنا امتنع علينا والحالة هذه تخيل الشي الحقير ينافي
ما ذكره حيث وصف الشي المتخيل بالحقارة دون الخيال وايضا الاستغراق في ادراك الشي في الحقيقة يرجع الى ضعف الادراك بالنسبة الى
وجود المدرك وغلبة وجود المدرك واستيلائه على القوة الادراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه فليس الاستغراق في ادراك الشي
عبارة عن تسلط الادراك على المدرك بل تسلط المدرك على الادراك له وايضا ما ذكره مشترك بين الادراك العقلي والادراك الخيالي
فانا متى استغرقنا في تعقل شي عظيم قوي الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره ومن استغرق في جلال الله وعظمته
امتنع عليه الالتفات الى ما سواه فضلا عن تعقل معقولات اخرى الحجة العاشرة قد سبق ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع
المدركات شي واحد في الانسان فنقول هذا المدرك اما ان يكون جسما من الاجسام بما هو جسم واما ان يكون قوة او صفة قائمة
بالجسم صورة او عرضا واما ان يكون امرا مفارقا عن الجسم غير قائم به والاول ظاهر البطلان لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون
مدركا لشي كما بيناه مرارا من انه ليس للجسم وجود وحداني وحضور جمعي يوجد له شي او يوجد هو لشي وايضا لو كان الجسم بما هو جسم
مدركا لكان جميع الاجسام مدركة والثاني ايضا محال لان تلك القوة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن او قائمة ببعض اعضاء البدن
دون بعض والاول باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلا وليس كذلك بالبديهة فان البصر
لا يسمع واليد لا يتخيل والرجل لا يتفكر وباطل ايضا ان يقال بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الادراكات لانا نعلم انه ليس
يكون في البدن عضو واحد هو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم ولسنا نعلمه ولا نجد اي عضو هو وبه يظهر فساد قول القائل بان
القوة المدركة لجميع هذه الادراكات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء فانا نقول لو كان كذلك لكنا نجد من انفسنا موضعا
مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعا مبصرا عاقلا قائما فان قلت هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدل على
عدمه قلنا نعرف نحن ذواتنا ونعرف انا نحن السامعون المبصرون والمتخيلون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءا من البدن او كان
محصورا في جزء من البدن يكون موصوفا بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا وهويتنا الا ذلك الجسم
الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الادراكات واذا كان كذلك ثم لا نعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا وايضا قد علمت فيما سبق
ان المدرك والحاس من جنس المدرك والمحسوس واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع والبصر والذوق
والتخيل والتعقل فان قلت هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيلة عاقلة قلت هذه القوى فروعها
ومعاليل للقوة العقلية وهي تمام هذه القوى وفاعلها والتام والفاعل يقوى على كل ما يقوى عليه الناقص والمفعول من الافعال
دون العكس لان معلول الشي معلول لذلك الشي واما معلول علة الشي فلا يكون معلولا له والا لزم كون الشي معلولا لنفسه فثبت
ان الموصوف بجميع الادراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب الحجة الحادية عشر ان كل صورة او صفة حصلت
في الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وبقي فارغا عنها يحتاج في استرجاعها الى استيناف سبب وسببه كالماء اذا تسخن بسبب
كالنار مثلا ثم اذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها اليه الا بسبب جديد وهذا بخلاف النفس في ادراكاتها فانا كثيرا ما يحدث فينا
صورة علمية بسبب فكر او تعليم معلم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول امكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف

ذلك السبب وبالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها ولا شيء من الجسم مكتف بذاته فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية
لا يقال الجسم أيضا قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة
التي هي ضدها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له لأنا نقول كلامنا في الصفة الطارية للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف
وبرودة الماء صفة ذاتية عليها طبيعة الماء بشرط عدم القاسر ثم إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلا مع سببها أعني مجموع الطبيعة
وعدم المانع فهذه عشرة براهين موقعة لليقين بأن النفس الإنسانية مجردة عن المادة ولواحقها سواء كانت بالغة إلى حد العقل بالفعل
أم لا فإن النفس المتخيلة بالفعل أيضا تشارك العقل في تجرد ذاتها وفعلها عن هذا العالم لكن العقل مجرد عن الكونين والخيال
غير مجرد إلا عن أدنيهما **فصل** في شواهد سمعية في هذا الباب أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات ولا يصدقون إلا
بما يأخذه الحس المحسوس ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى المحسوس فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم
أن الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات وحاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن يكون أحكامها مصادمة
للمعارف اليقينية الضرورية وتبا لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة أما الآيات المشيرة إلى تجرد النفس فمنها قوله تعالى
في حق آدم وأولاده فنفخت فيه من روحي وفي حق عيسى ع وكلمته ألقاها وروح منه وهذه الإضافة منادية على شرف الروح وكونها غريبة
عن عالم الأجسام وفي حق شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل ع وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين وقوله حكاية عنه
وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا ومعلوم أن الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت و
الإيقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات والحنيفية أي الطهارة والقدس ومنها قوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن
الخالقين ومنها قوله تعالى سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون وقوله إليه يصعد الكلم الطيب وقوله
لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم وقوله يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية وفي الحقيقة جميع الآيات المشيرة إلى المعاد
وأحوال العباد في النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة إعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمه من القوى المنطبعة وأما الأحاديث
النبوية فمثل قوله ص من عرف نفسه فقد عرف ربه وقوله أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه وقوله من رآني فقد رأى الحق وقوله أنا النذير العريان
وقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وقوله أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الأخبار وأشباهها تدل
على شرف النفس وقربها من الباري إذا كملت وكذا قوله رب أرني الأشياء كما هي ومعلوم أن دعاء النبي ص مستجاب والعلم بالأشياء ذوات
الأسباب كما هي لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها وجاعلها كما برهن في مقامه والمراد بالرؤية هو العلم الشهودي وكذا دعاء الخليل ع كما حكى الله
عنه في قوله رب أرني كيف تحيي الموتى ورؤية الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل وليس في حد الجسم ومشاعره أن يرى رب الأرباب ومسبب
الأسباب وقوله ص قلب المؤمن عرش الله وقوله قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن ومعلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبري ولا
أيضا إصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقي هو الجوهر النطقي من الإنسان والإصبعان هما العقل والنفس الكليان أو القوتان العقلية
والنفسية وقوله ص المؤمن أعظم قدرا عند الله من العرش ومعلوم أن هذه الأعظمية ليست بجسمية ولا لقوة محصورة في عضو من أعضائه
وقوله خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام وقول أمير المؤمنين وإمام الموحدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الأحبار هل رأيت
ربك حين عبدته فقال ويلك ما كنت أعبد ربا لم أره قال وكيف رأيته فقال ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة
الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان والرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية وقوله ع في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب
خيبر قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية وعنه ع أنه قال الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه الحديث وقال الروح الله
المسبح بالنور الشارع من سرادق الملكوت لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وقوله لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها وأما كلمات
الأوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس في كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية وهو علم
المفارقات إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاتي خارجا من سائر الأشياء
فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهي ذو حيوة فعالة فلما أيقنت بذلك
رقيت بذهني من ذلك العالم إلى العلة الإلهية فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها فأكون فوق العالم العقلي كله في كلام طويل وقال
أيضا من حرص على ذلك العالم يجوزي هنالك أحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب لمجرد الاهتمام في الارتقاء

إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبدا وفي قوله إلى هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة وهي مشتملة على
كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة وما احتج به على فضل الفلسفة وأن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده
وقال أيضا ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه وقال أنباذقلس إن النفس إنما كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت
سقطت إلى هذا العالم وفرت من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للأنفس التي قد اختلطت عقولها وكان يدعو الناس بأعلى صوته
ويأمرهم أن يرفضوا هذا العالم ويصيروا إلى عالمهم الأول الشريف وأمر هذا الفيلسوف أنا إنما نجيء في دعائنا الناس إلى رفض هذا العالم
إلا أنه تكلم بالأمثال والرموز وأما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في الرسالة الذهبية المعروفة ناص على هذا الرأي والرسالة أيضا
موجودة وقال في آخر وصيته لديوجانس إنك إذا فارقت هذا البدن يصير عند ذلك مخلى في الجو العالي تكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسية
ولا قابلا للموت وأما أفلاطون الشريف الإلهي فروي عنه في كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة
وصرح بها كأنه شاهدها عيانا غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحس في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع وذم
وأزرى اتصالها بالبدن فقال إن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا ينطق بها ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالغار
وقد وافقه أنباذقلس غير أنه سمى البدن بالصدأ وإنما عنى بالصدأ هذا العالم أقول ويؤيده في هذا الكلام الإلهي نطبع على قلوبهم بل
ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغارة هذا العالم والرقي إلى عالمها العقلي أقول
وسبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من اختلاف القوس في الجسم والروح بل اختلاف نفس واحدة فيهما بحسب
وقتين أو في وقت واحد من جهتين وقال في كتابه الذي يدعى فاذن إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها فإذا
ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول وقال في بعض كتبه إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى وذلك أن منها إنما تهبط لخطيئة
أخطأتها ومنها إنما هبطت لعلة أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس وسكناها في هذه الأجسام وإنما ذكر هذا في كتابه
الذي يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم ومدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير
ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا في غاية الإتقان أن يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكنا
أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة أرسل الباري النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا
ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان
ما في العالم العقلي وأما الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في مهية الروح فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر وقوم
منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله ص ولم يكشفوا
عن سر الروح إلا على سبيل الرمز والإشارة ونحن أيضا لا نتكلم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية
لا عن كنهه لامتناع ذلك فقد قال الجنيد الروح شيء استأثره الله بعلمه ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود ولعله أراد أنه
موجود بحت ووجود صرف كسائر الهويات البسيطة العقلية التي هي إنيات محضة متفاوتة بالأشد والأضعف ليست لها مهيات
متقومة من جنس وفصل وقال أبو يزيد البسطامي طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها أي ذاته فوق عالم الطبيعة وعالم المثال
فيكون من المفارقات العقلية وقال أيضا انسلخت من جلدي فرأيت من أنا فمن البين أن قشرا وجلدا وهذا تصريح بأن هوية الإنسان
وإنيته شيء غير الجسد وقال أيضا لو أن العرش وما حواه وقع في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس بها وظاهر أن هذه السعة ليست
لبدن ولا لجسم آخر وقال ابن عطا خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى ولقد خلقناكم يعني الأرواح ثم صورناكم وقال بعضهم إنه
لطيف قائم في كثيف وهذا إشارة إلى وجه صحيح وقال بعضهم الروح عبارة والقائم بالأشياء هو الحق وهذا أيضا نظر إلى أنه لا يدل على معنى
الإحياء ومع ذلك يدل على أن الروح حي بذاته لا بحيوة الجسم وقال بعض المفسرين في قوله تعالى قل الروح من أمر ربي أمره كلامه فصار الحي
حيا بقوله كن حيا فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد واعلم أن أهل الشريعة اختلفوا في الروح الذي سئل رسول الله ص عنه فمن الأدلة
المنقولة عنهم ما يدل على أن قائله يعتقد بقدم الروح ومنها ما يدل على أنه يعتقد حدوثه وأيضا قال قوم إن الروح هو جبرئيل عليه
وهذا القول يشبه قول من قال باتحاد النفس بالعقل الفعال عند استكمالها ويقرب منه الحديث المنقول أيضا عن أمير المؤمنين ع
الروح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه وروي عن ابن عباس أن الروح خلق من خلق الله صورهم على صور بني آدم وما نزل

من السماء ملك الا معه واحد من الروح وقال ابو صالح الروح كهيئة الانسان وليسوا بناس وقال مجاهد الروح على صور بني آدم لهم ايد وارجل ورؤس ياكلون الطعام وليسوا بملائكة اقول المراد من اثبات هذه الاعضاء في الروح جسما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس اثبات الجوارح الجسمانية بل اجزاء روحانية وقوى معنوية كما يليق بلطافة الروح نظير ماذكروه قول المعلم الثاني ابي نصر حيث قال انه كما ان لوجيا اي الانسان الحسي انما هو صنم للانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية وليس موضع اليد غير موضع الرجل ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد وقال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح غير العرش ولو شاء ان يبلع السموات والارضين في لقمة لفعل صورة خلقه على صورة الملائكة وصورة وجهه على صورة الآدميين يقوم يوم القيمة عن يمين العرش والملائكة معه في صف واحد وهو ممن يشفع لاهل التوحيد ولولا ان بينه وبين الله سترا من نور لاحترق اهل السموات من نوره فهذه الاقاويل لا يكون منهم الا نقلا وسماعا بلغهم عن رسول الله صلعم كذلك وقال بعضهم الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله سبحانه بملاحظة الاشارة خصها بسلام وحياها بكلامه فهي معتقة من ذل كن اقول اراد انه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لان كل كائن فاسد وقد برهنا على ان الارواح العقلية من سرادقات الالهية وشؤون الصمدية وامكانها انها امور ذهنية عقلية واعتبر في نفس الامر بل باعتبار بعض الملاحظات وقال بعضهم الروح لطيفة تسري من الله الى اماكن معروفة لا يعبر عنه باكثر من موجود بايجاد غيره اقول وقد مرتاويله بان المراد انه محض الوجود المجعول بالابداع لا بالتخليق من شيء آخر كوضوع او مادة وسئل ابو سعيد الخراز عن الروح امخلوقة قال نعم لولا ذلك ما اقرت بالربوبية حيث قالت بلى قال والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحيوة وبالروح ثبت العقل وبالروح قامت الحجة ولو لم يكن الروح كان العقل معطلا لا حجة عليه ولا له وقال بعضهم انها جوهر مخلوق ولكنها الطف المخلوقات واصفى الجواهر وانورها وبها ترى المغيبات وبها يكون الكشف لاهل الحقائق واذا حجبت الروح عن مراعات السر اساءت الجوارح الادب فلذلك صارت الارواح بين تخل واستتار وقابض ونازع وقال الاخر الدنيا والآخرة سواء عند الروح وقال بعضهم الارواح تجول في البرزخ وتبصر احوال الدنيا والملائكة يتحدثون في السماء عن احوال الآدميين وارواح تحت العرش وارواح طيارة الى الجنان والى حيث شائت على اقدارهم من السعي الى الله ايام الحيوة وروى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال ارواح المؤمنين تذهب في برزخ من الارض حيث شائت بين الارض والسماء حتى يردها الى جسدها وقيل اذا ورد على الارواح ميت من الاحياء التقوا وتحدثوا وتسائلوا ووكل الله بها ملائكة تعرض عليها اعمال الاحياء حتى اذا عرض على الاموات ما يعاقب عليه الاحياء في الدنيا من اجل الذنوب كان من ذلك ظاهرا على الاموات فانه لا احد احب اليه العذر من الله تعالى ومن هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره انه سئل ابو بصير ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع عن ارواح المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وروى ايضا محمد بن يعقوب الكليني ره في اواخر كتاب الجنائز من الكافي عن جعفر الصادق ع ان الارواح في صفة الاجساد في شجر في الجنة تتعارف وتتسائل فاذا قدمت الروح على تلك الارواح تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظيم ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وفي الكافي عنه عليه السلم ان ارواح المؤمنين في حجرات في الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق آخرنا باولنا وروى في ارواح الكفار بضد ذلك وروى ايضا محمد بن الحسن الطوسي ره في التهذيب عن الامام ابي عبد الله ع انه قال ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في ارواح المؤمنين فقال يونس يقولون في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش فقال ع سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ذلك ان يجعل روحه في حوصلة طاير اخضر يا يونس المؤمن اذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فياكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا والاخبار المنقولة عن ائمتنا اهل بيت الرسالة اكثر من ان يحصى ولا تظنن ان اتصاف الارواح بتلك الصفات من الشكل والهيئة والتحدث والاكل والشرب وغيرها مما ينافي تجردها عن هذا العالم الطبيعي بل يؤكده لان الروح يتشكل ويتصور ويتجسم في غير هذا العالم فان لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها الطف من بعض كلها مفارقة عن هذا العالم وعن المواد الكونية والاستعدادية وستعلم في مباحث المعاد كيفية تمثل الارواح بصور الاجسام مع تجردها ومفارقتها عن الابعاد والاجرام ذاتا ووجودا لا فعلا ومثالا الاسئلة الواسطي لاي علة كان رسول الله احكم الخلق لانه خلق روحه اولا فوقع لصحبة التمكين والاستقرار الا تراه كيف يقول كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد اي لم يكن روحا

ولا جسدا انتهى كلامه وقال بعضهم الروح خلق من نور العزة وابليس خلق من نار العزة ولهذا قال خلقتني من نار ولم يدر ان النور خير من النار وقال بعضهم قرن الله العلم بالروح فهي للطافتها تنمو بالعلم كما ان البدن تنمو بالغذاء والمختار عند اكثر المتكلمين ان الانسانية والحيوانية عرضان خلقا في الانسان والموت بعدهما وان الروح هي الحيوة بعينها صار البدن بوجودها حيا وبالاعادة الى القيمة يصير حيا اقول هذا الكلام ما له وجه صحة وتحقيق لو صدر عن ذي بصيرة وكشف وكذا ما ذهب اليه بعض المتكلمين من انه جسم لطيف اشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني استاد الشيخ ابي حامد الغزالي وذلك لان ذلك الجسم البرزخي ايضا من مظاهر الروح وكينونته في هذا البدن تداخل واشتباك لكن تشبيههما واصر بعض متاخريهم على انه عرض مع ما سمعوا من الاخبار الواردة فيه الدالة على استقلاله وجوهريته من العروج والهبوط والتردد في البرازخ واما قول ابن عباس حين سئل وقيل له اين يذهب الارواح عند مفارقة الابدان قال اين يذهب ضوء المصباح عند فناء الادهان فغرضه ان ذهاب الروح الى المقام الذي جاء منه فرع علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام العقلي من غير لزوم حركة وتجسم بمكان او تعلم ذهابه الى ذلك العالم من غير زيادة مكان او تغير او تكثر هناك وقيل له اين يذهب الجسوم اذا بليت قال اين يذهب لحمها اذا مرضت وقال ابو طالب المكي في قوت القلوب ما يميل الى ان الارواح اعيان في الجسد وكذا النفوس لانه يذكر ان الروح يتحرك ومن حركتها تظهر نور في القلب يراه الملك فيلهم الخير عند ذلك وان النفس تتحرك ومن حركتها تظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالاغواء اقول مراده من هذه الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية تستدعي فيضان الصورة العقلية النورية على النفس وقد يكون قياسا سفسطائيا وهميا موديا الى تصور النفس بصورة فاسدة مظلمة ونتيجة باطلة وهو من فعل الشيطان وهذه الحركات لا تنافي تجرد النفوس وقال الشيخ الغزالي ان الروح اذا فارقت الابدان تحمل معها القوة الوهمية بتوسط الطبيعة فيكون ح مطالعة للمعاني المحسوسة لان تجردها من هيئات البدن غير ممكن وهي عند الموت شاعرة بالموت وبعد الموت متخيلة نفسها مقبورة ويتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحيوة ويحس بالثواب والعقاب في القبر وهذا كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا اليه من تجرد القوة الخيالية وما بعضها او سيرد زيادة تحقيق وايضاح لذلك قال صاحب العوارف المعارف ما وجدناه ايضا في كتاب الطواسين والياسين وهو ان الروح العلوي السماوي من عالم الامر والروح الحيواني البشري من عالم الخلق وهو محل الروح العلوي وموردة والروح الحيواني جسماني لطيف حامل لقوة الحس والحركة وهذه الروح لساير الحيوانات ومنه يفيض قوى الحواس وهو الذي قوام الغذاء ويتصرف فيه بعلم الطب باعتدال مزاج الاخلاط ولورود الروح الانساني على هذا الروح تجنس وباين ارواح الحيوانات واكتسب صفة اخرى فصارت نفسا محلا للنطق والالهام قال تعم ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها فتسويتها بورود الروح الانساني عليها وانقطاعها عن جنس ارواح الحيوانات فتكونت النفس بتكوين الله من الروح العلوي في عالم الامر وصار تكونها منه في عالم الامر كتكون حواء من آدم ع في عالم الخلق وصار بينهما من التالف والتعاشق كما بين آدم وحواء وصار كل واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه قال الله تعم وخلق منها زوجها ليسكن اليها فسكن آدم الى حواء وسكن الروح العلوي الى الروح الحيواني وصيره نفسا ويتكون من سكون الروح الى النفس القلب واعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق وهذه اللطيفة من عالم الامر وكان تكون القلب من الروح والنفس في عالم الامر كتكون الذرية من آدم وحواء في عالم الخلق ولولا المساكنة بين الروجين الذين احدهما الروح والاخر النفس ما تكون القلب فمن القلب ما هو مطلع الى الاب الذي هو الروح العلوي ميال اليه وهو القلب المؤيد الذي ذكره رسول الله صلعم فيما رواه حذيفة قال القلوب اربعة قلب اجرد فيه سراج يزهر فذلك قلب المؤمن وقلب اسود منكوس فذلك قلب الكافر وقلب مربوط على غلافه فذلك قلب المنافق وقلب مصفح فيه ايمان ونفاق فمثل الايمان فيه مثل البقلة يمدها الماء الطيب ومثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدها القيح والصديد فاي المدتين غلبت عليه حكم له بها والقلب المنكوس ميال الى الام التي هي النفس الامارة بالسوء ومن القلوب قلب يتردد في ميله اليهما وبحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة والشقاوة والعقل جوهر الروح العلوي لسانه الدال عليه وتدبيره للقلب المؤيد والنفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البار والزوجة الصالحة وتدبيره للقلب المنكوس والنفس الامارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق والزوجة السيئة فمنكر لهما من وجه ويستجذب الى تدبيرهما من وجه اذ لا بد له منهما فالروح العلوي يهم بالارتقاء الى مولاه تشوقا وحنوا وتنزها عن الاكوان ومن الاكوان القلب والنفس فاذا ارتقى الروح يحنو القلب حنو الولد الحسن البار الى الوالد ويحنو النفس الى القلب حنو الوالدة الحنينة الى ولدها واذا حنت النفس ارتفعت من الارض وانزوت عروقها الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها وانحسم

ماذنها وزهدت في الدنيا وتجافت من دار الغرور وانابت الى دار الخلود وقد تخلد النفس التي هي الام الى الارض بوضعها الجبلي لكونها من الروح الحيواني الجنسي ومستندها في تكونها الى الطبايع التي هي اركان العالم السفلي قال تعالى ولو شئنا لرفعناه ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فاذا سكنت النفس التي هي الام الى الارض انجذب اليها القلب المنكوس انجذاب الولد المايل الى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم وينجذب الروح الى الولد الذي هو القلب المجبول عليه من انجذاب الوالد الى ولده فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق مولاه وفي هذا الانجذاب يظهر حكم السعادة والشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم وقال ابو سعيد القرشي الروح روحان روح الحيوة وروح الممات فاذا اجتمعا عقل الجسم وروح الممات هي التي اذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتا وروح الحيوة ما به مجاري الانفاس وقوة الاكل والشرب وغيرهما وقال بعضهم النفس لطيفة مودعة في القالب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيفة مودعة منها الاخلاق والصفات المحمودة وكما ان العين محل الرؤية والسمع محل الاذن والانف محل الشم والفم محل الذوق فهكذا النفس محل الاوصاف الذميمة والروح محل الاوصاف المحمودة وجميع اخلاق النفس وصفاتها الطيش والشره وطيشها من جهلها وشرهها من حرصها وشبهت النفس في طيشها بكرة مستديرة على مكان املس لا تزال متحركة بجبلتها وشبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي بنفسه على ضوء المصباح ولا يقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه فهذه جملة من اقوال العلماء الشرعية واشارات مشايخ الطريقة دالة على ان الانسان جوهر روحاني وجميع ما نقلنا منهم مما له وجه صحيح وان كان ظواهر بعضها مواضع ايراد وانظار ولكن عند البصير العارف باسرار الشريعة الالهية لها محامل صحيحة ومعاني لطيفة مشيرة الى اسرار غامضة شريفة لانهم في اقوالهم تبعوا احاديث الرسول والائمة واكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الاحاديث المنقولة عمن لا ينطق بالهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى ولولا مخافة الاطناب لشرحنا كلامهم واوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية والقوانين الحكمية من غير شائبة شك وريب وشائبة نقص وعيب والله ولي الرحمة والاحسان

الباب السابع في شيء من احوال النفس الناطقة من حيث نسبتها الى عالم الطبيعة وفيه فصول

فصل في كيفية تعلق النفس بالبدن اعلم ان تعلق الشيء بالشيء وحاجته اليه متفاوتة بحسب القوة فاقوى التعلقات واشدها هو التعلق بحسب الماهية والمعنى ذهنا وخارجا كتعلق الماهية بالوجود والثاني ما بحسب الذات والحقيقة بان يتعلق ذات الشيء وهويته بذات المتعلق به وهويته كتعلق الممكن بالواجب والثالث ما بحسب الذات والنوعية جميعا بذات المتعلق به ونوعيته كتعلق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم والرابع ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا وبقاء بطبيعة المتعلق به ونوعيته كتعلق الصورة بالمادة فان حاجة الصورة في تشخصها الى المادة لا بعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لا بعينها وكحاجة الجسم الطبيعي في وجوده الى مكان ما لا بعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الامكنة الى مكان اخر والخامس ما بحسب الوجود والتشخص حدوثا لا بقاء كتعلق النفس بالبدن عندنا حيث ان النفس بحسب اول تكونها وحدوثها حكمها حكم الطبايع المادية التي تفتقر الى مادة مبهمة الوجود فهي ايضا تتعلق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير فالتشخص الانساني وان كان من حيث هويته النفسية متشخصا واحدا ولكن من حيث جسميته اي التي بمعنى المادة او الموضوع لا التي بمعنى الجنس او النوع ليس واحدا بالتشخص وقد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية امرا نوعيا بحسب الجسمية شخصيا بحسب الطبيعة او النفس والسادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب اصل الوجود كتعلق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقا وتعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفسا ذات قوة متفكرة وعقل عملي بالفعل قبل ان تخرج عقلها النظري من القوة الى الفعل عندنا وهذا اضعف التعلقات المذكورة وهو كتعلق الصانع بالالة الا ان هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي وتعلق النجار بالآلة عرضي خارجي وذلك لان النفوس كلها خالية في مبادي تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية سواء كانت بحسب الحيوانية مطلقا او بحسب الانسانية خاصة ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات الا بحسب استعمال الآلات وكان من الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الادراكات والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب والتي من باب الادراكات بعضها من باب اللمس وبعضها من باب الشم وبعضها من باب الذوق وبعضها من باب الابصار وبعضها من باب السماع وهكذا لم يكن الآلات للنفس مختلفة حتى تفعل بكل آلة فعلا خاصا لازدحمت عليها الافعال ولاجتمعت الادراكات كلها على النفس وكانت تختلط بعضها على بعض ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام ولان صور الاشياء انما تحصل للنفس اولا في حسها ثم في خيالها ثم في عقلها النظري ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما ولا شيء من المحسوسات بحيث يكون جامعا في ذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات والصفات التي يقع الاحساس بها فان المبصر غير المسموع والرائحة غير الطعم فهكذا يجب ان يكون مدارك هذه الكيفيات والكمالات وغيرها الجزئية مختلفة وهذا بخلاف وجود الاشياء في العقل حيث يجوز ان يكون هناك شيء واحد بحسب وجود واحد عقلي شيئا وذوقا ورائحة وصوتا ولونا وحرارة وبرودة وغير ذلك من الصفات على وجه اعلى واشرف كما بينه الفيلسوف المعلم في كتابه فثبت ان من الواجب ان يكون ادراك المحسوسات بما هي محسوسة لا يمكن الا بآلات مختلفة حسب اختلاف اجناسها كيلا يختلط على النفس ويتشوش ادراكاتها ولما اختلفت الآلات فلا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام واذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فقويت على سماع التام وكذلك الحال في سائر الافعال بسائر القوى واذا تكررت منها هذه الافعال باستعانة هذه الآلات وحصلت لها ملكة واقتدار على تحصيل تلك الامور التي لم يمكن حصول حضورها الا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها وتتصرف فيها كما تشاء بذاتها وفي عالمها فعلم من ههنا ان النفس في اول تكونها كالهيولى الاولى خالية عن كل كمال وصورة محسوسة او متخيلة او معقولة ثم تصير بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواد جزئية كانت او كلية ولا محالة ان تلك الصور اشرف واعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة فما اشد سخافة راي من زعم ان النفس بحسب جوهرها وذاتها شيء واحد من اول تعلقها بالبدن الى اخر بقائها وقد علمت انها في اول الكون لا شيء محض كما في الصحيفة الالهية هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وعند استكمالها تصير عقلا فعالا فان قلت قد ثبت ان النفس كمال اول لجسم طبيعي والكمال والصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بان النفس في اول الفطرة معراة عن كل صورة قلنا الصورة صورتان احديهما صورة مادية وجودها وجود متقسم متحيز ذي جهة ووحدتها عين قبول الكثرة وثباتها عين التجدد والانقضاء وفعلها عين قوة الاشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة والثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواء كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس الى آلتها ام لا وهذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الاولى لان الاولى ضعيفة الوحدة ضعيفة الوجود كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولذلك لم يكن لها وجود ادراكي فلا يكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة والثانية لها وجود ادراكي صوري بلا مادة فتكون اما محسوسة اذا احتاجت في وجودها الى نسبة وضعية لمظهرها ومرآة حضورها بالقياس الى المادة واما متخيلة او معقولة ان لم يكن كذلك فاذا تحقق ما ذكرنا وتبين ظهر ان النفس في اول الفطرة ليست شيئا من الاشياء الصورية بالمعنى الثاني ولا ايضا كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية او الخيالية او العقلية اذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود ان خارجيا فخارجيا وان حسيا فحسيا وان خياليا فخياليا وان عقليا فعقليا فهي حين حدوثها نهاية الصور المادية وبداية الصور الادراكية ووجودها حينئذ اخر القشور الجسمانية واول اللبوب الروحانية

فصل في تحقيق حدوث النفوس البشرية عام من الكلام يكفي لاثبات ان هذه النفوس حادثة بحدوث الابدان اذ قد ظهر انها متجددة مستحيلة من ادنى الحالات الجوهرية الى اعلاها ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة واذا لم تلحقها نقص وقصور ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة الى الآلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية وايضا لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها ولم يكن لها في عالم الابداع الانقسام والتكثر لان تكثر الافراد مع الاتحاد النوعي انما هو من خواص الاجسام والجسمانيات المادية والذي وجوده يتعين بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال فنوعه ان يكون في شخص واحد والنفوس الانسانية متكثرة الاعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء فيستحيل القول بان لهذه النفوس الجزئية وجودا قبل البدن فضلا ان تكون قديمة واعلم ان المنقول من بعض القدماء كافلاطون القول بقدم النفوس الانسانية ويؤيده الحديث المشهور كنت نبيا وادم بين الماء والطين وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ولعله ليس المراد ان النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن والا لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الافاعيل اذ ليس حقيقة النفس بما هي نفس الا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك بعضها حيوانية وبعضها نباتية بل المراد ان لها كينونة اخرى لمباديها وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المثل الالهية التي اثبتها افلاطن ومن قبله فللنفوس الكاملة من نوع الانسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفت

الراسخين في الحكمة المتعالية وذلك مبني على ثبوت الاشد والاضعف في الجوهر وعلى وقوع الحركة الاشتدادية في الجواهر المادية كما يجيء
المبادي الغايات فان نهايات الاشياء هي بداياتها واما ارسطاطاليس ومن تاخر عنه من المشائين والاتباع فقد اتفقوا على حدوث
هذه النفوس وهذه احدى المسائل التي اشتهر انه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين ونحن وجهنا قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه
يتوافق مغزاهما ويتحد معناهما كما اشرنا اليه اما حجة كل من الفريقين فالمتعصبون لمذهب افلاطن احتجوا عليه بثلث حجج الاولى ان كل
ما يحدث فانه لا بد له من مادة مختصة تكون باستعدادها سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان لم يكن فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية والتالي باطل فالمقدم كذلك والثانية ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية
فالنفوس الماضية التي بازائها غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية
لكن ذلك اي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل ممتنع لكونها تقبل الزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذن ثبت
ان النفوس الموجودة بالفعل متناهية فاذن ليس حدوث الابدان سببا لحدوث النفوس فاذن حدوث النفوس عن عللها لا يتوقف على حدوث
البدن واستعداد المادة فهي قديمة الثالثة انها لو كانت حادثة كانت غير دائمة اذ كل كائن فاسد وكل ما هو ابدي فهو ازلي وقد ثبت
انها باقية ابدية كما سيجيء بيانه فهي اذن ازلية اما الجواب عن الاول فلما سياتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية
البقاء وعلى مذهب القوم من ان النفس حادثة مع المادة لا في المادة واما عن الثاني فبان النفوس المفارقة وان كانت غير متناهية لكنها
ليست مرتبة لا ترتبا طبيعيا ولا وضعيا والبرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الاعداد انما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة والا فلم
على استحالته برهان واما عن الثالث فالنفس الانسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة واما من جهة ما يقع تحت الكون فهي
فاسدة ايضا كما انها كائنة واما حجج القائلين بحدوث النفوس فمنها انها لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان كانت واحدة او كثيرة فان
كانت واحدة فاما ان تتكثر عند التعلق او لا تتكثر فان لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل
انسان وما جهله انسان جهله كل انسان وذلك محال وان تكثرت فالا مادة له لا يقبل الانقسام والتجزية وان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد
وان يمتاز كل واحد منها عن صاحبه اما بالماهية ولوازمها او بعوارضها والاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع فيتساوي
جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها واما العوارض اللاحقة فتجددها انما يكون بسبب المادة وما بها
مادة النفس بعينها هي البدن وقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان يكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن لا على
نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فاذن القول بقدمها باطل واعترض صاحب الملخص على هذه الحجة بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال انها
كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت وليس لقائل ان يقول كل ما كان واحدا وكان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية
فكانت جسما لانا نقول لم ان كل ما وحدته اتصالية فانه قابل للانقسام وليس يلزم ان كل قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان
الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها الثانية انا سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم بانه لا بد وان يختص كل منها بصفة مميزة
لانه لو كان التميز لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضا متميزا عن غيره فاما ان يكون تميزه عن غيره بما به تميزه عن غيره
فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم
الدور الثالث سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيانه بما بينا من اختلاف النفوس بالنوع
الرابع سلمنا انه لا يتميز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز ان يتميز بشيء من العوارض قولكم العوارض بسبب المادة والمادة هي البدن وقبل
البدن لا بدن فنقول لم لا يجوز ان يكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن ببدن آخر لا
الى نهاية ولا ينقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذن الحجة المذكورة في اثبات حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ لكن
الحكماء الذين ابطلوا التناسخ بنوا ابطالها على حدوث الارواح حيث قالوا لو جاز انتقال النفس من بدن الى اخر لكان لبدن واحد
نفسان لان النفوس لا تحدث عن المبادي الا بسبب استعداد البدن فاذا حدث بدن باستعداده فلا بد ان يحدث عن المبادي نفس
متعلقة به فلو تعلقت به نفس اخرى مستنسخة ايضا يلزم ان يجتمع لبدن واحد نفسان وهو ممتنع فهذه حجتهم وهي مبنية على حدوث
النفس وحدوثها مبني على ابطال التناسخ فيلزم الدور ولاجل ذلك تعجب صاحب المعتبر ابو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من
ذهول المتقدمين وغفلتهم في مثل هذا المهم العظيم الخامس سلمنا ان النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز ان يكون قبل الابدان موصوفة

بعوارض يمتاز بعضها عن بعض ثم يكون عروض عارض بسبب عارض اخر قبله لا الى نهاية السادس المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا
يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون
فيها شيء من العوارض الا مجرد ذواتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف ايضا كونها
بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متغايرة وليس لاحد ان يقول ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من انها وان لم يكتسب شيئا من الكمالات
الا ان لكل منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى لانا نقول شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في
باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز
فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان والجواب اما عن الاول فكل ذات واحدة شخصية موجودة اذا انقسمت
وتكثرت بعد وحدتها توجب ان يكون جزئيته مخالفا لكله ضرورة ان الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لا مع غيره فتلك المخالفة
في الوجود ان كانت بالماهية ولوازمها اي منشا تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متمايزة دائما الا في وقت
دون وقت فيكون ما فرضناه واحدا من هذه الامور المختلفة بالابدان قبل تعلقها بالابدان متكثرة هف وان كانت تخالفها لا بالماهية
ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعي بالكلية والجزئية مخالفة لمخالفة المقدار فان الجزئية والكلية اذا لم يكونا بحسب المعنى والمفهوم
كانتا لا محالة بحسب عظم المقدار وصغره والا لم يكن احدهما اولى بالكلية والاخر بالجزئية دون العكس وايضا اجزاء الشيء اذا كانت من جزئيات
ماهية كان ذلك الشيء مقدارا او ذا مقدار فيلزم ان يكون النفس مقدارا او متقدرا وهو باطل وايضا لو سلمنا كون الذات المجردة يمكن ان تنقسم
بعد وحدتها باجزاء مماثلة لها بالماهية او مخالفة لها فيكون كل واحدة من تعينات تلك الاجزاء انما يحدث بعد التعلق بالابدان فيكون
كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب اقول بقي الكلام في ان هذه النفوس المتعينة بهذه التعينات الحادثة
الجوهرية هل لها كينونة اخرى عقلية قبل وجود البدن كما ان لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة اخرى عقلية تخالف كينونة
النفوس الانسانية المتفقة النوع ام ليس لها قبل البدن نحو من الوجود اصلا فهذه مسئلة يحتاج تحقيقها الى استيناف بحث على نمط
اخر وليس كل احد مما يتسع ذوقه لادراك هذا المشرب بل يشمئز عنه اكثر الطبايع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد واما الجواب عن الثاني
فنقول ان اشكال براسه في باب التميز بالعوارض قد اورده هذا المورد مع عظم شانه في غير هذا المقام وما قدر على حله ثم حاول دفعه
عن هذا المقام فقال هب ان الامر كما قلتموه الا انا نعرف بالبديهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لانا بالضرورة
نعلم ان كل انسان لا يجب ان يكون مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمت الحجة اقول مفاد ما
بدر بك لعل هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد ان قيمت الحجة القوية عندك على ان الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن ثم لا
يجيء ما ذكره حيث جزم بالبديهة اولا ان كل نوع من انواع النفوس مقولة على اشخاص عدة وعلل هذا الجزم بقوله لا يجب ان يكون كل
انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية والذي صح ان يقال في دفع هذا الاشكال هو ان المميز قد يكون ذاتيا للمتميز به عرضيا للامر المشترك
فيه ومثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس وعروض الوجود والتشخص لماهية النوع فان امتياز
الانسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية ولوازمها بالناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها ثم عروضها لو كان بعد
وجودها لكان متوقفا على تميزها وتحصلها بفصل اخر فيلزم التسلسل او الدور ولكن هذا العروض انما يكون في ظرف التحليل العقلي
دون ظرف الوجود الخارجي الذي يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد فلا يلزم ان يكون تميز المميز الفصلي للنوع الذي يتميز به عن سائر
الانواع المشاركة له في جنسه متوقفا على تميز هذا النوع في نفسه ولا لان الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجودا وان تاخر عنه في
كالحال بين الوجود والماهية وهكذا الامر في المميزات الشخصية لافراد النوع الواحد اذ التشخص عندنا بنحو الوجود والوجود مقدم على
في العين متاخر من المقدم وذيادته عليها انما هي بحسب التصور كما بين مرارا واما الجواب عن الثالث فنبين ان النفوس البشرية متحدة نوعا
من حيث وجودها التعلقي الطبيعي قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة الى الفعل والبرهان قائم على ان القوى المتعلقة بالاجسام
الكائنة الفاسدة لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في فرد لقصور جوهرها عن التمام وعدم احتمال واحد شخصي منها البقاء الابدي لما مر ان
القوى الجسمانية متناهية الافعال والانفعالات واما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث
النفوس بل من جهة اثبات الغايات واما عن الخامس فلان العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن ان يكون

ووجودها الا باسباب عائدة الى القابل من جهة حركات الاستعدادية التي لا تكون الا في مادة جسمانية وقبل الابدان لا يكون للنفوس استعداد ذات
جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة تتخصص بسبب سابقها بلاحقها وهكذا الا الى بداية واما عن السادس فلان النفوس الهيولانية يتميز بعضها
عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لان النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور والطبائع المادية المتكثرة بسبب مميزات جسمانية ثم
يلزم تعين كل منها بوجودها الخاص وهو عين شعورها بذاتها وذلك الذي يستمر استمرارا ثانيا مع ضرب من التجدد الوجودي فلا جرم يبقى
الامتياز بينها دائما وان حصل لكل منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من اول تكونها الى غاية كمالها الجوهري فالحاصل ان الامتياز
في افراد نوع واحد لا بد وان يكون ولا بشيء خارج عن المهية ولوازمها وذلك لا يكون الا من عوارض المادة فالنفوس التي بعد الابدان يتصور
فيها التكثر والامتياز الحاصل لها حين تابعيتها ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الابدان لبقاء اثر التميز فيها ولو بالتبع واما النفوس التي قبل
الابدان فلا يمكن فيها ذلك التميز لا بالذات ولا بالعرض بحسب التبعية وقد تبين ان لا مميز غير المحركات والانفعالات لا يمكن غير مخصص خارجي
ومميز عرضي مفارق فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في المهية والحقيقة فهذا ما يمكن ان يتكلف في تقرير هذه الحجة حجة اخرى
على حدوث النفس ذكرها ابو البركات قال لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت اما متعلقة بابدان اخرى او غير متعلقة بابدان اخرى
وباطل ان تكون متعلقة بها لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من انا لو كانت نفسنا في بدن اخر لكنا
نعلم الآن شيئا من تلك الاحوال التي مضت علينا وتذكرنا انا كنا في بدن اخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر شيئا منها علمنا انا ما كنا موجودين
في بدن اخر وباطل ان لا تكون متعلقة ببدن اخر لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة ضعيفة بوجوه الاول ان الحجة التي
اوردها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز ان لا يكون شيء من الاحوال والعلوم السابقة محفوظة في الذاكرة
بل تكون منمحية بانمحاء المدارك وتبدل القوى المشاعر اللهم الا ان تكون الاثار الباقية من باب امور استعدادية ولهذا يتفاوت
النفوس في الاستعدادات وتختلف في الذكاء والبلادة وقبول التعاليم واكتساب الملكات وغيرها الثاني ان التعطيل انما يلزم ان لو كانت
النفوس موجودة قبل الابدان بما هي نفوس وليست متعلقة بالابدان واما اذا كانت لها نشأة اخرى ونحو اخر من الوجود فوق كونها نفسا
كالعقل او دون النفسية كالطبيعة وما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل الثالث انه يجوز ان تكون موجودة قبل هذه الابدان في عالم اخر متعلقة بابدان
اخر غير الاجساد الطبيعية عنصرية كانت او فلكية فان استحالة التناسخ انما يقام عليها البرهان اذا كان عبارة عن تردد النفوس والارواح
في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي اخر على سبيل الاستعداد وتعاقب المواد كما يظهر من برهان استحالته بحسب ما اصلناه كما يجيء
ذكره ان شاء الله **فصل** في ايضاح القول في هذه المسألة المهمة وتعقيب ما ذكروه وهدم ما اصلوه اعلم ان هذه المسألة دقيقة المسلك
بعيدة الغور ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها ووجه ذلك ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية
ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات
ودرجات متفاوتة ولها نشآت سابقة ولاحقة ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى كما قيل لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى
لغزلان ودير لرهبان وما هذا شأنه صعب ادراك حقيقته وعسر فهم هويته والذي ادركه القوم من حقيقة النفس ليس الا ما لزم وجودها
من جهة البدن وعوارضه الادراكية والتحريكية ولم يتفطنوا من احوالها الا من جهة ما يلحقها من الادراك والتحريك وهذا الامر مما
اشترك فيها جميع الحيوانات واما ما ادركوا منها ازيد من ذلك وهو تجردها وبقاؤها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فانما عرفوا ذلك
من كونها محل العلوم وان العلم لا ينقسم ومحل غير المنقسم غير منقسم فالنفس بسيطة الذات وكل بسيط الذات غير قابل للفناء والا لتركب
مركب من قوة الوجود والعدم وفعلية الوجود والعدم هذا غاية عرفانهم بالنفس او ما يقرب من هذا ومن ظن انه بهذا القدر
عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم ومن اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فيرد عليه اشكالات كثيرة لا يمكنه التفصي عنها
منها ان كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها ومنها ان كونها روحانية الحقيقة عقلية ينافي تعلقها بالبدن وانفعالاتها البدنية
كالصحة والمرض واللذة والالم الجسمانيين ومنها ان بساطتها وتجردها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الابدان ومما يلزم هؤلاء
القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الاطوار متقلبة في الشؤون الحسية والخيالية والعقلية ان كل نفس من لدن اول تعلقها بالبدن
وحدوثها الى اقصى مراتب تجردها وعاقليتها شيء واحد وجوهر واحد واقع تحت مهية انسانية كوقوع الانسان تحت مهية جنسية
حيوانية اقول ههنا دقيقة اخرى فيما يلزم هؤلاء القوم وهو انهم معترفون بان النفس فصل اشتقاقي مقوم لمهية النوع المركب منها

ومن الجسد في الخارج كالحساسة للحيوان والناطقة للانسان وقائلون بان الجنس والفصل بازاء المادة والصورة في المركبات الطبيعية وقائلون
ايضا ان الفصل المحصل لمهية النوع محصل لوجود جنسه وان كون الجنس عرضا بالقياس الى الفصل المقسم ليس معناه انه من عوارضه الخارجية
التي يمكن تصور انفكاكها عنها بحسب الواقع بل انما معناه كونه من العوارض التحليلية التي لا يتصور الانفكاك بين العارض والمعروض في هذا
النحو من العروض الا بضرب من الاعتبار الذهني فاذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن للجوهر النفساني الانساني كون جوهري ولحاظ ذاتية
لزم كونه دائما متحد الوجود بالجسم النامي الحساس لان النفس مبدأ فصل النوع الانساني اعني مفهوم الناطق الذي هو من الفصول المنطقية
وكذا الحساس للحيوان بازاء النفس الحساسة التي هي من الفصول الاشتقاقية بعينها اعني الصور النوعية للاجسام الطبيعية وتلك الصور
بما هي فصول لا بما هي صور يحمل عليها الجسم بما هو جسم وان لم يحمل عليها بما هو مادة فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسما باحد الوجهين
المذكورين مع انهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثا وبقاء لا كما ذهبنا اليه من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فهذا احد البراهين
على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم وبه ينحل كثير من الاشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة
والجمهور لعدم تفطنهم بهذا الاصل الذي بيناه في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية اخرى تراهم متحيرين في احوال النفس وحدوثها
وبقائها وتجردها وتعلقها حتى انكر بعضهم تجردها وبعضهم بقاءها بعد البدن وبعضهم قال بتناسخ الارواح واما الراسخون
في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم ان للنفس شؤونا واطوارا كثيرة ولها مع بساطتها اكوان وجودية
بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا ان النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب كمال علتها
وسببها والسبب الكامل يلزم المسبب معها فالنفس موجودة مع سببها لان سببها كامل الذات تام الافادة وما هو كذلك لا ينفك
عن مسببه لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم ان النفس حادثة عند تمام استعداد البدن
وباقية بعد البدن اذا استكملت وليس ذلك الا لان سببها يبقى ابد الدهر فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن وعلمت
معنى السببية والمسببية وان السبب الذاتي هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغناها
والذي يتوقف على البدن هو بعض نشآتها ويكون استعداد البدن شرطا لوجود هذه النشأة الدنيوية والطبيعة الكونية وهي جهة
فقرها وحاجتها وامكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغناها وتمامها ولو كان البدن شرطا لكمال هويتها وتمام وجودها كما في نفس
الحيوانات والنباتات كان زوال البدن موجبا لزوالها كما يلزم ان ينعدم بعدم الالة وفساد المزاج البدني تصرف الصانع وعمله
المحتاج الى الالة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة والبرهان قائم على ان للنفس قوة عقلية تتصرف في المعقولات
بذاتها لا باستعمال آلة وهي كمالها الذاتي وجهة غنائها عن البدن وسائر الاجسام فهي بكمالها السببي خارجة عن عالم الاكوان المتجددة
فالحق ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث والتصرف روحانية البقاء والتعقل فتصرفها في الاجسام جسماني وتعقلها لذاتها وذات
جاعلها روحاني واما العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل جميعا والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعا فلكل من تلك
الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الانسانية ولهذا حكمنا بتطورها في الاطوار اذ ليس تصرفها في البدن كتصرف المفارقات في الاجسام
لانها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئي والادراكات الجزئية على سبيل الانفعال والاستكمال لا على وجه الافاضة والابداع ولنشر
الى جملة اقوال القوم ومتمسكاتهم في باب حدوث النفس الانسانية وقدمها وتزييف ما قالوه وهدم ما اصلوه اما احتجاجاتهم الباقية
على الحدوث فمنها ما ذكره صاحب الكتاب المسمى بحكمة الاشراق من قوله وليس هذا النور اي النفس الانسانية قبل البدن فانك لما تحقق
انانية ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة والا ما علمه واحد كان معلوما للجميع وليس كذلك
فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة لا يتصور وحدتها فانها لا تنقسم بعد ذلك اذ هي غير متقدرة ولا برزخية اي جسمانية
حتى يمكن عليها الانقسام ولا يتصور تكثرها فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا امتياز لشدة وضعف اذ كل مرتبة من الشدة و
الضعف لا يحصى ولا عارض غريب فانها ليست في عالم الحركات الخ فلا يمكن وجودها اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يرد على
ابطال الشق الثاني انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد لنوع واحد متماثلة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه
منها بافراد مهية واحدة وحدة نوعية والمستند ان الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلا مهية وتلك
الوجودات متفاوتة بالاشد والاضعف ومعنى الاشد هو كون الوجود بحيث كانه يشتمل على امثال ما في الاضعف ويترتب عليه

الشقاء ما يترتب على القرب الضعيف فهذه النفوس قبل تعلقها بهذه الأبدان متمايزة بجهات وحيثيات عقلية فاعلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات لا بعوارض قابلية لاحقة إياها وإليه الإشارة بقوله نحن السابقون اللاحقون وقوله كنت نبياً وآدم بين الماء والطين وأمثاله انه يدل على إبطال الشق الثاني أنا لا نسلم لزوم ما ذكره إن أريد بالادراكات الادراكات المتوقفة على الآلات وإن أريد بها الادراكات الغير المتوقفة على الآلات فلزومه مسلّم ولا نسلم عدم اشتراك الكل فيها ألا ترى أنها اشتركت في العلم بذواتها وفي ادراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات ولعلك تقول إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع الادراكات بجميع الآلات فكان كل أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل فأقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه فهذه النفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث يرتبط بواحد كل واحد منها اتحاداً طبيعياً بالبدن يحصل منهما نوع طبيعي حيواني وفي النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفاضل الأقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل والجمعية باتحادها في عالم الأبدان وعالم التفرقة في الجواز وعدمه ولو جاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض لأن البدن لا يتخصص إلا بالنفس والحاصل أن إدراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة فادراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات فلا يلزم أن يكون مدركاً بها من حيث حصولها بآلات أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الادراكات والمدركات الثالث أن قوله لا يتصور وحدتها إلا أنها لا تنقسم بعد ذلك فيه أن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية والنوعية والعددية والمقدارية ولكل وحدة كثرة تقابلها وليس كل وحدة تقابلها كل كثرة فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء وقد علمت أيضاً فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد والصعود من هذه النشأة إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصراً فيما يتعلق بالمقادير والأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس منقسمة جرمية ومنها أيضاً ما ذكره في ذلك الكتاب وهو أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب لاشتغالها عن عالم النور المحض ولا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم فتكون كاملة فقصرها في البدن يقع ضائعاً ثم ذكر ولو لم يتخصص بعضها ببدن والاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام وليس في عالم النور المحض اتفاق يخصص ذلك بذلك الطرف ومما يقال أن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل إذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات والتعلقات أقول قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الإشراق جواباً عن هذه الحجة أن للنفوس كينونة في عالم العقل وكينونة في عالم الطبيعة والحس وكينونتها هناك تخالف كينونتها ههنا وهي وإن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن قد بقي لها كثير من الخيرات التي لا يمكن تحصيلها إلا بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات وفنون الاستعدادات فقصرها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعاً كما زعم بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم ثم العجب أن هذا الشيخ وكثيراً من أسلاف طريقته قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد وإيجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغير هناك وحال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك وغموض الفهم ودقة المسلك ومن هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح والتجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم واتصالها بالأبدان وكلما صح أحد الأمرين من البدء والإعادة يصح الآخر ولهذا أكثر ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده واعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبينا المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمهاتنا مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء وفي رموز الأنبياء وإشارات الأولياء والحكماء الكبراء ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس وصعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وكقوله في حكاية آدم وهبوطهما من عالم الجنان قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقوله قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين وقوله ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر إلى قوله ثم لتسألن يومئذ عن النعيم وقوله وإن منكم إلا واردها كان على

ربك حتماً مقضياً ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثياً وقوله كما بدأكم تعودون فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة وفي الحديث النبوي الناس معادن كمعادن الذهب والفضة إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة التي هي خزائن علم الله وكيفية هذا التقدم في الوجود كما حققناه ووجهناه من أن للنفوس كينونة عقلية تجردية كما أن لها كينونة تعلقية وكما أن للأشياء الحادثة الجزئية ثبوتاً في القضاء السابق الإلهي وهي هناك مصونة عن التغير والمحو والإثبات وههنا واقعة في الكون والفساد والمحو والإثبات لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب يعني اللوح المحفوظ عن التغير والتبدل وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرءاً عرف من أين وفي أين وإلى أين فالأول إشارة إلى حال النفس قبل الكون والوسط إلى ما مع الكون والأخير إلى ما بعد الكون وفي كلامه أيضاً ليحضر عقله وليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم وإليها ينقلب وروي عنه عليه السلام في معرفة النفس ومبدئها ومعادها اعلم أن الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي مجموع صورة العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الطريق المستقيم إلى كل خير والصراط الممدود بين الجنة والنار وقال معلم الفلاسفة أرسطاطاليس في كتاب أثولوجيا في فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه أنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وترائت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا أنها ظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها وذلك أن الفعل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهوره ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه وفي أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة ورموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم وصعودها وحكايات مرشدة إلى ذلك منها قصة سلامان وأبسال ومنها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة ومنها حكاية حي بن يقظان وللشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علة هبوط النفس أولها هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع كل ذلك يشعر بأن للنفس كينونة قبل البدن ووجوداً في العالم الشامخ الإلهي وأن لها عوداً ورجوعاً إلى ما هبطت منه وطلوعاً إلى حقيقتها وكواكب قواها من مغربها إما مستقيمة وإما منكوسة مكدرة وقوله ومما يقال أن المتصرفات تقع لها حال توجب سقوطها عن ذلك العالم يشير إلى فاعلها وجهات عليتها وحيثياتها وقد وقع التنبيه سابقاً على أن المعلولات لما نزلت الصادرة عن فواعلها إنما صدرت عنها بجهاتها ولوازمها الإمكانية ونقائصها وإمكاناتها وفقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومي يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم وعن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله وذلك ليس من ما تقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود فإن النور الأنقص لا تمكن له في مشهد النور الأشد ألا ترى أنك إذا أردت أن تنظر في مسألة الهيئة شديدة الغموض لم تحكمها بعد وتوغلت فيها توغلاً قوياً يكل ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها ويكون الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنية فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على أعين الخفافيش وإليه الإشارة في الحديث النبوي أن لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما انتهى إليه بصره والحكماء ذكروا وجوهاً عديدة على طريق الرمز والإشارة تشير إلى علة هبوط النفس فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنباذقلس وهو أن النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم وإنما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثاً للنفوس التي قد اختلطت عقولها ومنها ما قال أفلاطن الإلهي في كتابه فإن علة هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول ومنها ما قال هو أيضاً في كتابه الذي يدعى طيماوس أن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى وذلك أن منها ما هبطت لخطيئة أخطأتها وإنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما هبطت لعلة أخرى غير أنه اختصر في قوله وذم هبوط النفس وسكناها في هذه الأجسام وقال في موضع آخر من طيماوس أن النفس جوهر شريف سعيد وإنما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فإن الباري لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان العالم متقناً في غاية الإتقان أن يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة أرسل الباري تعالى النفس إلى هذا العالم وأسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا وأسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً ولئلا يكون دون ذلك العالم في التمام والكمال فينبغي أن يكون في العالم الحسي من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلي ومنها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية

من ذلك قوله الطبيعة ضربان خيالية وحسية والنفس اذا كانت في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم الحسي كانت اخس وادنى
من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي فلابد ان ينال من العالم الحسي شيئا وتتشبه به لان طبيعتها ملائمة
للعالم العقلي والعالم الحسي ولا ينبغي ان تذم النفس او تلام على ترك العالم العقلي وكونها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما
صارت النفس على هذه الحال لانها اخر تلك الجواهر الشريفة الالهية واول الجواهر الطبيعية الحسية ولما صارت مجاورة للعالم الحسي لم تمسك عنه
فضائلها بل فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساستها ذلك الا انها تحتاج ان تجوز ومن ذلك قوله في موضع اخر ان النفس
الشريفة وان تركت عالمها العالي وهبطت الى العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها الغالبة لتصور الانية التي بعدها
ولتدبيرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها سريعا لم تضرها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل
انتفعت بذلك لانها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته وعنه قوله في موضع اخر اذا فارقت النفس العقل وابت ان تتصل
به وان يكون هي هو واحدا اشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان تكون والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من
الاشياء دون العقل استفادت التذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى هاهنا وان ذكرت الى هذا العالم
السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف ومنه قوله في موضع اخر فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها
تتوهم ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة تذكره وقد قلنا انها اذا كانت في العالم الاعلى لا
تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنها تتوهمه بتوهم عقلي وهكذا ايضا
من كلامه على ان النفس كان لها وجود في عالم العقل قبل وجودها في عالم الطبيعة وان كلا من الوجودين غير الاخر قول هذا الفيلسوف في الميمر الثاني
فينبغي الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم الذات فينبغي ان يعلم هل تتجزى النفس
ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فبذاتها ام بعرض واذا كانت لا تتجزى فبذاتها ام بعرض فنقول ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت
التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزئها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها واذا قلنا
ان النفس لا تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا انها تقبل التجزية فانما نقول ذلك بقول عرضي مضاف وذلك انا اذا رأينا
طبيعة الاجسام محتاج الى النفس لتكون حية والجسم محتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه انتهى هذا الكلام وقد تبين منه ان النفس
لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة وظاهر ان الوجود الذي يتجزى ولو
بعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى اصلا لا بذاته لا بالذات ولا بالعرض وقال في موضع اخر منه ان العقل اذا كان في عالمه العقلي لم يلق
بصره على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته واذا كان في غير عالمه اي في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء ومرة على ذاته فقط وانما
صارت ذلك الحال لبدنه الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن جذب الى بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا القى بصره على
ذاته فقط والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا ارادت علم الاشياء الى اخر هذا الكلام
وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس كينونة قبل هذه النشأة وبعدها في عالم العقل يظهر لك بالمراجعة اليها والتأمل
فيها ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء تاسيا بالانبياء ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة راعوها ومصلحة راعوها مداراة
مع العقول الضعيفة وترأفا عليهم وحذرا عن النفوس المعوجة وسوء فهمهم فما وقع في كلامهم ان النفس خاطئة وهبطت تزرا من غضب الله
عليها فهم وامثالهم يعلمون انه في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة او اقتراف معصية ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا
بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلقها بالبدن او كونها بالقوة وتجزئها الطبيعية
نقص جوهرها وهبوطها صيرورتها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلا بالقوة انه لا تنتفع القوة النظرية متمكنة عن شأنها ان يصدر
عنها الا بعد حين يستعمل القوة العملية في افاعيلها الحيوانية والانسانية فالنفس منصرفة الوجه عن ابيها المقدس بعلاقة تلك العلاقة
نحو من انحاء وجودها والغضب من سخط الله هذا الشوق الطبيعي الى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها لم يزل عنها هذا النقص الجوهري بكمال الذي جوهرها
الجوهر التجردي وكذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين ان الظلمة حاصرت النور وحبسته مدة ثم امدت بالملائكة فاستظهر على
اهرمن الذي هو الظلمة فقهر الظلمة الا انه امهلها الى اجل مضروب وان الظلمة حصلت من النور لفكرة رديئة فهذا الحديث ايضا كان عن
النفس فانها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلا بالفعل كما برهن عليه والظلمة هي القوة الحيوانية والطبيعية واختصاصها تسلط القوى عليها

وانجذابها الى العالم السفلي وامداد الملائكة مصادفة توفيق القدس بهداية النفس لاشراق عقلي وخروجها الى الفعل والامهال الى اجل
مضروب بقاء القوى الى حين الموت او قطع العلاقة والفكرة الردية التفات النفس الى الامور المادية ومن الاحتجاجات على بطلان تقدم
الارواح الانسية على الابدان قول صاحب حكمة الاشراق والتلويحات في كتابه المذكور ان الانوار المدبرة ان كانت قبل البدن فنقول ان كان
منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن فليس بمدبر ووجوده معطل وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان تصرفها ووقع وقت وقع فيه الكل وما بقي
نور مدبر اقول قد ذكرت في الحواشي ايرادا عليه ان لنا ان نختار الشق الاول ونقول ان الوجود المفارق للنفوس غير الوجود التعلقي لها
ومن ذهب من الاقدمين الى ان للنفوس وجودا في عالم العقل قبل الابدان لم يرد بان النفس بما هي نفس لها وجود عقلي بل مراده ان لها نحوا آخر
من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة في الابدان تعطيل وانما يلزم التعطيل لو كان
النفس بما هي نفس متصرفة في البدن وحينئذ وجودها ضائعا معطلا ولا يلزم التعطيل لو لم يكن لوجودها العقلي غير متصرفة في جسم بل هي بما
هي عقل لا اشتغال لها بالجسم اصلا وهي بما هي نفس لا تنفك عن تدبير ومباشرة اصلا ولنا ايضا ان نختار الشق الاخير فان حصر هذا الشق لا
يوجب ان يجيء وقت وقع فيه الكل وما بقي وجود نفس مدبرة في العالم كما ذكره وذلك لانه ان اراد بالوقت في قوله وقت وقع فيه الكل وقتا
محدودا معينا ومن لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره وان اراد به كل وقت او اعم من ذلك ومن لفظة الكل الكل الافرادي فلا محذور فيه
وذلك لان الزمان غير متناهي الاوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس وجود كل في وقت لا يلزم الا وجود الجميع في اوقات غير متناهية
وذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم ثم نقول ان المبدء العقلي الذي حصلت وانشأت منه
النفوس لهذا العالم غير متناهي القوى والجهات والحيثيات الوجودية وكلما انفصلت عنه النفوس يبقى فيه القوة الغير المتناهية كما كانت
على حالها الابدية لا تنفد ولا تنصرم عن مبدء الكل وليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية ولا
ذات ترتيب زماني او وضعي حتى يرد البرهان الذي ذكره في كل واحدة واحدة منها ويلزم ح ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس ولا
ان تتوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي اعني الهيولى الاولى
وذلك لان وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل فان وجوده في الفاعل اشد تحصيلا واتم فعلية من وجوده عند نفسه ووجوده
في القابل قد يكون انقص واخس من وجوده في نفسه وبحسب هويته لان وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم ووجوده عند
نفسه بين ان يكون وان لا يكون ولدى الفاعل وجود بالوجوب وجود النفوس عند مبدئها العقلي وابيها المقدس وجود شريف مبسوط
غير متجزي ولا متفرق وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع نظر القلب عن حد علم اليقين عن حد عين اليقين فان قلت ما ذكرته هو قول بانقلاب
الحقيقة وهو ممتنع قلت هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء وذلك لان انقلاب الشيء عبارة عن ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي هي الى ماهية
شيء اخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا ممتنع لان الماهية من حيث هي هي ليست الا هي وكذا يمتنع ان ينقلب وجود ماهية الى وجود ماهية اخرى من غير مادة
مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها او ينقلب حقيقة بسيطة الى حقيقة بسيطة اخرى واما اشتداد الوجود في
كماليته واستكمال الصورة الجوهرية في نفسها حتى يصير متقوما باوصاف ذاتية اخرى غير ما كانت فليس ذلك بممتنع لان الوجود متقدم
على الماهية وهو اصل والماهيات تبع له الا ترى ان الصور الطبيعية تتكامل وتشتد الى ان تتجرد عن المادة وتنقلب صورة عقلية موجودة في
العالم الاعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرد وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئا واحدا جوهرا بسيطا متحدا عقليا
تكثرت وتنزلت في هذا العالم وصارت لضعف جوهرها متشبثة بابدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية فليس في هذين الامرين انقلاب
في الحقيقة على الوجه المستحيل فان الاشياء النوعية والمفهومات المحدودة كالانسان والفلك والارض والماء وغيرها انحاء من الوجود و
اطوار من الكون بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها الهية اسمائية فانك اذا تعقلت او تخيلت ارضا او سماء فقد حصلت
في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز كما ان التي في الخارج عندك سماء بل الصورتان
الاوليان احق باسم السماء واولى من التي في الخارج لان التي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشي زائدة وامور خارجة عن ذاتها واعدام وظلمات
وامور زائلة سائلة متجددة وكذا الحال في كل نوع من الانواع الطبيعية فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي فاي مفسدة في
ان يكون للنفوس التي هي صور بعض الانواع الطبيعية كينونة على نحو اخر في العالم العقلي ومن زعم ان كون شيء واحد موجودا بوجودات متعددة
متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الاشياء فان العلم بالاشياء الغائبة عبارة

وجود صورتها المطابقة لها عند العالم وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها فالعالم اذا كان عقلا بسيطا كان علمه بالاشياء صورة بسيطة عقلية تطابق اعدادا بل انواعا كثيرة في الخارج وتلك الاعداد مع كونها متكثرة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي محدود بها اذا اخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط وقيد من وحدة او كثرة عددية وكذا اذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الاشباح والامثال يكون صورتها العلمية صورة متخيلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس او موجودة في المادة بحسب الماهية وان خالفتها في نشأة الوجود والهوية وكذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الادراكية فقد علم ان الحقيقة الواحدة تتفاوت وجودها بعضها اشد تجردا واكثر ارتفاعا عن الكثرة والانقسام وعن الوقوع في الحركات ومواد الاجسام واذا جاز ان يكون صورة واحدة عقلية غاية التجرد صورة مطابقة لاعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث يتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة انسية تكون هوياتها تمام تلك الهويات النفسانية وما نقل عن فيثاغورس انه قال ان ذاتي روحانية انتقلت الى المعارف نقل عن انه قال انا طباعك التام يريد هذا المطلب انت باحبيبي لو تعيرك الارتقاء الى طبقات وجودك لرايت هويات متعددة متخالفة الوجود كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء منك فتشير الى كل واحدة منها بانا وهذا كما في المثل المشهور انا من انا حجة لغري كرها ايضا في كتاب حكمة الاشراق بقوله اذا علمت لانها اي الحوادث واستحالة النقل الى الناسوت فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات وهو غير اقول قد اشرنا الى ان وجود النفوس في عالم العقل لعله كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني او وضعي او غير ذلك والذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صور عقلية يكون بها نحو وجودها العقلي ان يكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التاثير والفعل او غير ذلك والذي في الشدة وقد سبق الفرق بين اللاتناهي في الشدة واللاتناهي في العدة او المدة وذلك ليس بمحال انما المحال تحقق جهات غير متناهية في المبادي العقلية بحسب الكثرة والعدة وحيثية الامكان فان جهات التجرد والوجوب غير متناهية شدة وجهات النقص والامكان متناهية شدة وكذا عدة لا بالقوة في اوقات وادوار مختلفة كما يعرفه الحكماء ثم العجب من هذا الشيخ من حيث ذهب الى ان لكل نوع جسماني نورا مدبرا في عالم المفارقات وان للنفوس البشرية نورا مدبرا عقليا وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور المفارق وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس وان النور كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط لا اختلاف في افراده الا بالكمال والنقص فاذا كانت نسبة النفوس الى مبداها العقلي هذه النسبة فلزم ان يكون وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الانوار وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعلقات الابدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي كما ان وجودها في عالم الاجسام عبارة عن تكثرها وتعددها افرادا او ابعاضا حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ وغير ذلك من الاعضاء كما ان جزئها الفكري غير جزئها الشهوي وجزئها الشهوي غير جزئها الغضبي لان هذه التجزية بنحو اخر غير تلك التجزية وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهي غير تشريح البدن والاعضاء التي يثبتها الاطباء والمشرحون وهكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي والحسي له تشريح وتفصيل بنحو اخر ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي ادراكي مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية الا ان ذلك الوجود ايضا غير الحيوة والادراك وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وسائر الاجسام الطبيعية وهي حيوان تام متشخص سائح في سائر دار الحيوان او نشأة الجنان ذكر شارح كتاب حكمة الاشراق العلامة الشيرازي تقف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ في نفي قدم النفوس وتقدمها على الابدان ونسبها الى الاقناع بان كلها مبتنية على ابطال التناسخ وزعم ان القول بالتناسخ مذهب قوي بل هو مذهب الاقدمين من الحكماء المعظمين كافلاطن وغيره ونحن مع انا قد اقمنا على بطلان التناسخ والبراهين على استحالته وفساده وحملنا كلام افلاطن والاقدمين على غير ما فهمه القوم وحملوه ووجهناه الى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في ابحاث هذا الشيخ التحرير الحواشي بما يؤدي ذكره ههنا الى التطويل فارجع الى الحواشي ان شئت ان تتمعها ثم قال العلامة للشيخ ذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيد بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدها انتهى قوله اقول لو كان مراد افلاطن بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهم لزم منه محالات قوية منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت ان الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والتحقيق ان الربان النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث انه بذاته موصوف بها فالنفس ما دام كونها نفسا لها وجود تعلقي فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلا مفارقا يتبدل عليها نحو الوجود ويصير وجودها وجودا اخرويا وينقلب الى اهله مسرورا فلو فرضت وجودها النفسي قديما لزم التعطيل بالظاهر والتعطيل ح ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو ح ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي ينثلم بها وحدة المبدأ الاعلى المتغيرة الى من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الازل على القول بتناهي النفوس العقلية يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة وبالجملة نسبة القول بقدم النفوس بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعاظم المتقدمين مختلق كذب كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كما هو دأبهم واضمحلالها كما اوضحنا طريقه ونقلنا اقوالهم فيه وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس ولا تناسخ الارواح وترددها في الابدان لانه باطل كما مر ثم قال ان الآيات والاخبار الدالة على تقدم النفوس على الابدان يجب ان يحمل على ما حملناه ثم قال وقد تمسك افلاطن عليه بان وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجبت قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم تكن موجودة بتمامها بل يتوقف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها الا تتوقف والا لوجب بطلانها ببطلانه لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة ولحصرها انها غير منطبعة في الجسم بل ذلك آلة فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك بجوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذي هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كانت تجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن استعداد الاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد بان يكونا وجودين معا انتهى اقول انا سنبين كيفية حدوث النفس وتعلقها بالبدن وما ذكره اشكال سنقف على حله وهو احتجاج صحيح على قدم كل بسيط الحقيقة ويلزم منه قدم المفارق وكذا النفوس يجب وجودها البسيط العقلي الذي هو صورة موجودة في علم الله وشان من الشؤون الالهية وقد علمت ان وجود النفس ونفسيتها شيء واحد وهي بحسب هذا الوجود صورة مضافة الى البدن متصرفة فيه لا ان اضافتها اليه وتصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتى يزول ويعود كالاضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعمه فالذي يحوج الى البدن هو وجودها التعلقي وجهة نفسيتها وتصرفها فيه واستكمالها به وهذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن وكما يحدث بحدوثه يبطل ببطلانه بمعنى انها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية وينقلب بجوهرها الى نحو اخر من الوجود بحسب تكاملاتها الجوهرية المتوجهة الى الغايات وفناء الشيء الى غايته الذاتية وهو له اشرف واولى له قوله والا لوجب بطلانها ببطلانه ثم وحق وقوله لكنها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها الى اخره ان اراد به بقاء النفس بما هي نفس بعينه فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدل الا على ان يكون موجودا بسيط الحقيقة لا يمكن ان يبطل واما النفس بما هي نفس وكذا كل صورة وطبيعة مادية متحصلة الجسم فليست ببسيطة الهوية فان قال قائل يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ في وجودها الى مقام العقل البسيط فهو هالكة بهلاك البدن ودثوره فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الابدان الا نادرا قليلا في غاية الندرة فنقول ان للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتان اخريان احديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة والاخرى النشأة العقلية فالاولى للمتوسطين والناقصين والاخرة للكاملين المقربين ايضاح وتاكيد قوله فعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها الى اخره اعلم ان هذا كلام لم يفرق بين النحو الذاتي والطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي فوقع في هذا الاشكال الذي بناه الاشتباه بين ما بالذات مكان ما بالعرض وذلك لان حقيقة النفس ونفسيتها ليست كما تصورها من ان لها في نفسها وجودا تاما وقد عرض لها بعد تمام وجودها التي تخصها ان تتصرف في جسم من الاجسام وتدبره وتحركه وتنميه وتكمله وتطعمه كتقلب كمن يتصرف في بناء او غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بادخال الجسم فيه كالتراب الماء الى حين يبلغ الى كماله فيكمله ويستكمل هو ايضا تكميلا واستكمالا عرضيين خارجين عن هويته ذاته بل ان النفس ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به متعلقة به ضربا من التعلق وبالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو وجود هذا النفس كما ان تكميل الصورة للمادة تعلق ذاتي لها وهو نحو

وجودها وكما ان حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون النفس لا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف
لما علمت سابقا فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها او مساوقه الا انه يستحيل الى مقام صار وجودها بعينه
هو وجودها الذاتها او لعقلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وجودا منها كما انها قبل بلوغ الصورة الطبيعية وهي كمال اول لجسم طبيعي
الى مقام النفسية كانت شيئا اخر وجودا وادون مرتبة من النفس واما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من انها لو تقدمت
على البدن لكان شي واحد مفارقا ومخالطا للمادة ومحال ان يكون الشي الواحد مفارقا ومخالطا فمحال تقدم النفس على البدن فغير صحيح على
هذا الوجه لما ذكره جماعة من اهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات من ان النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجري فيه
ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والاعراض ولا ما قيل ان المخالطة ليست الا العلاقة البدنية فلا يلزم مما ذكره القائل الا كون شي واحد
مجردا عن العلاقة وذا علاقة وهذا على هذا الوجه انما يمتنع اذا كان التجرد والعلاقة وقعا معا فيستحيل اجتماعهما اما العلاقة في وقت
والتجرد في وقت اخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت وبعده اما بطلان الاول فلما علمت من ان النفس في اول حدوثها صورة مادية ثم
تصير مجردة فثبت كون شي واحد مخالطا ومفارقا فليجز واما بطلان الثاني فلان نفسية النفس وعلاقتها بالبدن هذه العلاقة امر ذاتي
لها وهو نحو من انحاء وجود الشي بالذات ولهذا تنتهي الجوهر الى اقسام هي انواع محصلة لمقولة الجوهر وعد من تلك الانواع النفس نوعا
فيما للعقل فعلم ان النفس ليست ذاتا متحصلة تامة مفارقة الذات ثم قد عرض لها التعلق بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه باضافة
زائدة عليه فالحق والتحقيق كما ذهبنا اليه من ان كون الشي مفارقا عن المادة ومخالطا لها انما يستحيل فيما لا يتبدل انحاء وجوداته ونشأته
فالنفس قبل التعلق بالبدن لها نحو من الوجود ومع التعلق نحو اخر وبعد التعلق نحو اخر وليس بين هذه الوجودات الثلثة مباينة تامة لا بينها
علية ومعلولية ووجود العلة الا بعينه وجود المعلول الا بالكمال والنقص ولا وجوده يغاير وجودها الا بالنقص والكمال فتامل وبالجملة
فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشآت السابقة على الانسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية
ونشآت لاحقة كالعقل المنفعل والذي بعده العقل بالفعل وبعده العقل الفعال وما فوقه **نقل كلام لتشييد مرام** قد تمسك
بعض الافاضل على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما تكون موجودة قبل حدوث النفس
او لا يكون كذلك والاول يقتضي ان تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح والثاني لا يخ اما ان تكون
تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا افتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان
تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظ البطلان او تكون مفتقرة الى علة
دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل
كل واحد من اجزائها بالتاثير فيه فلا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شي من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول
مركبا وان لم يكن لشي منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان
وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب لكان بسيطا في صدوره البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بسبب مثل ما كانت قبل الاجتماع
فلا يكون الكل موثرا وقد فرض موثرا هف ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس
يستحيل ان تكون مركبة فلا تكون كذلك انتهى كلامه قال العلامة الشيرازي معترضا عليه لا يخفى ان كلامه مبني على امتناع صدور البسيط
عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز ان يكون للشي البسيط علة مركبة اقول قد علمت منا في كلامنا على
القاعدة المذكورة اجوبة جميع ما ذكره هو وغيره وحل ما عقدوه في تجويز تلك القاعدة وتصحيحها من النقض الاجمالي على حجة فسادها ولنا
والمعارضة في مباحث العلة والمعلول من هذا الكتاب فارجع الى النظر فيها ان اشتهيت حتى يظهر لك حقية ان المعلول البسيط لا يمكن ان يكون
له علة مركبة ومع ذلك لا يلزم من ذلك قدم النفس بما هي نفس لانها غير بسيطة الحقيقة وكذا كل ما يوجد في الزمان كالحركة في الطبايع الصورية
وغيرها والله ولي الانعام **فصل** في ان النفس لا تفسد بفساد البدن استدل الحكماء عليه كما ذكره الشيخ وغيره بان النفس ح حدثت معها
عند حدوث البدن فلا يخ اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الاخر فان كانا معا فلا يخ اما ان يكونا معا في الماهية او لا والاول
باطل والا لكانت النفس والبدن متضايفين لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر
فعدم كل منهما لا يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الاخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر في الوجود فلا يخ اما ان يكون المتقدم

هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول بط لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن واما الثاني فبط ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشي كان عدمه معلولا لعدم ذلك الشي اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة
لم يكن العلة كافية في ايجابه فلم تكن العلة بل جزء من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس وذلك
بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون
البدن علة للنفس لان العلل اربع ومحال ان يكون فاعلا لها فانه لا يخ اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته والاول باطل والا
لكان كل جسم كذلك والثاني ايضا باطل اما اولا فلما ثبت ان الصورة المادية انما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع وكلما لا يوجد الا بواسطة الوضع
استحال ان يفعل فعلا مجردا عن الوضع والحيز واما ثانيا فلان الصورة المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون سببا للاقوى
ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة ومستغنية عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان
يكون بالعكس فاذن ليس بين البدن والنفس علاقة ولجهة الثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر فان قيل انتم جعلتم البدن
علة لحدوث النفس والحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها قالوا انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون وجوده في ذلك الوقت لاجل ان شرط الحدوث
قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم الشرط
موثرا في عدم ذلك الشي ثم لما اتفق ان يكون ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال
لاجرم حصل لها شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم الحادث هذا
صورة ما قرره المتاخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته اقول وفيه مساهلات ومواضع انظار اما في الاستدلال فنقول ان القول بان
الصحابة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل ومعتقد سخيف كيف وقد صرحوا بان النفس صورة كمالية
للبدن وقد عرفوه بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة وحكموا بحصول نوع طبيعي لحقيقة نوعية من جنس وفصل ذاتيين كالانسان والفلك
وغيره ومثل ذلك التركيب يمتنع ان يكون من امرين ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضايفين
ولا كمعية معلولي علة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلق بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة والتلازم الذي بينهما
كما علمت في مبحث التلازم بين الهيولى الاولى والصورة الجرمية فلكل منهما حاجة الى الاخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه
الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها والنفس مفتقرة الى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها التشخصي وحدوث
هويتها النفسية اذا تقرر هذا فنقول قولهم فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما زماني او ذاتي قلنا ان تقدمها على البدن
ذاتي قولهم لو كان كذلك لامتنع عدمه الا بعد عدمها قلنا الامر هكذا فان البدن بما هو بدن في نفسه امتنع عدمه مع وجود النفس ولا وجوده مع
عدمها والذي يبقى بعد النفس وما يجري مجريها في نوعها على الاطلاق ليس بدنا اصلا بل جسم من نوع اخر بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق
النفس والنفس شريكة علة البدن فليس لاحد ان يقول لو كان النفس علة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة الى البدن لان توسط المادة في نوعها
في تاثير الفاعل في تلك المادة غير معقول فاذا لم يكن للنفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة الى المادة لم تكن نفسا بل عقلا لانا نقول النفس وكل
صورة سواء كانت مادية الوجود او مادية الفعل فانما تؤثر في نفس تلك المادة ومحلها لا لانها على وجه الاستقلال او بخصوصها بل على وجه
الشركة مع الامر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت
علة معينة للبدن وهي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة الى البدن افتقار الصورة في احوالها المتخصصة الى المادة القابلة وقولهم والثاني
باطل اذ كون البدن علة للنفس باطل لان العلل اربع اه قلنا نختار ان البدن علة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسي وقد سبق ان نفسية
النفس اي كونها بحيث تتصرف في البدن وتستكمل امر ذاتي لها ووجود حقيقي لها وليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض التي تلحق الشي بعد تمام
ذاتها وهويتها بل كونها نفسا كالكون الصورة صورة والمادة مادة من حيث ان المسمى والمفهوم الاضافي موجود بوجود واحد وككون
الواجب صانع العالم وكما ان عالمية الباري بالاشياء وقدرته على الكل ليست بامر زائد على ذاته فكذا نفسية النفس ما دام وجودها هذا الوجود
التدبيري ليست بامر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم والمهية فقولهم في نفي كون البدن علة مادية ان النفس مجردة الجوهر
مستغن عن المادة فنقول المجرد هو الذي يكون عقلا بالفعل لا تعلق له بالاجسام اصلا وليست النفس كذلك فالدليل المذكور ان تم على ان

بكون انعدامها لانعدامه

الذات العقلية التي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلق لها بالاجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك بين واضح ولكن كون الشيء عقلا مفارقا
بالفعل كونه نفسا مدبرا للبدن لجزئي المعين على وجه ينفعل ويستكمل بضرب من الانفعال والاستكمال وقد علمت ان ليس بين النفس والبدن مجرد
معية كالحجر الموضوع بجنب الانسان بل هي صورة كمالية للبدن ونفس له ويتركب منهما نوع طبيعي ومثل هذا الامر كيف يكون مفارقا عن
الاجسام والمفارق لبس وجوده هذا الوجود وليس كون البدن آلة لها ككون المنحت والمنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة ويتركها اخرى
والذات المستعملة هي كما هي من قبل ومن بعد ولا كونها في البدن ككون الربان في السفينة وصاحب الدار في الدار تدخل فيها وتخرج عنها
والسفينة بحالها والدار على حالها فالدليل المذكور لم يدل على بقاء النفس ما دام وجودها النفساني بعد البدن نعم قد دل على ان الجوهر
المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن فهي النظر في ان النفوس بعضها او كلها هل يستحيل وجودها الى وجود جوهر لا تعلق له بالجسم ولا
حاجة له الى استعداد والاستكمال به ويبقى الكلام في كيفية هذا التحول والانقلاب الجوهري وطريق حالة بها يصير الجوهر المتعلق الوجود
بالمادة جوهرا مفارقا عنها وستعلم كيفية هذا عن قريب واما الذي ذكروه من ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير كان نسبة الفعل عنه
في وقت دون ما قبله موقوفا على شرط وشرط الحدوث لا مر عني في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدمه مستلزما لعدم ذلك الفعل
او مؤثرا فيه كلام لا فائدة فيه فان حدوث الشيء ليس الا وجوده الخاص به وليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون
شرطها غير شرط الوجود بل شرط الوجود وشرط الحدوث واحد فاذا عدم الشرط عدم المشروط وايضا لا معنى لكون امر مادي استعدادا او شرطا
لوجود جوهر مفارق الذات غني الوجود عن المواد واحوالها كما هو عندهم وبالجملة استعداد المادة لا يكون الا لما يكون حالا من احوالها او
معنى لكون الشيء مستعدا الامر مباين الذات عنه فكن مترقبا لما يلقى عليك اثر **فصل** في ان الفساد على النفس محال ذكروا في بيانه حجتين
احديهما ان النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا
استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلة والمعلول فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها او شيء من اجزاء سببها
التام والاسباب ايضا بعد وبنحو انعدامها الا لانعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست مادية بل مجردة ومحال ان يكون لعدم السبب
الصوري لان صورة النفس بعينها ذاتها ولان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل
ومحال ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها ذلك العدم فذلك لصحة العدم
على احد اسبابها حتى الفاعلية لكون فاعلها القريب جائز العدم لان حدوثها لاجل امر جسماني مختلفة بحسب استعدادات مختلفة وقد سبق ان الامر
فيها اليس كذلك وثانيهما ان كل متجدد فان قبل تجدده ممكن الوجود المتجدد والا لكان ممتنعا والممتنع غير موجود فاذن المتجدد غير المتجدد
ومعنى بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفت ودون ذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لان الذي يوجد فيه امكان وجود الشيء هو الذي حصلت
فيه قوة وجود ذلك الشيء لاستعداده القريب اذا ثبت ذلك فنقول النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان
ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا يبقى ذاتها مع الفساد الذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذن ذلك الشيء
النفس فيكون للنفس مادة فنقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى فلزم التسلسل وهو محال واذا انقطع التسلسل
فذلك الشيء الباقي مما لا يجوز عليه الفساد والعدم وهو جزء النفس ولا يكون جزؤها الباقي ذات وضع والا لكانت النفس منافية للمفارقة الصرفة
العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وهو محال كما بين واذا ثبت ان الشيء الذي ثبت بقاؤه مجردا عن الوضع والحيز قابلا للصور العقلية كان ذلك
الجزء هو النفس بعينها اذ لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا قابلا للصور العقلية فالنفس لا يصح عليها العدم فان قيل اليست لها مادة توجد فيها قوة حدوثها
فلم لا يجوز ان يحصل في تلك المادة قوة فسادها فنقول الفرق ثابت لان الذي فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يجتمع مع الحدوث
اما الذي يوجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين هذا
ما في مسفورات القوم ولنحا ان تمانتقضاه بالاعلى امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة ولواحقها الا على امتناع فساد ما وجود
هذا الوجود الارتباطي التعلقي ومثل ذلك الوجود كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه وحدوثه بحدوث البدن بل
يجدد له اصلا فان كل ما هو كائن فاسد وكل ما لا فساد له لا كون له وبالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع ان يكون حادثا ومفارقا عن
المادة الا ان نقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية وصيرورته مجردا بعد ما كان متعلقا ثم الاشكال في ان وجود المجرد كيف حدث والمجرد
لا تعلق له بمادة ولا له استعداد وجود والجواب عنه كما سيجيء حسبما وعدناك وانموذج ذلك الجواب ان صيرورة النفس مجردة ليست عبارة

عن حدوث وجود امر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقي ورجوعها الى مبدئها الاصلي فبالحقيقة حدوث الامر المجرد ليس عبارة عن
حدوث رابطه بينهما كما قيل في حدوث الحافظة للنفس وهي خزانة معقولاتها واما الذي ذكرهما من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث وحامل
قوة الفساد وان البدن فيه قوة حدوث النفس لانه يبقى معها وليس فيه قوة الفساد اذ لا يبقى معها ففيه مغالطة منشاها اشتراك لفظ القبول و
الحلاق فتارة بمعنى القوة الاستعدادية وتارة بمعنى الانفعال والاتصاف وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان حامل قوة الحدوث للنفس
ليس هو البدن الحي بل شيء آخر كالنطفة وما يجري مجراها وهو غير باق عند حدوث الصورة النفسانية والبدن الباقي مع النفس هو قابل النفس
بمعنى المستكمل بها الاستكمال الجزء المادي بالجزء الصوري من المركب ويجوز ان يكون هو بعينه قابلا لقوة الفساد لها والذي يقبل الفساد شيء آخر
هو باق مع الفساد فقابل كل من الطرفين اي الكون والفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء واعتبار ما فيه الشيء واهمال الفرق بينهما
مغلطة فكن متيقظا فاستمع ما سيقرع سمعك يوم ينادي المنادي من مكان قريب **فصل** في ذكر مباحثة جرت في اعلام المحقق الفاضل المتاخرين
نصير الدين محمد الطوسي ره قد بعث رسالة الى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسئل عنه بعض المسائل
المعضلة طالبا للكشف عن وجوه اعضالها وحل عقد اشكالها فلم يات ذلك المعاصر بجواب وكانت مسئلة بقاء النفس بعد البدن احدى
تلك المسائل الغير المجابة وتقريرها بقوله ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود
حكموا بحدوث النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها
لاجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لامكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه عادم حامل لامكان الوجود
فيمتنع وجودها بعد العدم في الاصل وكيف يصح لهم ان جعلوا جسما ماديا حاملا لامكان وجود جوهر مفارق مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
الفرق بين الامرين في تساوي النسبتين هذا ما ذكره بعبارة المنتهية الوحيدة الدالة على ان ما اجيب عن هذا الاشكال في الكتب وفي شرحه
للاشارات غير مشبع ولا تام عنده ونحن قد اجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بان البدن الانساني استحق باستعداده الخاص من واهب
الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ به شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدرا
للتدابير البشرية والافاعيل الانسانية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وفكر وتميز فلا جرم افيض
من المبدأ الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مفارقة
لم متصرفة فيه بما هي صورة مفارقة ولكن جود المبدأ الفياض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة مفارقة او مفارق مبدئها وكما ان الشيء الواحد
جوهر من جهة وعرض من جهة اخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن لما تقرر عندهم انها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب المهية وعرض مفتقر
اليه بحسب الوجود الذهني العلمي بل كيف نفسها عندهم وكذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود والمهية
ولحد فكذلك يجوز ان يكون شيء واحد كالنفس الانسانية مجردا من حيث كونه ذاتا عقلية او له ذات عقلية ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن
او له قوة متصرفة في البدن فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن
حادثة بحدوثه زايلة بزواله واما من حيث حقيقتها الاصلية او مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض ولا فاسدة
بفساده ولا يلحقها شيء من نقايص الماديات الا بالعرض فقد برهن هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل النظر مع فضل تنقيح واما
الذي نراه الآن ان نذكره في دفع هذا السؤال وحل الاعضال فهو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الامر والتدبير
قل الروح من امر ربي وبعضها من عالم الخلق والتصوير منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم فالحدوث والتجدد انما يطرآن لبعض
نشآتها فنقول لما كانت للنفس الانسانية ترقيات وتحولات من نشأة اولى الى نشأة اخرى كما اشير اليه بقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم
ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فاذا ترقت وتحولت وبعثت من عالم الخلق الى عالم الامر يصير وجوده وجودا مفارقا عقليا لا يحتاج حينئذ
الى البدن واحواله واستعداده فزوال استعداد البدن اياها لا يضرها ذاتا وبقاء بل تعلقا وتصرفا اذ ليس وجودها الحادث هو وجود
البقاء لان ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها الى المبدء الفعال فهي
بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها كمثال الطفل وحاجته الى الرحم اولا واستغنائه عنه اخيرا لتبدل الوجود عليه وكمثال
الصيد والحاجة الى اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه عنه الصيد اخيرا فتبار الرحم والشبكة لا ينافي بقاء المولود والصيد

ولا يضره وايضا حاجة الشي الى علته لا يستلزم حاجته لوازمه الذاتية اليه كحاجة الوجود المعلول الى الجاعل دون جهته لا لتضاعف مجعوليته كما مع انه من لوازم الوجود وكون وجود المثلث معلولا وعدم كون زواياه الثلث معلولا ثم لتعلم ان العلة المعدة علة بالعرض عند التحقيق وليس عليها احكام العلل الموجبة حتى يقتضي زوالها زوال المعلول وما ذكروه من توهم كل ما الاحامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود لا يستلزم القول بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد بعد الوجود انه ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق وذلك اذا كان وجوده اللاحق طورا اخر من الوجود بان يكون كمالا وتماما لوجوده السابق او من نظير مراتب الاكوان الاشتدادية كوجود كوني كالسواد في اشتداده وكالحرارة في الفحم في اشتدادها وجدان حامل امكان كل فرد ضعيف قوته يزول عند ذلك الامكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد وانما يزول نقصه وضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية ان يكون زوال امكان الشي واستعداده منشأ لزوال الوجوده بل لتبدل وجوده وتبدل وجود الشي قد يكون الى عدمه وقد يكون الى وجود اقوى واكمل من وجوده المتقدم ومن هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس لا يستدعي الا زوال وجودها البدني المفتقر الى مادة البدن وزوال وجودها الاول وتبدله لا يلزم ان يكون بطريان العدم عليه بل بطريان الوجود الاخروي لها فالقاعدة المذكورة اى كون ما هو حامل لامكان وجود الشي قوة له او زوال استعداده يستدعي زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم الى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله الى نحو اخر من الوجود كما في الاستحالات فان قلت ننقل الكلام الى حدوث ذلك الوجود المفارق للنفس كيف حدث لها وكل حادث يفتقر الى مادة والمجرد لا مادة له قلت الحادث هيهنا ليس في الحقيقة الا الاتصال النفس بذلك المفارق وانقلابها اليه لا نفس وجود ذلك المفارق وذلك الاتصال او الوجود الرابطي او ما شئت فسمه حدوثه مسبوق بالاستعداد وحامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن وحامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل وقد مر ان حامل قوة الشي غير حامل لوجوده وان وجب ان لا يكون مباينا صرفا ايضا ثم ان الحكماء الالهيين قد شبهوا الطبايع حركة جبلية الى غايات ذاتية كما مر غير مرة واثبتوا لكل ناقص ميلا او شوقا غريزيا الى كماله وكل ناقص اذا وصل الى كماله او بلغ الى نهايته اتحد به وصار وجوده وجودا اخر وهذه الحركة الجبلية الطبيعية في هذا النوع الانساني الى جانب القدس معلوم مشاهد لاصحاب البصيرة فاذا بلغت النفس في استكمالاتها وتوجهاتها الى مقام العقل وتحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال وصارت عقلا فعالا لا بل ما كانت عقلا منفعلا اي نفسا وجب الافتراق عن المادة وسلبت عنها القوة والامكان وصارت باقية ببقاء الله سبحانه وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه لا يتيسر الا لمن عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال ومصير الاشياء في المبدأ المتعال وذلك مبني لما حلوله واعلم ان نشات الوجود متلاحقة متفاضلة ومع تفاوتها متصلة بعضها ببعض ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة اخرى واخر درجات هذه النشات المتعلقية اول درجات النشاة التجردية وعالم التجرد المحض ليس فيه حدوث وتغير وسنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس اليه كما لا يتغير بصعودها منه كما علمت في الفصل السابق فورود النفس الى ذلك العالم يتحقق وجودها منه للاستحالة والتجدد فعليك بالتامل الصادق والفطن اللاتي كنه ما ذكرنا مشتورا بيت قلبك باشراق نور المعرفة على رجاء من عالم الافاضة والالهام والله يدعوا الى دار السلام

فصل في ان سبب النفس الناطقة امر مفارق عقلي قد سبق فيما مضى ان علة النفوس لا يجوز ان يكون هي الجسم بما هو والا لكان كل جسم كذلك ولا ايضا يجوز ان يكون قوة جسمانية لان تلك القوة لا يخلو اما ان تحتاج في وجوده الى ذلك الجسم او لا يحتاج اليه في وجوده بل في تاثيره فقط وكلا الشقين ممتنع فتاثيرها في وجود النفس ممتنع وقد فرضت مؤثرة هف اما بطلان الاول فلوجوه اما اولا فلان الصورة الجسمانية اذا فعلت في شي كان فعلها بمشاركة القابل والقابل هو الجسم والجسم ممتنع ان يكون جزء من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه واما ثانيا فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع وحيثية لان حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي ويمتنع حصول الوضع بالقياس الى ما لا وضع له واما ثالثا فلان العلة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف وجودا من المجرد لان وجوده قائم بالمادة ووجود المجرد مستغن عنه فاذن المؤثر في النفس ممتنع ان يكون محتاجا الى الجسم في وجوده واما بطلان الثاني وهو ان يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة الى الجسم في وجودها بل في موجوديتها فلان الذي يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون ذلك الجسم الة متوسطة بينه وبين معلوله وتوسط الجسم لا يتصور الا من جهة وضعه ومقداره فجسمية الجسم بالوضع والمقدار فلا محالة يختلف نسبته بالقرب والبعد الى ما يؤثر فيه وبحسبها يختلف تاثيره فتاثيره في شي يتوقف على ان يكون ذلك الشي قريبا منه ضربا من القرب اذ لو لم يتوقف على القرب ولم يتفاوت تاثيره بتفاوت درجات القرب وجب ان يكون تاثيره في القريب كتاثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم

وخل في التاثير لان وجود الجسم ونحو تخصصه انما يكون بوضع خاص له فان كان التاثير في القريب من ذلك الجسم قبل تاثيره في البعيد عنه وجب ان يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون امرا مجردا روحانيا فاذن كلما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع وينعكس انعكاس النقيض ان ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يكون بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فاذن لا يمكن ان يوجد بواسطة الجسم فاذن فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة امر قدسي مفارق عن المادة وعلائقها سواء كان صورة او نفسا اخرى وذلك الامر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء وعند الاوائل وعظماء الفرس يسمى رب النوع بلغتهم ووجه التسمية بالعقل انه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته فان كل مجرد عن المادة كما مر في مباحث العقل والمعقول يجب ان يكون عاقلا لذاته وان عاقليته لذاته نفس وجود ذاته لا لاجل حضور صورة اخرى فذاته عقل وعاقل ومعقول وانما سمي بالفعال لوجوه ثلثة احدها انه موجد انفسنا ومخرجها من حد القوة الى حد العقل بالفعل وثانيها انه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شي بالقوة وهو كل المعقولات بل كل الموجودات بوجودها العقلي فاطلقوا عليه فعال مبالغة في الفعل فعلى هذا كل عقل فعال وثالثها انه الموجد لهذا العالم ومبدء صورها الفائضة منه على موادها واما بيان ان ذلك الامر ليس هو الله العالم الواجب الوجود فهو لانه اخر المفارقات العقلية التي فيه شوب كثرة والباري واحد حق في غاية الوحدة والجلال والنفوس كثيرة فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس علة لبعض كنفوس الوالدين لنفس المولود قلنا قد عرفت فيما سبق ان تاثير النفس في شي بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها وهذا اولى مما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من ان النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علة لوجود نفس فلا يخ اما ان تكون واحدة او اكثر من واحدة فان كانت واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة والاول لانه ليس احد المتفقين في النوع اولى بان يكون علة للاخر دون العكس والثاني ايضا ممتنع لان المعلول المعين يستدعي علة معينة واما ان كانت كثيرة فهو باطل ايضا لانه ليس عدد اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة وذلك ممتنع لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتاثير لان المجموع الذي قبل زماننا اقل من هذا المجموع وكان كافيا وبعض آحاد المجموع اذا كان كافيا لم يكن ذلك المجموع مؤثرا لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فاذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض فاذن يمتنع استناد وجود النفس الى شي من ذلك وهو المطلوب لان هذه الحجة مبنية على اتحاد النفوس في المهية وهي عندنا كما سيجي من احوالها متخالفة الانواع بسبب رسوخ ملكاتها واخلاقها الملكية او الشيطانية او البهيمية او السبعية وان كانت متحدة النوع في اول نشاتها وسذاجة ذاتها القابلة للحيات والعلوم فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شي من الملكات من القوة الى الفعل علة لبعض لم يلزم ما ذكره

الباب الثامن في ابطال تناسخ النفوس والارواح ودفع ما تشبث به اصحاب التناسخ وفيه فصول

فصل في ابطاله بوجه عرشي اعلم ان هذه المسئلة من مزال الاقدام ومزلق الافهام ومنشأها ان الذي ورد في كلام السابقين الاولين من الاولين من الانبياء الكاملين والاولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل والتناسخ والذي يحكى عن الاوائل كافلاطن وسقراط وغيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين ونحن بفضل الله الحاكم علينا برهان قوي على نفي التناسخ مطلقا سواء كان بطريق النزول او الصعود وهو ان النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي وان لكل منهما مع الاخر حركة ذاتية جوهرية والنفس في اول حدوثها امر بالقوة في كل ما لها من الاحوال وكذا البدن ولها في كل وقت شان اخر من الشئون الذاتية بازاء سن الصبا والطفولية والشباب والشيخوخة والهرم وغيرها وهما يخرجان معا من القوة الى الفعل ودرجات القوة والفعل في كل نفس معينة بازاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص بها ما دام تعلقها البدني وما من نفس الا ويخرج من القوة الى الفعل في مدة حيوتها الجسمانية ولها بحسب الافعال والاعمال حسنة كانت او سيئة ضرب من الفعل والتحصيل في الوجوب سواء كان في السعادة او الشقاوة فاذا صارت بالفعل في نوع من الانواع استحال صيرورتها تارة اخرى في حد القوة المحضة كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة وعلقة لان هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر او طبع او ارادة او اتفاق فلو تعلقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنينا او غير ذلك يلزم كون احدهما بالقوة والاخر بالفعل وكون الشي بما هو بالفعل بالقوة وذلك ممتنع لان التركيب بينهما طبيعي اتحادي والتركيب الطبيعي يستحيل بين امرين احدهما بالفعل والاخر بالقوة تمهيد اما سنح لنا بالبال وبيانه على الوجه المفصل عند القوم ان الصورة في كل مركب طبيعي من مادة وصورة سواء كانت نفسا او طبيعة بينها وبين مادتها سواء كانت بدنا حيوانيا او جسما طبيعيا اخر او امر اخر نوع اتحاد ولا يمكن زوال احديهما وبقاء الاخرى بما هما مادة او صورة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى

برهن عليه بالبيانات الحكمية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة انما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة الى الفعل وهذا شأن كل صورة من حيث
من حيث ذاتها وهويتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها ومخصصة احوالها وافعالها الخاصة فاذا تكونت مادة من المواد
فهي انما تكونت بتكون صورتها معها التي من سنخها واذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت ان صورة كل شيء تمامه وكماله ووجود
الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لان تمام الشيء مقومه وعلته وكذا كمال الشيء بما هو كماله اذا فسد فسد ذلك الشيء نعم ربما يكون
الصورة لا بما هي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة وصورة لذاتها لها وجود آخر وفي وجودها لا يستلزم وجود مادة معها
وكذلك قد يكون للمادة الشيء لا بما هي مادة له تقوم بصورة اخرى غير تلك الصورة فتوجد معها وتتحد بها في نحو آخر من الوجود وذلك
لان حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شأنها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صورة نوعية فكما ان كل حصة من الجنس اذا
عدمت عدم معها الفصل المحصل لها وكذا اذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معه ويتقوم بها نوعا فكذلك
حال كل نفس بنسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن
وعلة صورية لهيئة النوع المحصل النفساني والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به وعلة مادية للنوع وقد علمت غير مرة ان
النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود يحتاج الى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والاعراض فاذا كان الامر بينهما
على هذا النحو كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتا لا محالة فكان زوال
كل منهما يوجب زوال الآخر ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي سواء كان عقليا محضا
او غيره ففسادها من حيث كونها نفسا او صورة آخر طبيعية لا يوجب فساد ذاتها مطلقا لان ذاتها قد تحصلت بوجود مفارق في ذلك
الوجود فيستحيل تعلقها بمادة بدنية بعد انقطاعها فقد ثبت وتحقق ان انتقال النفس عن بدن الى بدن آخر مستحيل وهذا برهان عام
يبطل به جميع اقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول او من جهة الصعود او غير ذلك وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه
مشرقي وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى كما حكى الله تعالى عنه بقوله وجعل منهم القردة والخنازير فان التناسخ يعني انتقال النفس من بدن
عنصري او طبيعي الى بدن آخر منفصل عن الاول محال سواء كان في النزول انسانيا كان وهو النسخ او حيوانيا وهو المسخ او نباتيا وهو
الفسخ او جماديا وهو الرسخ او في الصعود وهو بالعكس من الذي ذكرناه وان كان الى الجرم الفلكي كما ذهب اليه بعض العلماء وحكى
الشيخ الرئيس عنه وصوبه ما قاله في نفوس البله والمتوسطين من انها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن الى جرم
فلكي واما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية الى النشأة الاخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها واحوالها مصورة بصورة اخروية حيوانية
او غيرها حسنة بهية نورية او قبيحة ردية ظلمانية سبعية او بهيمية متخالفة الانواع حاصلة من اعمالها وافعالها الدنيوية الكاسبة
لتلك الصورة والهيئات فليس ذلك مخالفا للتحقيق بل هو امر ثابت بالبرهان محقق عند ائمة الكشف والعيان مستفاد من ارباب الشرائع
الحقة وسائر الاديان دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والاحاديث النبوية بل الكتاب والسنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور اخلاقها
وعاداتها ونياتها واعتقاداتها تصريحا وتلويحا كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم و
ابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وشهادة الاعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر افعالها في الدنيا وقوله تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فصورة الكلب مثلا ولسانه او صورته الذي بواسطة لسانه تشهد بعلة الذي هو الشر
وعلى سوء باطنه وعادته وكذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها اعضاؤها بافعالها السيئة وكقوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة
على وجوههم وكقوله فيها زفير وشهيق وكقوله تعالى قال اخسؤا فيها ولا تكلمون الى غير ذلك من آيات المسخ واما ما وقع في الحديث
فكقوله يحشر الناس على وجوه مختلفة اي على صور مناسبة لاعمالها المؤدية الى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة وكقوله كما تعيشون
تموتون وكما تنامون تبعثون وما روي عنه انه قال يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وفي الحديث ايضا ما معناه
من خالف الامام في افعال الصلوة يحشر ورأسه رأس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة تمكنت فيه ولتمكن صفة الحمار
فيحشر على صورة الحمار وفي حديث آخر في صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضأن وقلوبهم كالذئاب هذا كله بحسب تحول الباطن من
حقيقة الانسانية قوة او فعلا الى حقيقة اخرى بهيمية او سبعية وبالجملة ثبوت التناسخ على هذا الوجه تحول بحسب الباطن وحشر الارواح

الى صور تناسبها في الآخرة امر ورد في جميع الاديان ولهذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وظني ان ما هو منقول عن اساطين
الحكمة كافلاطن ومن قبله من اعاظم الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس من اصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن
معناه الا الذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة وكذا ما نقل عن المعلم الاول من رجوعه من انكار التناسخ الى رأي استاده افلاطن
كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الانسانية الردية الناقصة في العلم والعمل او في العلم فقط الى صور تناسب نفوسها اما المجردة الشقية
فالى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لاخلاقها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا واما السليمة المتوسطة فيهما او الناقصة
في العلم الكاملة في العمل فالى صورة حسنة بهية مناسبة لاخلاقهم ايضا وذلك لان التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب اليه التناسخية
مبرهن البطلان محقق الفساد واما النفوس البالغة الى حد العقل بالفعل اي الكاملون في العلم سواء كملوا في العمل او توسطوا فيه فالجميع
متفقون على خلاصهم عن الابدان طبيعية كانت او اخروية وسواء كان التناسخ الذي قالوا به حقا او باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول
المقدسة عن الاجرام والابعاد كما عن الحركات والمواد **فصل** في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب اصحابه وهدم اركانهم
اما ابطال ما قاله بعض التناسخية وهو انتقال النفوس الانسانية من بدنهم الى ابدان الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من
غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا واسخفهم رأيا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد
شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لانها جرمية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو لخفة مؤنة واسهل مأخذا و
ذلك لانا نقول لا يخ اما ان تكون منطبعة الابدان او مجردة وكلاهما محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية
ومع استحالته مناف لمذهبهم ايضا لامتناع انتقال المنطبعات صورا كانت او اعراضا من محل الى محل آخر مباين للاول واما تبدلها في المحل
الآخر المباين لان للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور الى طور والابدان ايضا تتحول بحسب الكيفية
بل النوعية ايضا على وجه الاتصال وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب واما الثاني فلان العناية الالهية تأبى
ذلك لانها مقتضية لايصال كل موجود الى غايته وكماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات
واما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الاخلاق ومساوي الاعمال وصفاء مرآتها عن الكدورات فلو كانت
دائمة التردد في الاجسام من غير خلاص لها الى النشأة الاخرى ولا اتصال الى ملكوت ربها الاعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها ابد الآبدين
والعناية تأبى ذلك واما ابطال ما ذهب اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه وهو ان آخرين احدهما ما نسب الى
الشرقيين ان اول منزل للنور الاسفهبد الصيصية الانسانية وهي فيها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية والنباتية وهذا مذهب
يوذاسف التناسخي القائل بالاكوار والادوار وهو الذي حكم بان الطوفان النوحي يقع في ارضها وحدها بل تلك [illegible] وقيل هو الذي شرع
دين الصابئة لطهمورث الملك فقالوا ان الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملأ الاعلى وينال من
السعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية
والاشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن الى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث افرط بعضهم حتى جوز النقل
الى تدبير بدن آخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك ولكن اشترط ان لا يكون الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن
الانساني الى البدن النباتي ايضا وبعضهم الى الجمادات ايضا واليه مال اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود
فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وان المزاج الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية
والحيوانية فكل نفس انما يفيض على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى
مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل الى المرتبة الادنى من الحيوان كالدود مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى رتبة الانسان متخلصة اليها
من المرتبة المتاخمة لها ولنذكر حججا على ابطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقا وبعضها خاصة يبطل بها احد الوجهين
ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الآخرة اما الحجة العامة فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج وخروجه
عن قبول تصرفها فلا يخ حالها اما ان تنتقل الى عالم العقل او الى عالم الاشباح الاخروية او الى بدن طبيعي آخر من هذا العالم او تصير
معطلة عن تدبير نفسها فالاحتمالات لا تزيد على هذه الاربعة والاخيران باطلان فتعين احد الاولين احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب
اليمين واصحاب الشمال على طبقات لكل صنف اما بطلان الاخيرين اما التعطيل فلما تقرر من ان التعطيل مح واما التناسخ فلانه

اذا اشتغلت بتدبير بدن آخر فقد لك البدن لابد ان يحدث فيه استعداد خاص وقد مر فيما سبق ان النفوس بما هي نفوس حادثة وان حدث
الاشياء سيما الجواهر لابد ان ينتهي الى العلل مفارقة عن جسمانية لامتناع كون جسم علة لنفس ولا كون صورة طبيعية علة لها ولا ايضا
كون نفس علة لها فاذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس فالاعراض كذلك على الوجه الاول ولانها تابعة للامور المذكورة لكن
هذه الكيفيات الاستعدادية من الامزجة وغيرها مخصصات ومهيئات لتاثير المؤثر العقلي في حدوث كل صورة او نفس من المبدأ الدائم الفيض
لا يتوقف الا على استعداد القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فاذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه
من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ البتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها فاذا حدث البدن وفرضنا ان
نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان يفيض عليه نفس اخرى من المبدأ على الوجه الذي بيناه فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان
وذلك باطل لما مضى ان لكل بدن نفسا واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه ولا يمكن ان
يكون لوجود واحد ذاتان ووجودان ومما يشخص الانسان يشعر بنفس وذات واحدة لا ولو ... لاحدهم ان يقول النفس المتناسخة منعت
من حدوث النفس الاخرى فليس احديهما بالمنع اولى من الاخرى وقد اشرنا الى ان استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب
للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استنارة او انعكاسا اذا دفع الحجاب من وجهه فان كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم
صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستناري والانعكاسي ولا يمنع في وقوع النور
الانعكاسي وقوع النور الاستناري عليه فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع فالتناسخ ممتنع مطلقا سواء كان على وجه
الصعود او لا واما منع كلية المقدمة المذكورة اي فيضان الامر على القابل الا ان يمنع من المبدأ ابتداء عند استعداده مستندا بان
نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى رتبة الانسان ففاسد لان ذلك الانتقال ان كانت على سبيل الاستكمال
الجوهري المتصل في مادة واحدة لا في مواد منفصلة كاستكمالات الصورة الانسانية من مبدأ تكونها الى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ
كما اشرنا اليه انما الكلام في تعلق النفس من بدن الى بدن آخر مباين وذلك لان مادة النبات اذا استدعت بحسب مزاجه واستعداده
نفسا فاستدعاء المادة الانسانية بمزاجه الاشرف الاعدل للنفس اولى لان امثال هذه الاولويات في عالم الحركات والاتفاقات
غير مسموعة فان لبعض الاشياء اسبابا قد تكون غائبة عن شعورنا ولو اتفق الناس على ان يعرفوا ان المغناطيس باي مزاج استعد للقوة
الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى بجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء
المرجح لانا نقول المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النوع الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ
الاعلى والبعد عن المادة المسماة الادنى الاولى فكلما كان اشد تجردا واكثر براءة من عوارض الجسمية واللواحق المادية فهو اكمل وجودا و
اقرب الى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص والحاجة وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والكمال ليكون في الانسان اكثر واولى من الجماد
فان قالوا ان المزاج الاشرف اذا استدعى النفس الاشرف الاتم وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فيجب ان النفس المتعلقة
هي التي انتقلت عنها قلنا هذا مجرد دعوى بلا بينة فان نفوس الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من الحيوان والانسان نفس ولو
سلم فالتجاوز والانتقال لا يلزم ان يكون من بدن الى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة فالنفس الانسانية الحادثة بحدوث مزاج
الانسان من لدن كونه صبيا وجنينا الى ان يبلغ الى رتبة الانسانية قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على سبيل الاستكمال
طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة والصورة والبدن والنفس وقد سبق ان استكمالات النطفة الانسانية وتحولاتها في اطوار الخلقة
حيث كانت جمادا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا يكون على هذا الوجه الذي زعمه الجمهور من ان ههنا كونا بعد فساد وفسادا بعد كون من
صورة الى صورة اخرى متباينة الوجود فان ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره في مادة الى فاعل طبيعي آخر
على قياس تداول الفاعلين المختارين على موضوع واحد في صنائعهم وكما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد فاعلين طبيعيين الى
الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد بينهما وهو المعنى بالتناسخ فيكون محالا
حجة اخرى عامة هي ان النفس اذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الاول غير آن اتصالها بالبدن الثاني وبين كل آنين
زمان فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير والتعطيل محال وهذا تام على طريقتنا من ان نفسية النفس نحو وجودها الخاص
ليس كاضافة عارضة لها واما الحجة الخاصة على ابطال النقل في جهة النزول فهي انها لو كان ما ذهبوا اليه حقا لزم ان يتصل

كل فساد بدن انساني بوقت كون بدن حيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان اول منازل النور
الاسفهبدي اي الجوهر المجرد النفسي هو الصيصية الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى والآلات وهو باب الابواب عندهم
لجميع الابدان العنصرية لانحواء جميع الحيوانات الارضية بانتقال النفوس الانسانية اليه فالانسان عند هؤلاء وهم يوذاسف التناسخي
ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور عن الانسان الا انه ينسخ البعض ويبقى البعض ويستنسخ الباقي في عالم الغرور ان كان من الناقصين
او يسير في الى عالم النور ان كان من الكاملين فاي خلق يغلب على الجوهر النطقي وايه هيئة ظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرؤس فان لكل
خلق ابدانا انواعا من حيوانات مناسبة لذلك الخلق ولكل باب جزء مقسوم اي لكل بدن من الحيوانات التي هي ابواب الجحيم وهي عالم العناصر
عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان فان نوعي الخنزير والنمل وان اشتركا في خلق الحرص الا ان حرص النمل ليس كحرص
الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منهما كحرص الباقي وقس عليه سائر ذمائم الاخلاق واختلافها شدة وضعفا وافرادا وتركيبا كما
سيجيء زيادة تفصيل فاختلاف الحيوانات في الحقائق انما هو لاجل اختلاف الناس في الاخلاق المحمودة والمذمومة في شدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فاذا الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول باب الابواب الذي هو الانسان لانها التي كانت موجودة فيه اولا ورحلت
منه اليها بانتقال الجوهر بنفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها في البين واما بطلان اللازم فلوجهين احدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية
الموجبة لان تصادف فساد البدن الانساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت ومنع ذلك مستند بان هذه الامور مضبوطة بهيئات
فلكية غائبة عنا كما يتفق خسارة بعض وربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة اذ مبناه على مجرد احتمال بعيد ومثل هذه الاحتمالات
البعيدة لا يوقع اعتقادا ولا يصادم برهانا ومع تمكنها لا يبقى لاحد اعتماد على الحكم على امرين بالملازمة وعلى آخرين بعدمها وثانيهما
انه يلزم على ذلك ان ينطبق دائما عدد الكائنات من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وذلك لانه لو زادت النفوس
على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع ويتدافع يكون لبدن واحد عدة نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت
بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل في الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن يلزم ان يكون
الحيوان الواحد بعينه غيره فان لم يتعلق فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان
لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلانه قد يكون للكائنات اكثر
من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان في سنين شتى لا يقال فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في
ذلك اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر في الوباء العام والطوفان الشامل واجيب عنه بانه لا نسلم ان عدد الكائنات اكثر من الفاسدات
وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم اليه وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات
في الوف من السنين وقد فارقت ابدانا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الاولى بل بعد
موتات كثيرة فانه من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيوان يناسب اقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الاكبر
الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان تزول تلك الهيئة الردية ثم تتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة مندرجا
في النزول الى ان يفنى كل تلك الهيئات وح تفارق عالم الكون والفساد وتتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية
والهيئات الردية الجسمانية ولا نسلم ايضا ان الفاسدات يكون اكثر من الكائنات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يبقى شيء من ابدان الحيوانات الى
الانسان شيء في نفوسها البلاد صعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق ولبعض
الحشرات وامثالها اذ بادنى حرارة او برودة او ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يكون من الانسان في الوف
من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام او طوفان كلي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن فانا نقول هذا غير معلوم
الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجوده في بعض نواحي
الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من حيوان لجواز ان يكون بازاء ما فسد
منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها او الحشرات الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد في ان يكون لكل قوم من ارباب الصناعات
الدنيا نزلة من الصوامت البرية والبحرية يشبههم خلقا وخلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى اوسط على المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر في احقاب كثيرة

وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئات الردية فترتقي الى عالم الجنان كما مر اقول العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة

ان الوجودات الصورية كالطبايع والنفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية الى الفعلية والنفس مادامت

في بدنها يزيد بجوهرها وفعليتها فيصير شيئا فشيئا اقوى وجودا واشد تحصلا سواء كانت من السعداء في النشأة الاخرى او من الاشقياء

وقوة الوجود يوجب الاستقلال في الجوهر والاستغناء عن المحل او المتعلق بحيث يصير المتصل منفصلا والمقارن مفارقا فتكون النفس

الانسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل وعند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جميعا كما يلزم من

كلامهم في نفوس الاشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسا حيوانية غير مجردة ذاتا وفعلا كما اداه ما يحكم البرهان على فساده ومصادمة

القول بان للاشياء غايات ذاتية وانها تجب الغايات الزمانية طالبة لكمالاتها متنافرة بغرائزها الى غاياتها فيتحول الحركة الرجعية في

الوجود من الاشد الى الانقص ومن الاقوى الى الاضعف بحسب الذات ممتنع جدا فان قلت صيرورة الانسان بهيمة ناقصة لا يلزم ان يكون

بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسرا او اختيارا اقول هذا غير جائز بوجهين الاول ان مثل هذه الاشياء لا يكون دائميا ولا اكثريا كما

بين في موضعه والذي ذهبوا اليه من الانتقال النزولي انما يكون في اكثر افراد النفوس الانسانية واهل الارتقاء الاستكمالية الى الملكوت الاعلى

قليل عددهم كما ان عدد المقربين الكاملين في العلم قليل عندنا ايضا والثاني ان هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادمها مادام وجود

الموضوع قسر قاسر ولا اختيار ولا اتفاق الا القواطع التي يوجب العدم والهلاك والانقطاع وعند ذلك لم يبق للشيء حركة واستكمال غير

ماحصل في مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقا فان قلت فاذا كانت النفوس كلها مترقية متوجهة نحو الكمال الوجودي حتى الفسقة

والجهال والاراذل فما وجه الشقاوة الاخروية اقول منشأ الشقاوة ايضا ضرب من الكمال لان النفس وان استقلت بضرب من الوجود

لكن لما اعتادت في هذه النشأة بافعال واعمال شنيعة شهوية او غضبية او تمكنت فيه العقائد الظلمة فعند خروجها عن الدنيا دفع

الشقاوة بمن يصير معذب بما يتبعها من سوء العادات والشوق الى المشتهيات الخسيسة الدنياوية وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات

الراسخة وتوضيح ما ذكرنا ان ما من نفس انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال

والاعمال المؤدية الى الاخلاق والملكات نوع تحصل في الوجود والفعلية سواء كانت تلك الاخلاق فاضلة ملكية او شيطانية او سبعية

او بهيمية فانه خرجت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحدوثها الطبيعي ونشأتها الدنيوية من القوة الهيولانية التي كانت لها

في اصل هذه الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات تصورت بشيء من هذه الاجناس التي تحتها انواع كثيرة تصورا غير

طبيعي ولا مادي لانها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة وفعلا بلا قوة سواء كانت سعيدة او شقية منعمة بلوازم اخلاقها

الشريفة ونتايج اعمالها الحسنة او معذبة بلوازم اخلاقها الردية ونتايج اعمالها السيئة فان قلت كل صورة بلا مادة فهو عقل محض

فيكون جوهرا في عالم القدس فكيف يكون من الاشقياء قلت المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للامور الكائنة الفاسدة

والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والابعاد مطلقا كما في الصور العقلية واما الابدان الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس فليست

موادا لتلك النفوس حاملة لقوة كما لاتها وهيأتها بل هي اشباح ظلية وقوالب مثالية وجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل اذ هي

حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية وحيثيات ايجابية لا بجهات وحيثيات قابلية وحركات مادية وكما يحصل من النفس بحسب الجهات

الفاعلية والهيئات النفسانية فكذلك الشيء لا يكون مادة لها ولا بدنا كهذا البدن الذي يتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك بل

يكون من اللوازم لها ووجوده منها كوجود الظل من ذي الظل فان ذي الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه بل

ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها الى البدن الاخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها

منفسخة بما حققناه من صيرورة كل نفس في مدة حيوتها الطبيعية ذاتا مستقلة بوجودها موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي

المادي صائرة نوعا آخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنة فان قلت اليس الانسان نوعا واحدا وافراد النفوس البشرية كلها افراد

نوع واحد فكيف يصير انواعا كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت ههنا او في نشأة اخرى وهل هذا الا قلب الماهية

وهو ممتنع قلنا الانسان الطبيعي نوع واحد حقيقي وكذا النفوس البشرية من حيث هذا الوجود التعلقي نوع واحد لانها مبدء فصله

المقوم لمهيته وهو مفهوم الناطق المحصل الجنسية الذي هو الجسم النامي الحساس ومعنى الناطق ماله قوة ادراك الكليات وفي جميع

الافراد على السواء فهذه النفس وان كانت صورة هذا النوع الطبيعي وتمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر

غير طبيعي كما ان الهيولى العنصرية واحدة في ذاتها كثيرة الانواع بحسب ما يخرج من القوة الى الفعل في هذا الوجود الطبيعي ولا منافاة بين

وحدتها وكثرتها من جهتين فكذا حال النفس وبالجملة الانسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ومن صورة

كمالية هي نفس متعلقة به حافظة لمزاجه وفاعلة لافعال واعمال تخصه ولم مهية نوعية محصلة من جنس قريب ماخوذ من مادته

وفصل قريب ماخوذ من صورته التي هي نفسه وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يفعل الافاعيل الخاصة به ويدرك اوائل

الكليات فالنفوس الانسانية بحسب هذا الوجود وهذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلها متماثلة لكنها

بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات وملكات نفسانية تخرج لها من القوة الى الفعل في وجود آخر من جهة افعال واعمال مختلفة تصدر

منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعا آخر من تلك الهيئات الباطنة فاذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في افراد النفوس

خرجت النفوس بها من القوة الى الفعل واتحدت بها فتصورت بصورة اخرى وحدثت بها وجود آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية

فهي لا محالة تصير انواعا مختلفة وحقايق متخالفة وبصور بصور ملكية او شيطانية او بهيمية او سبعية متخالفة الاشكال والهيئات

في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنيا وبه لا يستحيل لزم التناسخ كما مر تقريره وهذا المذهب اي كون النفوس الانسانية في اوائل فطرتها

من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية انواعا واجناسا وان لم يكن مشهورا من احد من الحكماء لكنه مما الهمنا الله تعالى وساق اليه البرهان

ويصدقه القرآن كقوله تعالى كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقوله تعالى تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى وكقوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم

من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ومما يدل على ان نوع العلماء من البشر مباين

لغيرهم قوله ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه كذلك انما يخشى الله من عباده العلماء فالنفس مادامت تكون بالقوة في اول

الفطرة يمكن لها الاكتساب اي مرتبة ومقام شاءت لمكان استعدادها الاصلي فاذا صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المحصلة واما

اذا صارت متصورة بصورة باطنة واستحكمت فعليتها ورسخت وقوي تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة بطل عنها

استعداد الانتقال من نقص الى كمال وتطور من حال الى حال فان هذا الرجوع الى الفطرة الاولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مر والعود

الى مرتبة الذات الهيولانية مجردة مني امر مستحيل والمحال غير مقدور عليه **حكمة عرشية** ان للنفس الانسانية نشآت ثلثة ادراكية

النشأة الاولى هي الصورة الحسية الطبيعية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها وقربها لتقدمها على الاخريين

وعالمها الشهادة لكونها مشهودة بالحواس وشرورها وخيراتها معلومة لكل احد لا يحتاج الى البيان وفي هذه النشأة لا يخلو موجودها عن

حركة واستحالة ووجود صورتها لا ينفك عن وجود مادتها والنشأة الثانية هي الاشباح والصور الغائبة عن هذه الحواس ومظهرها

الحواس الباطنة ويقال لها عالم الغيب والاخرة لمقابلتها الى الاولى لان الاخرة والاولى من باب المضاف ولهذا لا يعرف احدهما الا مع

الاخرى كالمتضائفين كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون وهي تنقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم وهي دار الاشقياء

ومبادي السعادات والشقاوات فيهما من الملكات والاخلاق الفاضلة والرذيلة والنشأة الثالثة هي العقلية وهي دار المقربين ودار

العقل والمعقول ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا خيرا محضا ونورا صرفا فالنشأة الاولى

دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور الارواح ونبات النيات والاعتقادات والاخريان كل منهما دار التمام والفعلية وحصول

الثمرات وحصاد المزروعات فاذا تقرر هذا ولم يكن للنفس ذات قوة استعدادية سابقة من الصور والاوصاف والملكات النفسانية

الا في اول كونها الدنياوي ومبدء فطرتها الاصلية قبل ان يخرج قوتها الهيولانية النفسانية الى فعلية الآراء والملكات والاخلاق

فلا يمكن لها بعد ان يخرج في شيء منها من القوة الى الفعل ان يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي ايضا في هذا العالم

تكون اخر الاجل تعلق بمادة اخرى حيوانية لا دعوض لحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات الباطنة وهذا

مع استحالته بنافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيأتها الردية الى ابدان حيوانات اخرى واما الحجة الخاصة بابطال النقل

جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن ذا نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن الى بدن لكونها

جوهرا ناعتا انطباعيا والبرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبعات اعراضا كانت او صورا وان كانت نفسه مجردة فمن ان يحصل لها

الكمال والترقي الى رتبة الانسان لها من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار والافعال الهيولانية والعلايق الارضية من الشهوة

والانتقام والذين هما كمال نفوس الدواب والانعام وهما اصلان عظيمان للتجرد والاخلاد الى الاجساد كيف شيء منهما اذا غلب على الانسان

الذي هو اشرف انواع العامرات من الكائنات يوجب ان ينحط درجة الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون اليه او في النشأة الاخرة كما هو المحقق عند المكاشفين من اهل الحق من بطلان النقل فان كان مقتضى الشهوة الغالبة او الغضب الغالب شقاوة النفس وهبوطها عن نشأتها ونزولها الى مراتب الحيوانات الصامتة التي كالحجارة في الحد هاتين القوتين فيمتنع ان يكون وجودها بين القوتين وافعالهما منشأ لارتفاع النفوس من درجة البهيمية والسبعية الى درجة الانسانية الذي كال نفسه في كرها بين القوتين واما ما قيل ان في الحيوان كالفرس مثلا شيئا ثابتا في تمام عمره ولا يتبدل بتبدل الاعضاء بدنه الاول للتحلل سببا لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط ولو لم يثبت ابدا ولم يصح لاحد ان يقول فرسية هذا الفرس نفسه في الاشتغال والتبدل على ان لنفسه ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحد منهما بخشبة ثم بعد حين جردت الخشبة يهرب ولولا انه يتخيل في ذهنه معنى كليا مطابقا لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لا عينه فادراكه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات معاشرة كمعاشرة الانسان في مخالفة قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقرد المحاكي له في الافعال والطوطي المحاكي له في الاقوال حتى ان بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل النظري ثم ان عجائب احوال بعض الحيوانات وملكاتها كالكبر للاسد والحقد للجمل والهندسة للنحل وسماع الابل المغني لرشدها انه يشهد بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان ارتقاؤها الى غاية فالى الانسانية ثم الى الملكية وان لم يكن لها في توجهها الغريزي غاية بل يكون غرضها لا يتوقف الجود الالهي منع المستحق عن كماله فالجواب ان لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكا هاديا له الى خصائص افعاله وكماله متصلا به ضربا من الاتصال وهو الذي يسميه الفرس رب الصنم ونحن قد اوضحنا سبيل اثبات الصور المفارقة للطبائع المادية وان لكل نوع من انواع الاجسام الطبيعية جوهرا مقوما لوجوده اصلا لافراده هي ذو عناية بها وان اختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها المفارقة النورية في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الانوار واما على طريقة المشائين فغرائب ادراكات بعض الحيوانات وتفنن حركاتها انما يكون بمعاونة قوى طبيعية والهامات سماوية ويجوز ان يصدر عن قوة جرمية بمناسبات من اجية حركات ادراكية كحال الابل في تلذذه بالسماعات واقول على تقدير ان يكون لها نفوس غير منطبعة في مادة متوجهة نحو كمال فلا يلزم ان يكون كمالها كمالا عقليا حتى يلزم دخولها في باب الانسانية ولقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية الى عالم العقل على ان كثيرا من الناس ليس لهم في النشأة الاخرة درجة عقلية ولهم مع ذلك لذات خيالية وابتهاجات حيوانية وسعادات ظنية هي الغاية القصوى في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى فليس لكل ذي نفس ان يتوجه الى الغاية العقلية وكمال المطلق والتوجه الى كمال ما لا يوجب الدخول الى باب الانسان ولا يلزم منه منع عن الكمال اذ المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لا يناسبه ولا يستعد له لا بشخصه ولا بنوعه كالانسان ثم على تسليم ان لها استعدادا نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى الله دائرة وملكوته لا تنحصر في باب واحد كما قال ولكل وجهة هو موليها وكقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم وهو صراط الانسان المودي به الكمل الى رب محمد وجميع الانبياء وآله وهو اسم الله الجامع لكل الاسماء الالهية ومظاهرها دون سائر الصراط المنتهية الى ارباب الانواع واسمائها كالمنتقم والمذل والجبار والمضل وغيرها كما يعرفه اهل الحق العارفون بعلم الاسماء

فصل في دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل وحلها اعلم ان لاصحاب النقل متشبثات اخرى ينبغي ايرادها وردها ليكون السالك على بصيرة ورسوخ في تحقيق الحق وابطال الباطل لان مسئلة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك ولذلك اشتهر بين الناس ان اكثر الفلاسفة مع عظم رتبتهم في الحكمة قائلون بالتناسخ ونسبة القول اليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الانسانية وتناسخها فمنها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة بالقوة بحسب اول الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلة التي كفرت بانعم الله صارت النفوس واخرهم ما كانت في اول فطرتها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت وهذه الشبهة مما اوردها بعض اهل الحكمة ولم يقدر على حلها والذي افادنا الله والقي في ذهني ان كل نفس وان كانت في اول تكونها بالقوة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النفسانية الخيالية او العقلية مع كونها بالفعل صورة وكمالا لجسم طبيعي مادي ولذلك لم يقم بلا مادة كما قالوه الا انها بعد وجودها الطبيعي في مدة تكونها البدني تكتسب اخلاقا وملكات شريفة او خسيسة وآراء واعتقادات حقة او

باطلة فيصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية اما في السعادة الاخروية وذلك اذا اقتنت ملكات فاضلة واعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والاخيار وانخرطت في سلكهم واما في الشقاوة الاخروية وذلك اذا اكتسبت ملكات رذيلة واعتقادات باطلة فتشبهت بالشياطين والاشرار لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة النفوس التي كانت في اول تكونها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها ومتعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة الى الفعل وتصورت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة اخرى لانها في هذه النشأة كاملة بالفعل لانها صورة كمال لجسم طبيعي ولا يمكن ان يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة ومادة او فعلا وقوة او كمالا وتقصا معا فحاجة النفس الانسانية الى البدن انما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة فاذا خرجت في شيء منها من القوة الى الفعل وتصورت ذاتها بصورتها الباطنة لاجل رسوخ تلك الصفة زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فينفصل عن البدن وتنفرد بنحو آخر من الوجود الصوري من غير مادة واستعداد اما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة والاخلاق الفاضلة فتصير محشورة الى عالم القدس وموطن الملائكة المقربين واما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل والغواية والضلالة فتحشر مع الشياطين او الشهوية والغضبية فتحشر مع البهائم والسباع واليه الاشارة بقوله وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقد ثبت ان خروج النفس من القوة الى الفعل لا ينافي الشقاوة الاخروية فالنفوس المتمردة الكافرة والشقية وان صارت في حيوتها الدنيوية اخس مما كانت واشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة والامكان وبطل عنها الاستعداد وبلغت حد الكمال في الشقاوة ومنها ان الفسقة والجهال ربما انقلب شواغلهم الحسية لنوم او مرض كما للمرودين فيطلع نفوسهم امورا غيبية وذلك لاتصالها بعالم القدس فلما جاز للاشقياء بمفارقة البدن ادنى مفارقة الاتصال بالمبادي والاستعداد بها حين اقترافها بالمعاصي والشهوات فعند فساد البدن وانقطاعها بالكلية عن شواغله ودوام اشتغالها بشيء من اعمالها الطبيعية والحسية كان ذلك الاتصال اولى بها فيتحقق الشقاء والنكال والعقوبات التي يوعد عليها في لسان الشرائع الحقة والنبوة فلا محالة ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاشقياء وانحصار الاجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات فلا بد ان تنتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاء الاعمال والجواب لا نسلم ان نفوس الاشقياء يحصل عند زوال شواغلهم البدنية بالمبادي العالية بل غاية ما يحصل اليه نفوس المرودين والنائمين وما يجري مجراهم من الكهنة والمجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم وعالم القدس ولا نسلم ايضا انه اذا جاز اتصال نفوس الاشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس يجب ان يحصل لها ذلك ايضا في الاخرة لجواز ان يكون نفوسهم هنالك اشد اشتغالا بما غشيهم من عظائم الاهوال والشدائد الدواهي التي لم يبق لهم التفات الى شيء غيرها لانهم المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الانوار كما اشير اليه احوالهم في الكتاب الالهي وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وحيل بينهم وبين ما يشتهون ومنها انهم تشبثوا بكلام الاوائل من الحكماء كافلاطون ومن قبله من الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين من الخطاء والكذب وبآيات الصحيفة الالهية كقول القائل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا فان عدنا فانا ظالمون وقوله وقال اخسؤا فيها ولا تكلمون والجواب ان الذي ورد من الاقدمين في نقل النفوس الانسانية الى الابدان الحيوانية فمعناه الى غير ما وجوده اليه وحملناه على غير ما حملوه من اثبات التناسخ وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه اصحاب هذا المذهب فان اكثر مواعيد النواميس الالهية انما يتحقق في دار اخرى غير هذه الدار وليست الدار الاخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والاشكال والصور بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلي نوري وعالم حسي منقسم الى دار النعيم ودار الجحيم احدهما نوراني والآخر ظلماني فالاول للمقربين والثاني للسعداء الصالحين واصحاب اليمين والثالث للاشقياء المردودين الى اسفل سافلين واصحاب الشمال والمغالطة في حمل كلام الانبياء والحكماء على التناسخ انما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسخ ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم آخر متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الناس على هيئات المناسبة لاخلاقهم على التفصيل المذكور بينهم المثبتين

منهم حيث قرروا ان لكل خلق من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية المتمكنة في النفس ابدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر والتهور
المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القرد واشباهها والعجب للطاوس
والحرص للخنازير الى غير ذلك وكما ان لكل خلق ردي انواع مخصوصة من الحيوانات مناسبة لانواع ذلك الخلق فكذلك باذاء كل مرتبة قوية
او ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة وصغير الجثة لضعيفها وربما
كان لشخص واحد من الانسان انواع كثيرة من الاخلاق الردية على مراتب متفاوتة فيحشر في كل مذموم في نفسه وضعف ذلك وما
ينتظم له من باب الاخلاق المذمومة تراكيبها الكثيرة التي لا يقدر على حصرها احد الا الله تعالى تختلف تعلق نفسه المذمومة القوية
والضعيفة واخلاقه ببعض الانواع من اشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض افراد نوع واحد دون
الباقي ثم اذا زال ذلك الخلق راسا او زال مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر يليه في الرذالة نوعا او مرتبة الى بدن
نوع آخر من الحيوانات المناسبة له الى ان يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها ان كانت قابلة للزوال وان لم يكن بقي فيها وفي الابدان ابدا
منتقلة من بعضها الى بعض احقابا كثيرة الى ما شاء الله وهذه كلها انما تصح وتستقيم عندنا في غير النشاة الدنيا وبه عند نا بل
في عالم الاخرة لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب اشارة الى تبديل ابدانهم المثالية على الوجه المذكور
لا كما زعمه التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية الى اخرى لاستحالته كما بيناه وقررناه ولعل لقائل ان
يقول ما ذكرتم في ابطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس الى الابدان في النشاة الاخرة فان البدن الاخروي اذا استعد لتعلق نفس به
فلابد ان يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة اياه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وهذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا الا انا نقول الابدان الاخروية ليست حدوثها وجود استعدادي ولا تكونها بسبب
استعدادات المواد وحركاتها وتهيؤاتها واستكمالاتها المتدرجة الحاصلة عن اسباب غريبة ولواحق مفارقة بل تلك الابدان لوازم
تلك النفوس كلزوم الظل لذي الظل حيث انها فائضة بمجرد ابداع الحق الاول بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوابل وجهاتها
الاستعدادية لكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته واخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات
وحركات المواد كما في هذا العالم ثبتنا وليس وجود البدن الاخروي مقدما على وجود نفسه بل هما معا في الوجود من غير تخلل
جعل بينهما كمعية اللازم والملزوم والظل والشخص فكما ان الشخص وظله لا يتقدم احدهما على الآخر ولم يحصل لاحدهما استعداد
من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية واللزوم فهكذا قياس الابدان الاخروية مع نفوسها المتصلة بها فان قلت النصوص القرآنية
دالة على ان البدن الاخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له قلنا نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة وتمام
كل شيء بصورته لا بمادته الا ترى ان البدن الشخصي للانسان في هذا العالم باق من اول عمره الى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لانها
ابدا في التحلل والاستحالة والتبدل والزوال بل من حيث صورته الشخصية التي بها انحفاظ هويته ووجوده وتشخصه وكذا الكلام في
كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والاشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة فالعبرة في حشر بدن الانسان ببقائه بعينه
من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد
الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الاعضاء والآلات هي النفس وهي مرتبة مبهمة من المادة غاية الابهام ولهذا
لا يقال للشيخ انه غير الشاب وعوقب الشيب انه غير الجاني فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الاخروي هي النفس وشيء
من المادة المبهمة فلذلك تثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لاجل ما صدر من الاعمال والافعال البدنية بهذه الجوارح والاعضاء
مع تبدلها في الآخرة الى نوع آخر والذي يؤيد ما ذكرناه من تبدل الابدان ما ورد في صفة اهل الجنة انهم جرد مرد ابناء ثلثين سنة
وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر ثم الذين يلونهم كاشد كوكب دري في السماء اضاءة وفي صفة اهل النار ان
ضرس الكافر يوم القيمة مثل احد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلث مثل الربذة وفي رواية ان غلظ جلد الكافر
اثنان واربعون ذراعا وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة وفي رواية اخرى ان الكافر ليجر لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطاه الناس
الى غير ذلك من اوصاف الفريقين في الآخرة ومنها ان العالم الذي فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشرور والآلام
هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والامور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لانه اكثفها واكدرها

واظلمها

واظلمها فينبغي ان يكون هذا العالم جحيم الاشقياء والكفار والاشرار وجحيمهم هي نار الطبيعة التي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد
ودركاتها هي ابدان الحيوانات التي كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها لكرهها الاتهم ورداءة اخلاقهم بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم
ولكل باب منهم جزء مقسوم وذلك لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها واذا لم ينتقل نفوسهم الى الابدان العنصرية الكائنة
الفاسدة فلا يذوقون الا الموتة التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية والجواب ان اختصاص التعذيب بالنار والعقاب بالشدائد
في نشاة لا يستلزم كونها اخس النشآت فان النشاة التي يقع فيها العذاب الاليم للاشقياء والثواب العظيم للسعداء نشاة ادراكية
هي اصفى والطف من هذه النشاة الكثيفة وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان وذلك لان الملذ والموذي في الحقيقة ليس الامور
الخارجية عن الصور الادراكية الحاضرة عند النفس الواصلة فكل مولم او ملذ لنا ليس من المحسوسات الخارجية ولا يمكن ادراكه بهذا الحس القائم
الدنيوي بل بالحواس الباطنة الاخروية وتلك الحواس هي التي بها يسمع ويبصر ويذوق ويشم ويلمس الا وجود له ونقول ايضا ان سكر
الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار لاجل اشتغالها باعمال البدن يمنعها ان تدرك آفات النفس وآلامها الحاصلة لها المكتسبة
من نتائج اعمالها ولوازم اخلاقها وملكاتها الردية ادراكا حقا غير مشوب بما تورده الحواس عليها وتشغلها به وتلهو وتغفل فاذا ارتفع
الحجاب عن الانسان بالموت وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره يومئذ الى تبعات افعاله وحسرات اعماله فيقع لها ما كان يبلي الاخلاق
قبيح الاعمال وردي الاعتقاد الالم الشديد والداهية العظيمة كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فجحيم الآخرة
وان كانت الطف من نعيم هذه الدنيا الا ان عذاب الاشقياء وآلامها على الوجه اللائق انما يتحقق فيها لا في هذه الدار لان لطافتها
يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو بلاء العذاب وهي الم ناريها اصدق واصفى وقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين مشير الى
ان باعث الالم والعذاب موجود بالفعل هيهنا للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر اذواقهم وعمي بصيرتهم من ادراك من
تامل في الاهوال العظيمة التي يدبرها الانسان في نومه او يتوهمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة مع انه لم يقصر ايلامها عن ايلام
الخارجيات بل ربما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقينا ان عذاب الآخرة اشد وابقى من عذاب الدنيا لانه اشد استقرارا وادوم وصولا به
النفس واعز فيها من هذه الحسيات ومنها ان التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان للحوق
الجوهر الروحاني مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليس معه قوة التخيل والجهل المركب لابد فيه
من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشاؤها المتخيلة ومعلوم ان الفائض من المبادي ما لم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون
الا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها فان جهات الشر والافة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصورة العلمية وغيرها
راجع الى جهات مادية فموضع التعذيب بالآلام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق لعلائق الاجرام فلا تعذيب بالجهل
المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب ان يبقى فيه اخلاق وملكات فاذا لم يبق فيه ادراك لذلك بالكلية ولا شوق الى ما لا
تصور له بوجه ولا تخصص ولا قوة شوقية فلا الم بالشوق الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد انقطعت المشوشات الحسية عنه
فكان حاله كحال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع التخيل هو الدماغ لا
فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده الصور والحفظ والذكر والفكر وان كان جسما آخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر
الروحانية انما هي لعلقة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني فاية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى اوجبت اختصاصه به وانجذابه
من بين سائر الجواهر المفارقة لابدانها اليه دون غيره من الاجرام بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو
موضوع تخيلات النفس يجب ان يتصرف فيه النفس وتحركه بحركات جزئية تابعة للحركات النفسانية والانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر
الدماغ من الانفعالات والتغيرات والا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغيراتها لم يكن لها تصرف
فيه بوجه من الوجوه فلا اختصاص له بها دون سائر الاجسام وظاهر ان الجسم الفلكي يابى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة اياه
حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد وان كان موضوع ذلك التخيل جرما مركبا داخلا تحت كرة الاثير ومحدب
فلك القمر كما زعمه قوم آخر فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتداله بحيث يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من النار او من الفلك في
النار فيحيله النار ويسرع الى جوهرها او تحيله سرعة حركة الفلك الى جوهر النار وان بعد منها ويكون في حيز الهواء فاما ان يتحلل

فيصعد بخار او يتكاثف فينزل بيده ولبس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبدد ويحوزه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فيما البطنين فيه محل التخيل متشكلا به ولابد فيه من جوهر ما بس لتحفظ فيه الصور وجوهر رطب لتقبل ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم مما ذكروا من اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك النفوس او عدم نهاية ذلك وكلاهما مح والجواب ان التجرد الواقع في كلام المشكات ان اريد به التجرد عن الاجسام الحسية والاشباح البرزخية جميعا فليس الحال كذلك في النفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت عن الحسية لم تجرد عن المثالية وان اريد به التجرد عن الحسية دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجي بيانه في باب المعاد وقوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المجدد ولبس معه قوة التخيل فهو وهم لان الجوهر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة له ادراكات جزئية تخيلية وله قوة متخيلة منبعثة عن ذاته لما اشرنا سابقا ان للنفس في ذاتها سمعا وبصرا وقوة باطنية وتحريكية لكن قوة تحريكها وقوة ادراكها ترجع الى امر واحد وانما ترجع بعض ادراكاتها الى بعض في الوجود الجمعي فترجع قدرتها الى ادراكها ويرجع تخيلها الى بصرها الباطني بل هذه القوى الظاهرة كلها اظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي وقد تفرقت وتكثرت و امتدت ظلالها في مادة البدن وتشكلت باشكال الاعضاء والادوات فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة فعلية من شانها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري المشاهد على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم فان المعرفة والتصور هيهنا بذر المشاهدة في العقبى والتفاوت بين التصور هيهنا والمشاهدة هناك يرجع الى القوة والضعف فكل ما يتمنى المريد ذكر فان كان تاملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة الجنات ورضوان وروح وريحان وملائكة يستفيد منها في الدنيا ويرتاح برؤيتها ومعاشرتها في الاخراه وان كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والاوهام الكاذبة والموذيات الباطنة صارت الخبائث مادة وعقارب ونيران في قبره ومالك غضبا وشياطين يحصى بها دمنها في اولاه ويتأذى برؤيتها ومصاحبتها في اخراه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الى آخره فهو مدفوع اما اولا فلان الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل انما هو في نفوس الاشقياء ولا يلزم ما ذكره فان النفوس بعضها انما لا يتعلق بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم في الاشباح المثالية على محل واحد مادي فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية الاجسام واما ثانيا في مقدماته فبعضها انما يحكم بصحتها ويتعين عليها الموافقة لما نحن فيه وبعضها انما لا يضر ناصحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا ولا تصويبا ثم اني لا اتعجب من بعض الموصوفين بتفقه المعارف الالهية والاستشراف للانوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في الرياضات الحكمية وفهم الاسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين كيف صوب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا لتخيلات طوائف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلي ولم ينقطع عن الاجرام وهم بعد تعطلوا بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها الى الفعل ولحاجت الى علاقة البدن فقال انه كلام حسن الا انه خالف ذلك القول في تعلق نفوس الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة محوجهم الى التخيل الجرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر دون كرة النار جرم كري غير مخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من اعمالهم السيئة مثلا من نيران وعقاب تلذع وحيات تلسع وقوم تشرب وغير ذلك وقال ان هذا ينفع ما بقي من شبه اهل التناسخ ولست اشك لما اشتغلت به من الرياضات ان الجهال والفجرة لو تجردوا عن نوع جسمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم وحالاتهم مخصصة لتصوراتهم محوا الى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام فلكيا او غير فلكي موضوعا لتخيل نفس لا يستتم الا بان يكون له معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما ومعها تلك العلاقة بالذات بان يكون النفس صورة كما لية له يتحد او يجب بعض قواها الذاتية او العرضية وبالجملة لابد بان يكون ذلك الجسم تحت تصرف النفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون لها بان آلة وضعية كالمرآة او الاشياء الصقيلة التي قد تكون مظاهر بعض ادراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة الى المادة البدنية التي هي موضوعة لافاعيل النفس ومادة لقواها ومطرح لانوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة اليه وليس الجرم الفلكي او ما يجري مجراه مما يؤثر فيه شيء مباين عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست متاثرة عن غير مبادئها الفعلية

لا منطبعة ولا قابلة لتاثيرات غريبة من العلل القسرية والاسباب الاتفاقية وكذا ما يجري مجراها من كونه جرما عاليا غير منخرق ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة ابدان عند هؤلاء الذاهبين الى كون جرم سماوي موضوعا لتخيلاتهم حتى يكون لابدانهم علاقة وضعية الى تلك الاجرام كالمرآة لتلك النفوس يشاهدون ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين احديهما الطبيعية والاخرى وضعية متوقفة على الطبيعية فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة الى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة الى جرم من الاجرام اذ الثانية متفرعة فاذا بطل الاصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا اليه وايضا على ان يكون الجرم الفلكي كالمرآة موضوعا لتخيلاتهم كان المتخيل لهم في الصور هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه وليست الصور المتمثلة في الافلاك الا ما هي من تخيلات الافلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس ومحال ان يكون جرم علوي نسبته الى نفسه نسبة جوهر الدماغ البارد يتصور بنفوس وجود خيالية غير التي انشاتها نفسه الشريفة العلوية واذا كان الامر كما ذكرنا فيمتنع ان يكون في الاجرام العالية هيئات مولمة شريفة واوهام مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الاشقياء وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا اليس هيئاتها الرديئة وتخيلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآرائهم الخبيثة دون الصور المطابقة لما في الواقع لان الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفا كالاجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقديس كالمبادي العقلية لا يكون الا صورا حقة ومثلا عينية مطابقة للامور الواقعة في نفس الامر فلا يستتم ما قالوه ولا يستقيم تصوره من كون الصور ما يتعذب به الاشقياء كما ان هذا الراي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الابداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح لان هذا الجرم له طبيعة خامسة فلكية على ما صوره وان كان حيزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائما وسائر ما يلزم من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناه فكيف يكون جرم موضوعا لتخيلاتهم اي لتصرفات نفوسهم فيه وفي صورها الادراكية الغير المتناهية المغشوشة فيه كما هو راي هؤلاء القوم ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ الابدان يكون بازاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية او انفعالية في ذلك الجسم وهو معلوم الفساد بل الحق ما حققناه من ان الصور الملذة للسعداء او المولمة للاشقياء في النشاة الثانية كما وعد صاحب الشريعة الالهية واوعد عليها هي واقعة في نشاة اخرى في صقع آخر غير حال في جرم من الاجرام ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها انما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل والتاثير كما ان الصور والاشباح فهي في المرآة ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة وانفعالها الذاذا وايلاما بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار ثم تنفعل النفس عنهما ويكون من احدهما في لذة وراحة من الاخرى في الم ومشقة وذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية وجهة طبيعية انفعالية فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية للصور الحسنة والقبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الاعمال فتتنعم باحديهما وتتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل ان تصير عقلا محضا وح يكون فعالا ودراكا بجهة واحدة كما اشير اليه سابقا من ان فيه وعنه في العقل البسيط وهو العقل الفعال لشيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلقى النفس في الآخرة هو ما ينشا منها والنفوس الغير الكاملة علما وعملا او علما فقط اي نفوس السعداء المتوسطين او الناقصين في العلم والعمل او الناقصين في العلم او الاشقياء الناقصين فيهما وان تجردوا عن المواد والاجرام الطبيعية الدنيا لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي هي في باب الالذاذ والايلام اشد وادوم من هذه الاجرام المستحيلة كما في قوله تعالى ولعذاب الآخرة اشد وابقى بل هذه النار وايلامها من جملة آثار النار الآخرة وعذابها او عينها لكنها تنزلت وتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي عنه ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة شيء حقير تاييد وتذكرة ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او عنصري ويتنور ما قررناه من ان الصور الاخروية التي بها نعيم السعداء وجحيم الاشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكي او غير فلكي بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبطة باعمال وافعال حدثت عنها في دار الدنيا واثرت في ذاتها اخلاقا وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة ما هو قال قدوة المكاشفين محي الدين الاعرابي عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيه بعد المفارقة من النشاة الدنيا وية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشاة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية

والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرة وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا
بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي اشتمل على مثل صور هذا العالم
ما قاله الشيخ في الفتوحات ايضا في الباب الحادي والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب
المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد
كثير منا ويكاشف بالبرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله في
الباب الثالث والستين منها بعد تبيين ما يراه الانسان في المرآة والى مثل هذه الحقيقة يصل الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض
صورا قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجسادا حاملة ارواحا لا يشك فيها والمكاشف في يقظته يرى ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد
موته كما يرى في الآخرة صور الاعمال توزن مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشا املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك
هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما في النوم فبعين الخيال قطعا وقوله ايضا بجميع ما يدركه الانسان
بعد الموت في البرزخ من الامور بعين الصور التي هي بهاء في الدنيا وقوله ايضا في آخر هذا الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس
في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشأة الآخرة **فصل** في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن في
الاشارة الى الموت الطبيعي واجله والفرق بينه وبين الاجل الاخترامي اعلم ان النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه اكثر الخلق حيث
زعم اساطينهم من انها زبدة العناصر وصفوة الطبائع وظنوا ايضا ان النفس تحصل من الجسم وانها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه و
هو كما توهموا وانما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهبة الى الجهات المختلفة وهي معه ومع قواه واعضاءه مدبر بحيث ما اراد ذهب وتذهب
بحيث ما شاءت من هبوط الى اسفل او صعود الى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله ففي ارادة صعوده تصير صاعدا بتبدل
ثقله خفة واذا ارادت هبوطه يهبط ويتبدل خفته ثقلا واما الطلوع الى عالم السماء وجنة الارواح والسعداء والمنزل الاعلى فلا
يمكنها ان ترقى الى هناك بهذه الجثة الكثيفة بل ببدن نوري من جنس تلك الدار اذا تحصلت من هذه البنية المظلمة كما ان الطلوع الى
جنة المقربين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية والمثل الافلاطونية النورية لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن علوق الابعاد
والاجرام وانقطعت عن الامثال والاشباح وتجردت عن الكونين ورفضت العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس لترقيها الى هذه
المعارج اجل من ان يتبع البدن في وجودها بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب الجبلية وبهذا الاصل ينفسخ مذهب التناسخ
ومذهب من يرى ان منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن ونفاد حرارته الغريزية وكلال الآلة
وتعطل نظامه وتزلزل اركانه وخراب دكانه كما ظنه الجمهور من الاطباء والطبيعيين ان انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد
المزاج بل الحق ان النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج وينقطع شيئا فشيئا من هذه النشأة الطبيعية
الى نشأة ثانية لما مر من اثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية فالنفس يتحول في ذاتها من طور الى طور وتشتد
في تجوهرها من ضعف الى قوة وكلما قويت النفس وقلت افاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه الى جانب آخر ضعف البدن وقواه
ونقص وذبل ذبولا طبيعيا حتى اذا بلغت غايتها في التجوهر ومبلغها من الاستقلال ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وتدبيرها اياه
وافاضتها عليه فيعرض موت البدن وهذا هو الاجل الطبيعي دون الاجل الاخترامي الذي بسبب القواطع الاتفاقية فنشأ ذبول البدن
بعد سن الوقوف الى ان يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها الى النشأة الثانية التي هي نشأة توحدها وانفرادها
عن هذا البدن الطبيعي وانفصالها عن هذه الدار واستقلالها في الوجود وهذه الحالات البدنية المشاهدة من الانسان من الطفولية
والشباب والشيب والهرم والموت كلها تابعة لما يحاذيها من حالات النفس في القوة والفعل والشدة والضعف على التعاكس فكلما حصلت
للنفس قوة وتحصل حصل للبدن وهن وتحلل الى ان تقوم النفس بذاتها وينحل البدن بارتحالها فارتحالها يوجب خراب البيت لا ان
خراب البيت يوجب ارتحالها فاقبل في الفرس نظما جان قصد رحيل كرد كفتم كمرو كفتا چكنم خانه فرو ميآيد انما يصدق في الموت
الاخترامي لا الطبيعي وبالجملة اكثر القوم لما لم يفطنوا في النفس بهذه الحركة الرجوعية وهي السفر الى الله الذي ابتداؤه في اكثر الموجودات
ذكروا وجوها غير سديدة في حكمة الموت وفي ما بيناه يظهر المناسبة في اطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكروه وقد سبق ايضا
ان الذي بيناه لا ينافي الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس وتعذيبهم في الآخرة بالجحيم والنيران وغضب الرحمن وسائر ما يجري عليهم جزاء

لاعمالهم وتبعات لاعمالهم ونتائج لاخلاقهم وملكاتهم السيئة واعتقاداتهم الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف واذا
تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي وان منشأه توجه النفس الى جانب الآخرة والقرب من الله تعالى ظهر وتبين بطلان التناسخ مطلقا بجميع
اقسامه واستحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصري سواء كان بالاجل الطبيعي او بغيره ببدن طبيعي آخر وانتقالها من بدن الى آخر
اذ لو انتقلت من بدن وتعلقت بآخر لكان تعلقها به عند اول تكونه حتى كونه نطفة حيوان او جنينا في رحم كما اعترفوا به فيلزم ما اصلنا
من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسي بين مراتب استكمالات النفس والبدن على الوجه المذكور **تذكرة** فيها تبصرة
اعلم ايها السالك الى الله الراغب الى دار كرامته بقوة الحدس انك قاصد الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة في قرار مكين
ورابطة بها نفسك تنتقل من ادون حال الى حال اكمل ومن مرتبة هي انقص الى مرتبة هي اعلى واحكم والى درجة هي ارفع واشرف الى ان
تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك ويوزن حسناتك او سيئاتك فيبقى عنده اما في جنات مسرورة مخلدة ابدا سرمدا مع النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما محزونا مسلما خاسرا معذبا بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة
مع الكفرة والشياطين والفجرة والمنافقين فبئس القرين ونحن قد بينا من قبل ان جميع الموجودات التي في هذا العالم في السلوك الى الله
وهم لا يشعرون لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير الى الله تعالى في الانسان ابين واظهر سيما في الانسان
الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعودية التي كخمس دائرة من الخلق الى الحق كما يعرفه اهل الكشف والشهود من العلماء الذين لم
ابصارهم الباطنة عن ادراك حقائق الاشياء كما هي عليها بغشاوة التقليد والاغراء وحب الهوى والدنيا وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء **تمثيل** لمثال البنية الانسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر من فيها من القوى النفسانية والجنود التي
فيها المسخرة باذن الله المرتبة في امر هذه السفينة المصلحة بحالها فان سفينة البدن لا يجري سيرها الى الجهات الا بهبوب رياح
الارادات فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير والجريان وبسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التي نسبتها الى السفينة
نسبة النفس الى البدن وقفت السفينة قبل ان يتعطل شيء من اركانها ويختل واحدة من آلاتها كذلك الجسد الانساني والآلية اذا فارقتها
النفس لا يبقيها الحس والحيوة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة وان لم ينعدم بعد شيء من مواد البدن وآلاته واعضائه الا ذهاب نفخ الروح
الذي بمنزلة ريح السفينة والبرهان حقق ان الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته ولا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها
ومحركها باذن الله ومجريها باسم الله ولا تقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها
بحيلة تعاونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد ولا الجسد حامل الروح ولا يقدر احد من القوى والكيفيات
المزاجية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسد فهذا مثال ان حيوة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما ولهذا بطل
التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس ونقلها الى البدن بعد ذهابها عنه تارة اخرى من جهة صلوح مزاجه واستعداد دماغه لان
المزاج تابع للنفس كما سبق من انها الحافظة للمزاج الجامعة لاجزاء البدن الجابرة لعناصره على الالتيام لا النفس تابعة له ولعناصره
واما الفرق بين الاجل الطبيعي والاخترامي في مثال السفينة هو انك اذا علمت ان هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين اما بفساد
من جهة جرمها او اختلال تركيبها فيدخلها الماء وتغرق ويهلك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسد
وقواه من جهة غلبة احد الطبائع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتوجب تسننه
وانحرف عن الاعتدال وضعفت آلته كما لا يبقى الريح كما لا يبقى الريح السفينة بسبب اختلال آلتها والريح موجودة في هبوبها غير معدومة
في الموضع الذي كانت قبل هلاك السفينة فكذلك النفس باقية في معدنها كبقاء الريح في ذاتها ومالها بعد تلف الجسم واما الجهة الثانية
فهي بان يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابة الواردة منها على السفينة ما لم يبق في وسعها او وسع آلاتها حمله فتضعف الآلة
وتكسر الاداة لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها كذلك النفس اذا قويت جوهرها واشتدت حرارتها الغريزية المنبعثة عنها الى البدن
ضعف البدن عن حملها واختل تركيبه وجفت آلاته وفنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة فان التحقيق عندنا ان الحرارة الغريزية في
المشايخ اكثر واشد من حرارة الشبان وانما لم يظهر اثرها فيهم لقلة الحامل وذبول المادة عكس ما هو المشهور من ان حرارتهم اقل من
حرارة الشبان وكذا منشأ عروض الموت الطبيعي غلبة الحرارة بالذات الموجبة لافناء الرطوبة المؤدي الى فناء الحرارة عن البدن بالعرض
فيقع الموت ظاهرا فعروض الموت الطبيعي من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت في مباحث اقسام العلل والغا

الذاتية فيهنا هي قوة النفس وكمالها واستعداد جوهر الروح وقوة نفخ الصور التي نظيرها في مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها ثم لا يخفى عليك ان احوال سكان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لا تخلو عن امرين فان كان من فيها عارفين بموجب التقدير الرباني اطمأنت نفوسهم وسلموا الى ربهم قبل ان ينكشف الغطاء وارتحلوا من الدنيا ووعظ بعضهم بعضا بالصبر وقلة الجزع وشوق الارتحال الى دار المعاد فادام لهم العلم بهذه السياسة القدرية والحكمة القضائية والعمل بموجب العقل والايمان فقد استراحوا من الغم والحزن ووصلوا الى النعيم الدائم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما يفعله الحكيم خير وصواب ولا مستمعين لحديث الانقياد والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم والبعد عن رضوان الله العليم الحكيم **فصل** في ان لكل شخص انسانا ذاتا واحدة هي نفسه هي بعينها الحي المدرك السميع البصير العاقل وهي ايضا الغاذي والمنمي والمولد بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه اعلم انا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق الا انا نريد ان نوضح زيادة ايضاح لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الفعلي للحق الاول فنقول ان كل احد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة الى البرهان ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة ومع ذلك يعلم انه العاقل المدرك الحساس المشتهي الغضبان والمتغذي والمتحرك والساكن الموصوف بمجموع صفات واسماء بعضها من باب العقل واحواله وبعضها من باب الحس والتخيل ولواحقهما وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته وهذا وان كان امرا وجدانيا لكن اكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل انكر واهذا التوحيد اذا جاؤا الى البحث والتفتيش الا من ايده الله بنور منه ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه والذي وصل الينا من القدماء في هذه المسئلة انهم لما فرقوا اصناف الافعال على القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان نجعلها شيئا كالاصل والمبدء وان سائر القوى كالتوابع والفروع ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب ودليل كل فريق فذهب بعضهم الى ان النفس واحدة وهم على قسمين فمنهم من قال ان النفس تفعل الافاعيل بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته ومنهم من قال ان النفس ليست بواحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية اما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من انا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما راينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منهما الا عند حصول كلها بالاسم ولما ثبت تغايرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رايناها مجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد وهذا الاحتجاج ردي فان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجودا في موضع مع عدم المقوم الاخر كقابض البصر ولا يلزم من ذلك ان وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد وايضا ليست القوة الغذائية الموجودة في الحيوان بالنوع وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل انهما متحدان في المعنى الجنسي اعني اذا اخذ معناهما مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تام التحصيل الوجودي فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام اخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المفكرة ولكنها شيء واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة فاعلم هذه القاعدة فانها نافعة جدا واما الموحدون فقد احتجوا على مذهبهم بانا لو اقتصرنا على ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة من حيث هي هي لا يصدر عنها الا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوية لا تتاثر عن المؤذيات ولا يكون القوة المدركة مباشرة مما تاثر عنها ان القوتان واذا ثبت ذلك فنقول ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة اما المعاونة فلانا نقول متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا او غضبنا واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى الفكر اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة واذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبر لها باسرها والا لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن مرتبطا بالقوة الاخرى وليست الالة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينها وبين هذه المعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطل بما سبق في الفصول الماضية فبقي القسم الثالث وهو ان يكون مجمع هذه القوى كلها شيئا واحدا لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو النفس اقول هذا الكلام غير مجد في هذا الباب ولا واف بحل الاشكال فان لاحد ان يقول ما ذكرتم يكون النفس رباطا للقوى فان عنيتم بان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الغاذي المتحرك الساكن الكاتب الضاحك بل كونها علة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاونا للاخر على فعله او معاوقا له فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة واعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بعد من الوجود فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الاخر عن فعله اليس ان العقل الفعال عندكم مبدء لوجود جميع القوى الموجودة في الابدان فيلزم من كونها باسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض عن البعض او يعينه على ذلك وان عنيتم بان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة فهذا محتمل وجهين احدهما ان يقال ان النفس تبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محالا لهذه القوى ومبدء لهذه الافعال ومتصفة بصفاتها وهذا هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكن من الله احكمه واتقنه ودفع الشكوك وازاح العلل المانعة لادراكه فان الامر اذا كان كذلك فكيف يقع ويسوغ القول بتعدد القوى ويحصل التدافع تارة في فعلها اذا كان لكل جوهرا واحدا له هوية واحدة وبالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي اثبتها الشيخ وغيره من الحكماء في الاعضاء المخصوصة المختلفة المواضع فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش في الصماخ وايضا يلزم ان يكون الانسان انما يبصر ويسمع لا بابصار واسماع قائم بذاته بل بابصار واسماع بغيره والوجه الثاني ان يقال ان المعنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا ادركت صورة شخص معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا ووضع كذا وكل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه الى بعض في شيء من ذلك عن الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية وان كانت صفة لا يصير بذلك جزئيا شخصيا وبالجملة فالاحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان يدرك ذلك الامر الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا باعثا للطلب الكلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئيا لتخصص القابل ويلزمه الطلب الجزئي هو الشهوة وكذا في الغضب وسائر الاحوال الجزئية المنسوبة الى النفس الانسانية فهذا غاية ما يمكن ان يقرر كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ واتباعه واقول ليس هذا بسديد لان نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة وسائر الافعال الجزئية والانفعالات الشخصية الى النفس ليست كنسبة فعل امر مباين الى امر آخر من شانه ان يدرك على وجه كلي ما يدركه الاخر على وجه جزئي والا لكان العقل الفعال ايضا ذا شهوة وغضب وحس وحركة كما ان الانسان كذلك مع انا نعلم قطعا انه بريء من هذه الآثار والشواغل والانفعالات وانا نجد من انفسنا ان لنا ذاتا واحدة نعقل ونحس وندرك ونتحرك ونعتريه الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات ونعلم ان الذي يدرك الكليات هو بعينه يدرك الشخصيات وان الذي يشتهي هو بعينه الذي يغضب وكذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة الاضافية كالنسبة بين المالك وجنوده وصاحب البيت واولاده وعبيده واماثله بل لا بد من وحدة طبيعية ذات شئون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها ومعارفها الوجود الحق وشئونه الالهية المستفادة من علم الاسماء الذي علم الله به آدم عليه السلام المشار اليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقد اشرنا الى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد حيث بينا ان الوجود كلما كان اشد قوة وبساطة كان اكثر جمعا للمعاني واكثر آثارا وان العوالم ثلثة عالم العقل وعالم النفس الحيواني وعالم الطبيعة والاول مصون عن الكثرة والتفرقة والانقسام المادي والثالث مناط الكثرة والتضاد والانقسام الى المواد واذا تقرر هذا فنقول ان النفس الانسانية من بين النفوس الحيوانية لها مقامات ثلثة مقام العقل والقدس ومقام النفس والخيال ومقام الحس والطبيعة وكلما يوجد لها من الصفات والافعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام اخر لكن كل بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسة والبرائة والتجسم فهذه الحواس والقوى الادراكية والتحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرقة لان المادة موضوع للاختلاف والانقسام ومحل للتضاد والتباين فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع ولا محل الشهوة هو محل الغضب ولا آلة البطش آلة المشي وكذا القوم بعض

من الانسان الوحشي لهى كثرة الاتصال وبعضها اخرى راحة اللسبة كالالتيام ثم نجد هذه القوى كلها موجودة في مقام الخيال وعالم
النفس الحيوانية بوجودات متميزة متكثرة في الخيال متحدة في الوضع بل لا وضع لها كما ان فيها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم ويذوق
ويلمس سمعا جزئيا وبصرا جزئيا وشما وذوقا ولمسا جزئيا من غير ان ينقسم ويتفرق موضعها كما في الحواس الظاهرة وكذا يشتهي ويغضب
ويتالم ويلتذ من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كل ذلك متكثرة في عالم الحس الباطن غير متكثرة في عالم الحس الظاهر ثم نجد الجميع موجودة في
مقام العقل على وجه مقدس عن شوب كثرة وتفصيل معرى عن شوب تفرقة وقسمة وضعية جسمية او خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة
بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء فالانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه عقلية موجودة في ذلك الانسان بوجود واحد الذات كثيرة
المعنى والحقيقة فله بصر عقلي وذائقة عقلي وسمع عقلي وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لا اختلاف فيه كما افاده ارسطاطاليس
في اثولوجيا فان قلت اذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الادراكات العاملة لجميع الاعمال فما الحاجة الى اثبات هذه القوى الكثيرة
التي بعضها من باب الادراك كالسمع والبصر وغيرهما وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب قلنا هي وان كانت
كل هذه القوى لان وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن الا بآلات جسمانية متباينة بمقتضى الوضع لان عالم الجسم عالم
التفرقة والانقسام لا يمكن ان يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدأ لصفات كثيرة كالسمع والبصر وغيرهما من صفات الادراك
وهيئات التحريك فعضو واحد لا يمكن ان يكون سمعا وبصرا وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني بخلاف جوهر روحاني
بحسب وجوده الجمعي في النشأة الروحانية فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الافاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتتة في مواضع
مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية
والحسية والطبيعية لكن على وجه اشرف واعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بينا مرارا فان قلت ما الفرق بين العقل المفارق
النفس في هذه الجمعية حيث ان النفس احتاجت في الاتيان بمعاني القوى من وجود الات واعضاء مختلفة ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها
من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة واعضائها واما العقل فلم يفتقر في صدور افعاله وظهور معانيه وحالاته حاجة الى مواد
والات جسدية قلنا صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الافاضة والايجاد من غير ان يتاثر منها او ينفعل
بسببها واما النفس فليس لها ان تستقل بذاتها وتتبرى عن التغير والانفعال عن خوادمها والاتها الا بعد ان تصير عقلا محضا لبلوغ
جهة نقصها لا كمال المنتظر واما قبل ذلك فهي ذات اطوار مختلفة تحتاج الى كلها فتارة في مقام الحس والطبيعة وتارة في مقام النفس والتخيل
وطورا في مقام العقل والمعقول وهذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي فاذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها
اما المقام العقلي المجرد ان كانت من الكاملين في العلم والعمل واما المقام الثاني المثالي الاخروي ان لم يكن كذلك على اختلاف انواعها بحسب غلبة
الملكات والاحوال وتصورها بصورة ما يناسبها من الانواع الاخروية **فصل** في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا
لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما بزغ نور الحق عليك من افق بيانه بحسب ما نبهناك عليه مرارا اعلم ان بعض المكرمين
لمبادي الافعال الصادرة عن الانسان التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية قال بما حاصله ان النفس وقواها لو كانت شيئا واحدا
لوجب ان يكون من شانها مخالطة المادة تارة وذلك عند ما يتصرف في الغذاء وينمي ويولد ويدرك ادراك الجسمانيات والتجرد عنها
تارة اخرى وذلك عند ادراك المعقولات وهو ممتنع ايضا كان يجب ان يكون جميع الاشياء المحفوظة في خزائنها مشاهدة لها ابدا كما هو
القوة العقلية بالفعل فاجاب عنه في المطارحات اما ان الحيوان الجسماني فالقدماء يعترفون به وان كان فيه ضرب من التحقيق لا يليق بهذا
الموضع وان كان في الحواس الظاهرة مدخل وهذه الى البيان اقرب واما ان النفس تحتاج الى مخالطة المادة عند ما يتصرف في الغذاء وغيره
فلعله لا يمشي وربما يجوز ان يكون غير المخالط يتصرف بنفسه في الغذاء ونحوه وربما بقي على بقاء اثر قوة مع انتفاء قوة اخرى وبطلان
التوليد والنمو وربما يعلل في الاشخاص او الاوقات ببطلان استعداد مزاجي يشترط لتلك الفعل وكما ان الروح الذي في النخاع يتصنع قوت
الامكنة المختلفة مزاجها لاختلاف اللذة اوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر فيجوز ان يكون امزجة الاوقات من العمر تختلف بها
استعداد التاثر عن مبدأ واحد باثار كثيرة او اثر واحد مطلقا او اثر واحد من جهة واحدة يقول الخصم كان مزاج السن اقتضى بطلان
النامية بنفسها مع بقاء واهب النامية من العقل او العقل على ما جوزت فاجوز ان يكون مبدأ النمو شيئا واحدا هو مبدأ افاعيل اخرى
وبطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل ثم كثير من القوى اضيف اليها افعال لا يصح حصولها الا من واهب الصور

فاذا كانت

فاذا كانت الهيئات منه كلها والقوة معدة فيجوز ان يحصل الاستعداد من امور هي قوى غير جوهرية تعالى الله انتهى قوله بالفاظه وفيه
ابحاث تحقيقية منها ان تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من انها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم
حيثما اقاموا البراهين عليه ومنها ان تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الافتقار في بقائه اليه شخصا الى نحو ما
الجوهر المفارق وان جاز تدبيره للامور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذي ينفعل عنها او يستكمل بها بوجه من الوجوه ومنها ان
اسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الاوقات الى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين احوال النوع ولوازمه واحوال
الشخص وعوارضه وان الاول لا يمكن ان تكون مستندة الى استعداد المادة واحوالها الاتفاقية فان الذي يحصل بمجرد حال المادة
وعوارضها لا يكون دائميا ولا اكثريا ايضا بخلاف الذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الامور المطردة في اشخاص النوع كلها او اكثرها
ومن هذا القبيل وقوف النامية والمولدة مطردا وعروض الموت الطبيعي كما بيناه فانها احوال منشأها اسباب فاعلية مقتضية لاحوال
مطردة اما بالذات كالاستكمالات والانتقالات الى الغايات الذاتية واما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة
استكمالات تعرض لبعض اخرى وانصراف القوة عن فعل لاجل توجهها الى فعل اخر كالنفس اذا انتقلت الى نشأة اخرى انصرفت قواها
عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاما حكميا بل العكس اولى فان
احوال الاسنان كالشباب والشيب والموت الطبيعي تابعة لاختلاف احوال النفس في تقلباتها في الاطوار الذاتية وانتقالاتها في نشأة
الطبيعة من بعضها الى بعض ثم في نشأة العقل فللنفس في كل وقت نحو من الوجود اخر يقتضي فعلا اخر يناسبه الاستعدادات ايضا كما علمت
تابعة للمبادي والقوة تابعة للفعل فالقول بان المبدأ بصفة المبدئية باق والاثر غير موجود انما يصح لاجل عائق خارجي على سبيل
الندرة والاتفاق في بعض اشخاص النوع لا في كلها فيمتنع ان يكون النامية موجودة والنمو غير حاصل الا لمانع اتفاقي يقع على الشذوذ
والواقع خلافه فان وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة امر مطرد في جميع الاشخاص كلها ومنها ان قوله القوى اضيف اليها افعال
لا يصح صدورها الا عن واهب الصور بناء على ما ذهب اليه من انكار الصور الجوهرية وقد عرفت فساده وبطلان انكاره للصور النوعية
حيث ذهب الى ان الغاذي والمنمي والمولدة في الاجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسها وقواها ولا في الانسان نفسه بل جوهر مفارق
فانا قد بينا في مواضع ان مباشر التحريكات والاحالات هي الطبايع المتعلقة بالاجسام وقواها وكون المفارق العقلي مبدأ للكل وان كان
صحيحا لكن ليس مبدئيته على سبيل المباشرة والمزاولة والفرق بين المعد والمقتضي مما لا يخفى على من امعن في الابحاث الحكمية فالقوى التي
في المني والماء في الشجر وغيرهما في بابه ليست معدات لما يحدث عنها دائما وكذلك القوى النباتية والحيوانية على ما مر مستقصى
في مباحث الصور فالمرجع في توحيد النفس الى ما ذكرناه **فصل** في ان هذه القوى البدنية كلها ظلال لما في النفس من الهيئات النفسانية
واعلم ان القوى القائمة بالبدن واعضائه وهو الانسان الطبيعي ظلال ومثل للنفس المدبرة وقواها وهي الانسان النفسي الاخروي الذي
الانسان البرزخي بقواه واعضائه النفسانية ظلال ومثل للانسان العقلي وجهاته واعتباراته العقلية فهذا البدن الطبيعي اعضاؤه
وهيئاته ظلال الظلال ومثل مثال لما في العقل الانساني اما ان قوى الانسان الطبيعي التي بمنزلة قشر وغلاف للانسان الحيواني المحشور في
الاخرة التي هي دار الحيوة لقوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون فالدليل عليه ان الانسان اذا ركد قواه الظاهرة وحواسه
البدنية بالنوم او الاغماء او غيرهما كثيرا ما يجد من نفسه انه يسمع ويرى ويشم ويذوق ويلمس ويبطش ويمشي فله في ذاته هذه المشاعر والقوى
والالات من غير نقصان وعور شيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم اي عالم الحس والشهادة والاشباح كما كل سليم صحيح ليس
كذلك فعلم ان موطنها عالم اخر هو عالم الغيب الباطن واما ان تلك القوى والالات الباطنية ظلال لما في العقل الانساني لان العقل
بسيط وهو منشأ هذه القوى في النفس ومتوسطها في البدن ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ لصدور
هذه الامور الكثيرة عن الامر البسيط وذلك لان كل جوهر عال في الشرف مبدأ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجواهر النازلة
على وجه الجمعية وقد نقلنا عن المعلم الاول صريح القول بان الانسان العقلي فيه جميع الاعضاء التي في الانسان الحسي على وجه لائق به وقال
ايضا في مواضع اخر من كتابه ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكن اعني
بانه يتصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان
الحسي كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتا الكلمتين الا انها فيه ضعيفة قليلة نذرة

لانه صنم الصنم يعتقد بان الانسان العالى حساس لانه نوع اعلى وافضل من الحس الكائن فى الانسان السفلى وانه انما نال الحس من الانسان الكائن فى العالم الاعلى العقلى كما بيناه انتهى كلامه فما اشد نور عقله وفوة عرفانه وما اشمخ مقامه فى الحكمة الالهية واعلى مرتبته حيث حقق هذه المسئلة على وجه وقع افكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شاوه وجمهور الحكماء الاسلاميين كالشيخ ابى على ومن فى طبقته لم يذهبوا عما ذكره فان الشيخ استضعف فى الشفاء القول المنسوب الى افلاطن ومعلمه سقراط بان فى الوجود انسانين انسان فاسد وانسان مفارق ابدى فكيف لو سمع ان فى كل انسان ثلثة اناسى متفاوتة فى الوجود حسى فاسد وعقلى دائم ونفسانى بينهما فقد ظهر ان هذا الهيكل الانسى بجميع اعضائه طلسم وصنم للانسان النفسى وهو ايضا صنم للانسان العقلى ومثال له وهو المحشور اما فى زمرة السعداء واهل الجنة او فى زمرة الاشقياء واهل الجحيم واما الانسان العقلى فهو فى مقعد صدق عند مليك مقتدر والانسان النفسى ليس الا حاس بذاته للاشياء والحكم بذاته عليها لا بآلة طبيعية يحتاج اليها فى ادراكه وفعله فادراكه للخارجيات من المحسوسات وان كان بصور زائدة حاضرة عنده او حاصلة فيه الا ان ادراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل فى تضاعف الصور الادراكية فله بذاته لا بداله المبصرات بصر ولا بداله المسموعات سمع وهكذا فى كل نوع من المحسوسات فهو فى ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس وقد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس وايضا له الحكم بذاته فى القضايا الوهمية وغيرها لا بامر زائد من صور القضايا وهو الشهوة لذاته للشهيات والغضب لذاته على المنافرات من غير شهوة زائدة وغضب زائد وكذا قياس الانسان العقلى البسيط فى نظائر ما ذكرناه قال الفيلسوف الاعظم ان هذه الحواس عقول ضعيفة وتلك العقول حواس قوية ثم لقائل ان يقول ان الانسان اذا كان فى العالم الاعلى يكون حساسا والحاس يحس جسمه والحس ليس الا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن ان يكون فى الجوهر الكريم العالى حس وهو موجود فى الجوهر الدنى السافل فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف ان نسبة هذا الحس الى الحس العقلى كنسبة هذا الحيوان اللحمى الى الحيوان العقلى وكذا نسبة المحسوس ههنا الى الامر المحسوس هناك ولذا قيل الحس الذى فى هذا العالم الادنى اشباه الحس الذى فى العالم الاعلى فان الحس هناك على المحسوسات التى هناك فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلقا ببصر الحيوان الاعلى ومتصلا به اقول وكذا سمعه بسمعه وشمه بشمه وذوقه بذوقه ولمسه بلمسه كاتصال هذه الانواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة فى العالم الاعلى وفى علم الله الازلى كما ورد فى الحديث النبوى على قائله الصلوة والسلام ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت اشارة الى ان هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجد بالحواس الباطنة الاخروية بدل الامور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة حيث قال انى اذو ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وفى الشم انى لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفى البصر زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وفى اللمس وضع الله يده بين كتفى فاحسست بردها بين ثديى وفى السمع اطت السماء وحق لها ان تئط ليس فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبالجملة الانسان العقلى يفيض نوره على هذا الانسان الطبيعى السفلى بواسطة الانسان النفسى المتوسط بين العقلى والطبيعى واعلم ايضا ان اشراق النفس على الصورة الموجودة فيها كاشراق الشمس على الاجسام وغيره بوجه فان مقتضى الاول افادة ذات المرئى الاشراقى ومقتضى الثانى افادة ظهوره فالنفس عند تخيلها للاشياء يفيد صورها الخيالية الموجودة فى عالمها الادنى العالم او يبدعها ابداعا لا بصورة اخرى واما ادراكها للمبصرات الخارجية فهو ايضا كما حققناه سابقا فى مباحث الابصار من ان المادة ووضعها بالنسبة الى آلة الابصار مخصص لان يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية وهى مجردة عنها وعن غواشيها موجودة فى صقع النفس كالصور الخيالية والفرق بينهما باشتراط المادة وعوارضها الخارجية فى المبصرة وعدم الاشتراط بها فى المتخيلة

فصل فى التعلق الاول للنفس ان النفس لا تتصرف فى الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط مناسب للطرفين وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النورانى المسمى بالروح النافذ فى الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية وهذه الدعوى اى كون النفس غير متصرفة اولا الا فى ذلك الروح الذى قيل انه مخلوق من لطافة الاخلاط وبخارها كما ان البدن مخلوق من كثافة الاخلاط ودردها قريبة من الوضوح غير محتاجة الى البرهان اذ درجات الوجود متتالية مترتبة فى اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما كما انها مترتبة فى الشرف والخسة ففى الحيوان ثلثة جزء هو الطف اجزائه وهو الروح المحوى بالشرايين وجزء هو اكثف اجزائه وهو كالمشيمة والولد وما بين الطف لطيفة واكثف كثيفة وسائط متناسبة قد نضد بعضها بالبعض كما فى طبقات الاجرام الفلكية والعنصرية على تدبير المحكم الالهى والنظم البديع العلوى ولا شك ان الطفها ابين فعلا واقل انفعالا واكثفها بعكس ذلك مثاله ان الروح الغريزى مؤثر بالجبلة فى الدم الطبيعى اذ هو فى افق الدم

ثم الانعكس

ثم لا ينعكس الامر والدم الطبيعى مؤثر فى الرطوبة الدماغية اذ هو فى افقها ولا ينعكس وتلك الرطوبة مؤثرة فى اللحمان العضلية من غير عكس وهكذا فى كل جزء بعد جزء الى ان ينتهى الى اصلب الاجزاء وهو القابل المتأثر على الاطلاق من غير ان يؤثر فى شئ مما عداه وكذلك يجب ان يتصور النضد والترتيب فى الروحانيات كما تصوّرت فى الجسمانيات وكذلك الحال فى اجسام العالم الكبير كما علمت فى العالم الصغير فان فى جسمانيته جزء هو الطف اجزائه وهو الفلك الاعلى المحيط بالجميع وجزء هو اكثف اجزائه وهو الارض السفلى وبين الطف لطيفة واكثف كثيفة وسائط متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الالهى والنظم الحكيمى وقد دلت الاثار على ان الطفها ذاتا ابينها تفعيلا واكثفها انفعالا ولهذا ما ورد فى الادعية التوجه الى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات وهذا معنى ما ورد فى لسان بعض العرفاء ان النور الالهى معنى احدى انما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعولة والمراد ان الوجود الفائض من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحمانى امر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الاول تعالى اذا تقرر هذا فاعلم ان جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلى لا يتصرف فى البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبيعى وحدانى الا بمتوسط والمتوسط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء والمتوسط بين كل واحد من الطرفين وبين ذلك المتوسط ايضا متوسط اخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالى بين النفس والروح الحيوانى والدم الصاف اللطيف بينه وبين البدن ثم الدليل على الجوهر المسمى بالروح ان سد الاعصاب يوجب بطلان قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد مما يلى جهة الدماغ والسد لا يمنع الا نفوذ الاجسام والبخار ذلك الجسم ايضا شاملة بجوده فان كثرته يوجب الفرح والنشاط والقوة الشجاعة والشهوة وقلته يوجب الفزع والسكنة والغم والحزن والماليخوليا وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجاءة وكما ان تعلق النفس بالبدن لاجله فلا بد ايضا من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الروح البخارى وساير الاعضاء يكون متعلقا بها بواسطة ذلك العضو الذى هو الرئيس وقد اختلفوا ان ذلك العضو الرئيس المعطى لقوة ساير الاعضاء ووجوها هو القلب او الدماغ وعند الاكثر من الاطباء والطبيعيين انه هو القلب لكونه اخر ملة فى البدن والدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لكون الروح الغريزى الحيوانى وايضا الحركات الفكرية تسخن الدماغ تسخينا شديدا فلو لم يكن بارد فى اصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين تسخين الروح وتسخين الحركة الفكرية وايضا اول ما يتخلق فى البدن هو القلب وهو اول ما يتحرك من الاعضاء واخر ما يسكن فهو المتعلق الاول للنفس ثم بواسطته بالدماغ والكبد وبساير الاعضاء على الترتيب فان قيل لو كان القلب عضوا رئيسا معطيا وكانت الارواح النفسانية فائضة منه الى الدماغ لكان القلب منبت الاعصاب دون الدماغ لان منبت الالة يكون من المبدء لا من الاخذ ولما لم يكن كذلك بطل ما ظننتموه قلنا قد قال بعض شراح القانون انه لم يقم دليل قطعى على ان منبت الاعصاب هو الدماغ البتة ومع قطع النظر عن ذلك القول المانع ان يمنع كون منبت الالة واجبا ان يكون هو المبدء لم لا يجوز ان يكون العضو المستفيد منبتا للالة وكانت استفادته القوة من المبدء بعد ان وصلت الالة الى العضو المنبت فى بادى فيه الارواح الحاملة للقوى الاحساسية والتحريكية والاستقصاء فى هذا البحث يناسب الكتب الطبية

الباب التاسع

فى شرح بعض ملكات النفس الانسانية وانفعالها وانفعالاتها ومنازل الانسان ومقامات قواه بعضها ارفع وجودا واقل قبولا للتجزى من بعض وفيه فصول

فصل فى خواص الانسان فمنها النطق اعلم ان من عظيم حكمة الله فى خلق الانسان من العناصر والاركان احداثه الموضوعات اللغوية والداعى الى ذلك ان الانسان مفتقر فى معيشته الدنياوية الى مشاركة ومعاونة من بنى نوعه فان الواحد من الانسان لو تفرد فى وجوده عن افراد نوعه وجنسه ولم يكن فى الوجود الا هو والامور الموجودة فى الطبيعة لهلك سريعا او ساءت معيشته لحاجته فى معيشته الى امور زائدة على ما فى الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع فان الاغذية الطبيعية غير صالحة لاغذائه والملابس الطبيعية ايضا لا تصلح له الا بعد صيرورتها صناعية باعمال ارادية فلذلك يحتاج الى تعلم بعض الصناعات حتى يحسن معيشته والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بد من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينسج لهذا وهذا يبقل لذاك وذاك يعطيه بازاء عمله اجرة فلهذه الاسباب وامثالها احتاج الانسان فى المعاملات وغيرها ان يكون له قوة على ان يعلم الاخر الذى هو شريكه بما فى نفسه بعلامة وضعية واصلح الاشياء لذلك هو الصوت لانه ينشعب الى الحروف يتركب منها الى تراكيب كثيرة من غير مؤنة يلحق البدن والصوت من الامور الضرورية للانسان التنفس المضطر اليه فى ترويح حرارة القلب وايضا الهيئات الصوتية لا تثبت ولا يدوم عدده فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت

في هذا الجنس من الاعلام هي الاشارة الا انه اول منها لان الاشارة لا ترشد الا من حيث يقع عليه البصر وذلك ايضا من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الاشارة فانه الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد نقلوا الاصطلاح على التعريف الى النفس بالعبارة فجعلت الطبيعة النفس ان يؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى تعريف الغير واما الحيوانات الاخرى فان اغذيتها طبيعية او قريبة منها وما لابد لها من المخالفة معها كالاهاب والشعر والثقب الكهوف لحاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا مناسبة لما في نفسها من شوب دربة واعلام يقف بها غيرها على ما في نفسها وضمائرها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة تلك الاصوات دلالة اجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملايم او دفع منافر واما الاصوات الانسانية فلها دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج اليها الى ان يعبر عنها الانسان في اغراضه يكاد ان لا يتناهى فما كان يمكن ان يطبع بازائها اصوات بلا نهاية فاجل ذلك وتدابير اخرى يحتاج الى وضع الالفاظ والاصطلاح عليها ومن خواصه العجيبة استنباط الصنايع العملية الغريبة واما الحيوانات الاخرى فخصوصها الطبيعية صنايع بيوتها ومساكنها سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة فان المسدس اوسع الاشكال بعد الدائرة واشبهها بالدائرة من جهة ان مساحته يحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة وانما ترك الاستدارة لان لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلا مهملا وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضايعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة اشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت فان النحل مستدير مستطيل ولو كانت مستديرة لم تتراص ولو كانت مضلعة غير المسدسة فاما ان يتراص كالمخمس والمسبع وغيرهما او يقع لها الفرج داخلا كما في الزوايا مثل المثلث والمربع ومع ذلك كله فليس صدور هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تلقاء نفسها التشخصية الجزئية عن استنباط والا لم يكن على نهج واحدة بل صدورها عن الهام وتسخير من مدبرات امرها وملائكة نوعها و واكثر ذلك الصنايع يرجع الى صلاح نوعها او صالح غيرها كالانسان الذي كانه الصفوة والغاية في وجودها وجودهما وما يرجع الى صالح شخصها فهو قليل بخلاف الانسان بما هو انسان سيما الفرد الكامل منه فان جميع ما يقصده ويكسبه انما يرجع فائدته الى ذاته الشخصية والعلة في ذلك ان حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في ان لها الديمومة الاخروية لشخصها والبقاء العقلي بذاتها والحيوانات الاخرى لا يبقى الا بالنوع لا بالعدد ومن خواصه ايضا انه يتبع ادراكه الاشياء النادرة حالة انفعالية يسمى بالتعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة ويتبعه البكاء ومنها ان المشاركة المصلحية يقتضي المنع من بعض الافعال والحث على بعض بان الانسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمر نشوه عليه وبما اكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من احدهما والاقدام على الاخر وركزت نفسه لذلك عناية من الله لاجل النظام فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا ياكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافد امه فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لجبلة نفسانية اخرى وهو ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن اكله لذلك الشخص وكذا نشوه عنده من اول صغره والفه بعاصرها اخر من الالفة يزجره عن الشهوة الى اتيانها وربما يقع هذه العوارض عن الهام الحي مثل حب كل حيوان ولده ومنها ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره اطلع على انه ارتكب فعلا قبيحا فانه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجالة ومنها انه قد يظن ان امرا يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف او ينفعه فيعرض الرجاء ولا يكون للحيوانات الاخرى هاتان الحالتان الا بحسب الآن في غالب الامر وما يتصل به والذي يفعله من الاستعداد ليس لاجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون فيه بل ذلك نوع من الالهام من الملك المدبر لنوعها كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذرة بالمطر فانها اما ان يتخيل ان ذلك موذيكونا ومطر ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل ان ذاك يضربه ويؤذيه او ان يقع لها ضرب من الالهام و بالجملة ان الافعال الحكمية والعقلية انما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصية ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرا كليا ومنها ما يتصل بما ذكر من ان الانسان له ان يروي في امور مستقبلة هل ينبغي ان يفعلها او لا ينبغي فحينئذ يفعل وقتا ما حكمت به رويته وتدبيره ان يفعله ولا يفعل هذا وقتا اخر بحسب ما يقتضي رويته ان لا يفعله ما كان يصح ان يفعله في الوقت الاول وكذا العكس واما الحيوانات الاخرى فليس لها ذلك وانما لها من الاعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او خالفت ومنها تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك اعني الاسترجاع والتذكر ومنها وهو اخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد كما مر بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع والتوصل

المعرفة

معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة واخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يفني عن ذاته ويبقى ببقائه وح يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله وهنالك التخلق باخلاق الله ثم في النفس جملة من خواص الانسان وصفاته بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الانسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وامثالهما وبعضها نفسانية تعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية والانسان يختص من بين سائر الموجودات فضلا عن الحيوانات بمجامعته هذه الصفات التي بعضها طبيعية وبعضها نفسانية وبعضها عقلية قال الشيخ الرئيس للانسان تصرف في امور جزئية وتصرف في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال تتناول الامور الجزئية وتصدر عن الآراء الجزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك فيكون للانسان اذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى ايضا لا يروى في ايجاده على انه ماض فاذا حكمت هذه القوة تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكاما قوة اخرى في الحيوان او يكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تاخذ المقدمات الكلية الكبرى فيما يروى وينتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ومبادي تلك من المقدمات الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات الواهنة دون الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد الميل اليه مع تجويز الطرف الاخر وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او تخيل فقد ظن او اعتقد او راى فيكون في الانسان حس وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة او غضب ويكون للحيوانات ثلثة منها والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوة البدنية واما العقل النظري فله حاجة الى البدن والى قواه ولكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس واحد منها هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى وهو كما تبين جوهر منفرد له استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالآلات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها لا يحتاج فيه الى الآلات البتة وهذا كله سنستخرجه في موضعه انتهى كلامه وفيه موضع انظار كثيرة لولا مخافة الاطناب لاوردتها ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح اطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لنشاتها ودرجاتها كفاية للطالب المتمسك والسامع الذكي ولو تامل احد في قوله فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وحاكم عملي الى قوله بل قد يستغني بذاته تاملا شافيا يستنبط منه ان النفس الانسانية بتمام هذه القوى كلها الا كما ذكره انه ليس ولا واحد منها هو النفس الانسانية بل الشيء الذي له هذه القوى الا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود واطوارها فان هذه القوى وان تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها وافعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لانه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام الا انها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة اذ لا شبهة لاحد في ان كل شخص من الانسان له هوية واحدة ونفس واحدة منها يصدر جميع الافعال المنسوبة اليه ومع ذلك لا شبهة ايضا من تدرب في الصناعة ان الحاكم الحسي لا بد ان يكون من باب الحس والمحسوس والحاكم الخيالي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية والحاكم العقلي العملي لا بد ان يكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتا المتعلق نسبة واضافة الى الصور الجزئية كما ذكرنا في باب الوهم ان موضوعها العقل مضافا الى الحس وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض فثبت من هذا ان النفس تنتقل انتقالا جوهريا من طور الى طور حسبما ادعيناه وكذا يستفاد من قوله فله حاجة الى البدن لكن لا دائما من كل وجه بل قد يستغني بذاته ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع انه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية فان حاجة النفس الى البدن كما مر ليس كحاجة الصانع الى الدكان في امر عارض له لا بما يقوم وجوده بل حاجتها اليه في ابتداء الامر حاجة جوهرية طبيعي لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسية والطبيعية وقد مر ايضا ان نفسية النفس هي نحو وجودها الا اضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها فاذا كان الحال كذلك ثم اذا صارت عقلا بالفعل وصارت احد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها واين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة

العقل

بالفعل لها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها قبل ذلك الا ان تبلغ بها في الوجود واسخ لها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من ادون
المنازل الى اشرف المقامات والمعارج كما يشير اليه حكاية معراج النبي ص وترقيه الى كل مقام واسخا لها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه
الكبرى وكذا ما حكى الله عن الخليل ع وكذلك نرى ملكوت السموات والارض وقوله حكاية عنه اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض
فاين مرتبة البشرية كما قال تعالى قل انما انا بشر مثلكم وهذه المرتبة الالهية التي اشار اليه بقوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل **فصل** في تفاوت النفوس الانسانية ومجامع اخلاقها واختلافها في الشرف والرذالة اكثر الاختلاف الواقع في الصفات
الانسانية راجع الى قوة النفس وشرفها ومقابلها اعني الضعف والخسة وهذا ايضا يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في احوال الوجود وان
شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الاشياء ذاتا وصفة فنقول ان النفوس الانسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسة
فالنفس القوية تتناهى منها الى ان تصدر الافعال العظيمة منها والشديدة في ابواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشآت الوجودية والنفس
الضعيفة في مقابلها مثال ذلك انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انصبت الى الفكر اختل احساسها او الى
الاحساس اختل فكرها واذا اشتغلت بالتحريكات الارادية اختل ادراكها ونرى نفوسا قوية تجمع بين اوصاف من الادراكات و
التحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية فالقسم الاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية ثم هذه القوة وهذا
الضعف قد يكون للنفس بما هي نفس حساسة وقد يكون لها بما هي عقل فالاول كما لاصحاب التخيلات القوية كالكاهن وكصاحب العين والثاني
كالاصحاب العلوم الكثيرة واما النفس الشريفة بحسب الجوهرية فهي الشبيهة بالمبادي المفارقة في الحكمة والحرية اما الحكمة فهي اما ان تكون
غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الآراء في القضايا والاحكام وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول
لاكتساب الحكمة المكتسبة والنفوس الانسانية متفاوتة فيها حتى ان البالغ منها الى الدرجة العالية هي النفس القدسية النبوية المشار
اليه بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اشارة الى عدم احتياجه في اكتساب العلم الى معلم بشري ويقابلها النفس البليدة التي لا
تنتفع بتعليم معلم واما الحرية فشرحها ان النفس اما ان لا تكون مطيعة بغريزتها الى الامور البدنية ومستلذات القوى الحيوانية واما
ان تكون مطيعة لها فالتي لا تكون كذلك هي الحرة وانما سميت بها لان الحرية في اللغة تطلق على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات مستعبدة
قاهرة على استخدام النفوس الناقصة فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الامور البدنية سواء تركها ام لم يتركها بل التارك
اسوء حالا وادنى درجة من التائق الواجد في الحال وان كان احسن حالا منه في المآل لان عدم وجدانه في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل
عنه ذلك التوقان في ثاني الحال فظهر من هذا ان الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وان كانت ايضا فاضلة
وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية وبالجملة فكل ما كانت علاقته
البدنية اضعف وعلاقته العقلية اقوى كان اكثر حرية ومن كان بالعكس كان اكثر عبودية للشهوات والى هذا اشار افلاطون الالهي بقوله الانفس لم تزل
في انواع الطبيعة وظلها والانفس الفاضلة في انوار العقل واذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن المواد فاستمع
فاعلم ان جميع الفضائل النفسانية يرجع الى هاتين الفضيلتين وكذا الاخلاق الذميمة مع كثرتها يرجع كلها الى اضدادهما ولا يكمل
تزكية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها ولو تركت البعض غالبا عليك فيوشك ان يدعوك الى البقية ولا ينجو من عذابها الا من اتى الله بقلب
سليم وقال تعالى قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وقال النبي ص لم ابعث الا لاتمم مكارم الاخلاق وكما ان للانسان صورة ظاهرة
حسنها بحسن الجميع واعتدالها وقبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها اركان لا بد من حسنها حتى يحسن الخلق ويحصل الحكمة
والحرية وهي اربعة معان قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العقل والعدل بين هذه الامور فاذا استوت هذه الاركان الاربعة
التي هي مجامع الاخلاق التي يتشعب منها اخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق اما قوة العلم فاعتدالها وحسنها ان يصير
بحيث يدرك به الفرق بين الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الجميل والقبيح في الاعمال فاذا انصلحت
هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هي الحكمة الحقيقية اصل الخيرات ورأس الفضائل وروحها قال الله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ايضا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله ويعلمهم الكتاب والحكمة
فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الاول وهي كلما كانت اكثر وابين كانت افضل بخلاف المعنى الاول واما قوة الغضب فاعتدالها ان يصير
انقباضها وانبساطها على موجب اشارة الحكمة والشريعة وكذلك قوة الشهوة واما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب والشهوة

تحت اشارة الدين والعقل فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح وقوة العدالة وهي القدرة النافذة منزلتها منزلة المنفذ والممضي
لاحكامه واشاراته وقوتا الغضب والشهوة فهما اللذان ينفذ فيهما الحكم والاشارة وهما كالكلب والفرس للصياد حيث ينبغي ان يكون الحركة
والسكون والقبض والبسط والاخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه واما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب
الشجاع فان مالت الى طرف الافراط تسمى تهورا وان مالت الى النقصان تسمى جبنا ويتشعب عن اعتدالها وهو الشجاعة خلق الكرم والنجدة
والشهامة والحلم والثبات وكظم الغيظ والوقار وغير ذلك واما افراطها فيحصل منه خلق التهور والصلف والبذخ والاستشاطة و
الكبر والعجب واما تفريطها فيحصل منه الجبن والمهانة والذلة والخساسة وضعف الحمية على الاهل وعدم الغيرة وصغر النفس واما الشهوة
فيعبر عن اعتدالها بالعفة وعن افراطها بالشره وعن تفريطها بالخمود فيصدر من العفة السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع
وقلة الطمع والمساعدة و يصدر عن افراطها الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك والمجانة والملق والحسد والشماتة والتذلل
للاغنياء واستحقار الفقراء وغير ذلك واما قوة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن التدبير وجودة الذهن ونفاذ
الرأي واصابة الظن والتفطن لدقائق الاعمال وخفايا آفات النفوس واما افراطها فيحصل منه الجربزة والمكر والخداع والدهاء ويحصل
من ضعفها البله والحمق والغباوة والانخداع فهذه رؤوس الاخلاق الحسنة والاخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق
برؤوس التنين ومعنى حسن الخلق في جميع انواعها الاربعة وفروعها هو التوسط بين الافراط والتفريط والغلو والتقصير خير الامور اوسطها
وكلا طرفي قصد الامور ذميم قال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم
يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال اشداء على الكفار رحماء بينهم ومهما انحرف بعض هذه الامور عن الاستقامة الى احد الجانبين
فبعد ما لم يتم مكارم الاخلاق ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان قوة النفس غير شرفها كما اشير اليه وكل منهما قد يزيد في الاخر وقد يتفق
لوازمهما اما ان كلا من شرف النفس وقوته قد يزيد على الاخر فلان الشجاعة مثلا قد تصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به
وقد تصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة كما قال الفيلسوف النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة وترى حياتها في ذلك موتا
وموتها فيها حياتها فان كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس الغضبية للعقلية
الحكمية في الاقدام والاحجام والجبن هو ان يطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها واما ان القوة والشرف فلا يتفقان
في اللوازم فكان مثل حب الرياسة في النفس الشريفة وفي النفس القوية الجاهلة فان الجاهل القوي بجهله يظن بنفسه كونه اهلا لما ليس اهلا
له ولقوة نفسه يقدم على طلبها وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على رفع الحاجات او فواتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها
الى الموجود واهتمامها بالمفقود وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها واحتكارها والعدالة
لازمة لشرف النفس خصوصا مع القوة والجود لخستها في الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خستها
والكرم للقوة مع الشرف والبغي للضعف مع الخسة وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضا والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة
فصل في منازل الانسان ودرجاته بحسب قوى نفسه ان كل انسان بشري باطنه كانه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية وبعضها
سبعية وبعضها شيطانية وبعضها ملكية حتى يصدر من البهيمية الشهوة والشره والحرص والفجور ومن السبعية الحسد والعداوة
والبغضاء ومن الشيطانية المكر والخديعة والحيلة والتكبر والعز وحب الجاه والافتخار والاستيلاء ومن الملكية العلم والتنزه والطهارة
واصول جميع الاخلاق هذه الاربعة وقد عجنت في باطنه عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها وانما يتخلص من ظلمات الثلثة الاول بنور الهداية
المستفاد من الشرع والعقل واول ما يحدث في طفل الادمي البهيمية فتغلب عليه الشهوة والشره في الصبي ثم يخلق فيه السبعية فتغلب
عليه المعاداة والمنافسة ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخديعة اولا اذ يدعوه البهيمية والغضبية الى ان يستعمل كياسته
في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب ثم تظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلو ثم بعد ذلك يخلق فيه العقل الذي
به يظهر نور الايمان وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة وتلك الصفات من جنود الشيطان وجند العقل يكمل عند الاربعين ويبدو
اصله عند البلوغ واما سائر جنود الشياطين يكون قد سبق الى القلب قبل البلوغ واستولى عليه والفته النفس واسترسلت في الشهوات
متابعا لها الى ان يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب فان ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره وصارت العاقبة
جنود الشيطان مستقرة كما سبقت في النزول في البداية فيحشر الانسان حينئذ مع ابليس وجنوده اجمعين وان قوي العقل بنور العلم

والايمان صارت القوى متحدة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة اليها وما تدري نفس باي ارض تموت **فصل في كيفية ارتقا[ء]**
المدركات من ادنى المنازل الى اعلاها الكلام في مراتب التجريد اعلم ان لكل معنى معقول ماهية كلية لا تابى الاشتراك والعموم كالانسان
مثلا فان الماهية الانسانية من حيث هي انسان طبيعة مطلقة لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بين كثيرين وهي من حيث هي هي لا تقتضي
التوحيد والتكثير ولا المعقولية ولا المحسوسية ولا الكلية ولا التشخص والا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاه كما عرفت في مباحث
الماهية ثم ان هذه الطبيعة اذا حصلت في مادة خارجية تقارنها بعض من الكيف والكم والاين والوضع ومتى وجميع هذه الامور زائدة على
ماهيتها كما عرفت الا انها داخلة في التشخصات وانحاء الوجودات وليس كما زعمه جمهور ان للماهية وجودا في الخارج ولاحوالها التشخصية وجود آخر
وذلك لعدم معرفتهم باحوال الوجود وانحائه بل وجود الانسان بما هو انسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم للعدد من الكم
والكيف وغيرها الا ان هذه امور زائدة على وجودها المادي لكن لما راوا ان هذه الامور متبدلة والانسانية باقية زعموا ان وجودها
غير وجود الماهية ولم يفطنوا انه كما يجوز للماهية الواحدة اعداد من الوجود واشخاص من الكون بحيث لا ينافي ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها
العقلية التجريدية كذلك لا ينافي وحدتها العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طور الى طور مع انحفاظ الهوية التشخصية على نعت الاتصال الا[ول]
الشديد مجيئ كما مر بيانه ثم ان هؤلاء القوم لما راوا في اسلافهم من الحكماء الاقدمين ان انواع الادراكات كالحس والتخيل والوهم والعقل انما يحصل
بضرب من التجريد زعموا ان التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والاجزاء وابقاء البعض بل كل ادراك انما يحصل بضرب من الوجو[د]
ويتبدل الوجود الى وجود اخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت فالوجود المادي يلزمه وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص واين
معين والوجود الحسي وجود صوري غير ذي وضع ولا قابل للحدة الاشارات الحسية الا انه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة
لهذه الشيء المحسوسة ضربا من المماثلة حتى انه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية متفاضة على قوة الحس واما الوجود الخيا[لي]
فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة ولا الادراك الحسي الا عند احداث وهو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق والحمل على
الكثرة واما الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل عليها اذا اخذت مطلقة لا بشرط التعين كالانسان
العقلي المشترك بين كثيرين وكذا اجزاؤه العقلية كالسمع العقلي والبصر العقلي واليد العقلية والرجل العقلية وجميع الاعضاء العقلية
على وجه لا ينافي كثرتها ذاته بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود فان الواحد العقلي قد يكون ذا معان كثيرة متخالفة المفهوم متحدة
الوجود انك قد علمت مما ذكرناه مرارا ان الاشياء ذوات الطبايع متوجهة الى كمالاتها وغاياتها فاعلم ان الانسان من جملة الاكوان الطبيعية
مختص بان واحدا شخصيا من نوعه قد يكون مترقيا من ادنى المراتب الى اعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال وليس سائر
الطبايع النوعية على هذا المنهاج لان المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها الى صورة اخرى من نوع اخر منقطعة عن الاولى فلا يتحفظ في سا[ئر]
التوجهات الطبيعية هويتها الشخصية بل ولا النوعية ايضا بخلاف الشخص الانساني اذ ربما يكون له اكوان متعددة بعضها طبيعي وبعضها نفسا[ني]
وبعضها عقلي ولكل من هذه الاكوان الثلثة ايضا مراتب متفاوتة بحسب الوهم والفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها الى البعض
اي من الادون الى الارفع ومن الاخس الى الاشرف فما لم يستوف جميع المراتب التي يكون للنشاة الاولى من هذه النشات الثلث اعني الطبيعية
والنفسية والعقلية لم يتخط الى النشاة الثانية وهكذا من الثانية الى الثالثة فالانسان من مبدء طفوليته الى اوان اشده الصوري
انسان بشري طبيعي هو الانسان الاول فيتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويلطف حتى يحصل له كون اخروي نفساني وهو بحسبه انسان
نفساني وهو الانسان الثاني وله اعضاء نفسانية لا يحتاج في وجودها النفساني الى مواضع متفرقة كما اذا ظهرت في المادة البدنية في
وجودها الطبيعي فان الحواس في هذا الوجود متفرقة تحتاج الى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع ولا موضع الذوق موضع
الشم وبعضها اكثر تجزيا من البعض واشد تعلقا بالمادة كالقوة اللامسة وهي اول درجات الحيوانية ولذا لا يخلو عنها حيوان وان كان في
غاية الخسة والدناءة قريبا من افق النباتية كالاصداف والخراطين وهذا بخلاف وجودها النفساني فانه اشد جمعية من هذا الوجود فتصير
الحواس كلها هناك حسا واحدا مشتركا وهكذا قياس القوى المحركة ففي هذا العالم بعضها في الكبد وبعضها في الدماغ وبعضها في القلب
وبعضها في الانثيين وبعضها في غير ذلك الاعضاء وفي العالم النفساني مجتمعة ثم اذا انتقل من الوجود النفساني الى الوجود العقلي وصار عقلا
بالفعل وذلك في قليل من افراد الناس فهو بحسب ذلك الوجود انسان عقلي وله اعضاء عقلية كما مر وهو الانسان الثالث هذا
اذا اخذ الترتيب من هذا العالم واما اذا اخذ من عالم العقل فالانسان الاول هو العقلي وبعده النفساني والثالث هو الطبيعي كما نقله[؟]

المشائين

المشائين ومعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاحات فقد قال في كتاب اثولوجيا الانسان العقلي يفيض بنوره على الانسان الثاني الذي في
العالم النفساني والانسان الثاني يشرق بنوره على الانسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الاسفل فان كان هذا على ما وصفناه قلنا
ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني هو هما لكنه اعني انه متصل بهما وانه صنمهما وذلك انه يعمل بعض
افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفساني وذلك ان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي
فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين اعني النفسانية والعقلية الا انهما فيه قليلة نزرة لانه صنم الصنم انتهى كلامه ولا منافاة بين ما ذكرنا
من ان بعض افراد الناس انسان طبيعي ثم يصير انسانا نفسانيا ثم يصير على سبيل الندرة والشذوذ انسانا عقليا وبين ما ذكره من ان في الا[نسان]
الجسماني كلتا الكلمتين فان نظرنا فيما خرج من القوة الى الفعل وصار مقامه ذلك المقام يعني مرتبة هويته الوجودية لا الذي هو بعد بالقوة
ومن جهة مجرد الارتباط والاتصال وقبول الاثار وحكاية الافعال ومما يجب ان يعلم ان الانسان فيهما مجموع النفس والبدن وهما مع
اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكانهما شيء واحد ذو طرفين احدهما متبدل داثر فان وهو كالفرع والاخر ثابت باق وهو كا
لاصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن اصفى والطف وصار اشد اتصالا بالنفس وصار الاتحاد بينهما اقوى واشد حتى اذا وقع
الوجود العقلي صارا شيئا واحدا بلا مغايرة وليس الامر كما ظنه الجمهور ان النفس عند تبدل وجودها الدنيوي الى وجودها الاخروي
ينسلخ عن بدنه ويصير كعريان يطرح ثوبه وذلك لظنهم ان البدن الطبيعي الذي تدبره وتتصرف فيه تدبيرا ذاتيا وتصرفا اوليا هذه الجثة
الجمادية التي يطرح بعد الموت وليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير وانما هو كثفل ودردي يقع مدفوعا عن
فعل الطبيعة كالاوساخ وما يجري مجراها او كالاشعار والاوبار والقرون والاظلاف مما يحصله الطبيعة خارجا عن ذاتها لاغراض خارجية
كالدار يبنيها الانسان لا لاصل الوجود بل لدفع الحر والبرد وساير ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع انها لا تدخل في حيوة الانسان
فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحس والحيوة فيه بالذات لا بالعرض ونسبته الى النفس نسبة الضوء الى الشمس ولو كانت هذه
الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحيوة بالذات لا كالظرف والوعاء لما يقبلها طرحه متهدمة كالدار التي خربت لا لرحيل صاحبها منها
وبالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجي اذا صار محسوسا ثم متخيلا ثم معقولا فكما ان في العلم لكل ادراك ضرب من التجريد
وان تفاوت مراتب الادراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذي ذكرناه من ان التجريد للمدرك ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته
وابقاء البعض بل عبارة عن تبديل الوجود الادنى الانقص الى الوجود الاعلى الاشرف فكذلك تجرد الانسان وانتقاله من الدنيا الى
الاخرى ليس الا تبديل نشاته الاولى الى نشاة ثانية وكذا النفس اذا استكملت ... وصارت عقلا بالفعل ليس بان ينسلخ عنها بعض قواها
كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع ساير القوى معها الى انه كلما ارتفع الوجود
للشيء صارت الكثرة والتفرقة فيه اقل واضعف والوحدة والجمعية فيه اشد واقوى ويؤيد ما ذكرنا قول هذا الفيلسوف بعد الكلام
الذي نقلناه فقد بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكائن في الانسان السفلي وان الانسان السفلي انما
ينال الحس من الانسان الكائن في العالم الاعلى العقلي كما بينا واوضحنا فانا بينا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا يستفيد الاشيا[ء]
العالية من الاشياء السفلية بل هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبثة بتلك
الاشياء في جميع حالاتها وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى غير ان قوى هذا
الانسان محسوسات غير محسوسات قوى انسان العالم وليست تلك المحسوسات اجساما ولا ذلك الانسان يحس ويبصر مثل هذا الانسا[ن]
لان تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر ولذلك صار ذلك
البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صارت
ذلك البصر اقوى من هذا البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر اقوى
واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحواس
فاقول انها عقول ضعيفة ونصف تلك العقول فنقول حواس قوية على ما وصفناه من انه كيف يكون الحس في الانسان العالي انتهى
وقال في موضع اخر من ذلك الكتاب فان كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها كلمات الفواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية
كلمات فواعل لفعل الحيوة والنطق وانما صارت النفس الهيولانية اي الساكنة في الجسم على هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهو انسان

هناك لا محالة فاذا صادفت في البدن صنم انسانا اخر وتفيه على ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم الانسان الحق وكان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادة تناسب بعض ما يمكنه ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يقبل العنصر الذي يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها ادون وانقص منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلام الانسان ونواعل ولا حجوة ولا حركة ولا حالة ولا نواه فكذلك هذا الانسان الحسي انما هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هي النفس تقدحرصت ان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نذرة وذلك ان قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من هذا الانسان لان هذه انما هي اصنام لتلك كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الحق الاول فينبغي ان يكون خيرا فاضلا وان يكون لحواس لا ينخفش عند اشراق الانوار الساطعة عليها لان الانسان الاول نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان هو الانسان الذي حده افلاطن الالهي لانه زاد في حده فقال انه الذي يستعمل البدن وتعمل اعماله بارادته فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اي بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس الحيوانية ملكة تبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوة اشرف واكرم ولست اقول انها انحدرت من العلو لكني اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان النفس الحية الناطقة لم تبرح عن العالم العقلي لكنها اتصلت بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان وان كانت ضعيفة خفية اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها فان قال قائل ان كانت النفس هي في العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون في الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود في الجوهر الادنى قلنا ان الحس الذي في العالم الاعلى اي الجوهر الاكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الذي في هذا العالم الدني وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدني لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك ولذلك صار حس هذا الانسان السفلي متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن في النفس التي هناك متصل بالحس الكائن في النفس التي هيهنا ولو كانت في العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان الانسان الذي يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثاني الذي هو صنم للانسان الاول في عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها بان في الانسان الاخر الذي هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول وفي الانسان الاول كلمة الانسان العقلي انتهى كلامه واراد بالانسان الاول هيهنا الانسان النفساني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان الجسماني فانه اول بالاضافة الى هذا الانسان النفساني **فصل** في ان قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها اقل قبولا للتجزي وبعضها اكثر قبولا للتجزي وانها كيف تكون مع تبدلها وتبدل فاعلها شخصية منسوبة الى نفس شخصي وكذا البدن كيف يبقى بدنا شخصيا مع تبدله في كل حين قد علمت ان وجودات الاشياء متفاوتة في الكمال والنقص وان قاعدة الامكان دلت على ان لكل مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين اعلى الموجودات وادناها هي واجبة التحقق في العالم وقد اوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا انواع الجمادات والنباتات والحيوانات وان انواعها متفاوتة الوجود واخر كل افق من الثلثة متصل باول الافق الذي بعده فاعلم هيهنا ان كل حقيقة جمعية تاليفية كالحقيقة الانسانية المشتملة على جزء اعلى كالنفس وجزء ادنى كمادة البدن فلا بد ان يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين هو الواسطة فاذن في الانسان قوى مختلفة بعضها ادراكية وبعضها تحريكية والادراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية وبعضها خيالية وبعضها حسية والتفاوت بين هذه الاقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف وان اشدها تجردا هي العقلية ثم الوهمية ثم الخيالية ثم الحسية والحسيات خمسة مشهورة وفيها ايضا تفاوت بالكمال والنقص واشدها تعلقا بالمادة هي اللمسية ثم الذوقية ثم الشمية ثم السمعية ثم البصرية وكل من هذه الاقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين افرادها وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية والنباتية بعضها اشد تعلقا بالمادة من بعض وكلما كانت اشد تعلقا بالمادة كانت اكثر تجزيا وكلما كانت اقل تعلقا بها كانت اقل انقساما والنفس وان كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزي والانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزي والانقسام قال الفيلسوف الاكرم ان النفس تتجزى بالعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزي الجسم كقولك ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزءها الشهواني غير جزئها الغضبي فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي بتجزي الجسم الذي هي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل

التجزية

التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس متجزية فانما نعني بذلك انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك اعضاء البدن وذلك ان كل عضو من اعضاء البدن حساس وانما يكون حساسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس قيل لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء كما وصفنا قوله واعلم ان هذه القوى المتحدة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن وسبب انها في البدن انه لابد لكل منها ما يناسبه من الاعضاء فان العضو الذي هو آلة للبصر مثلا لا يمكن ان يكون مثل العضو الذي هو آلة السمع وكذا العضو الذي يصلح لان يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح ان يكون محل الشهوة وهكذا القياس في غيرها من الاعضاء واما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس اوائل الكيفيات العنصرية فاكثر الاعضاء ... تثبت فيها قال الفيلسوف ان لكل قوة من قوى النفس موضعا معلوما من مواضع البدن يكون فيه لانها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليها للظهور وفعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول فعلها لانها انما تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا قبلت النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي بسيطة ذات قوة تعطي الابدان القوى لعطاء دائما وذلك انها ذات نوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وبسبب تلك القوى الا انها لانها علتها وصفات المعلول احرى بان تنسب الى العلة منها الى المعلول لاسيما اذا كانت شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ... الى ما كان فيه فنقول ... انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها فرق يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا نفس لها وهذا قبيح وهذا يعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسمانية اذا صارت قواها الكثيرة في البدن انتهى واما الاشكال في ان المتبدلة الوجود كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فانما ينحل بان الاشياء المتبدلة الهويات يحفظ وحدتها الشخصية بامر وحداني التي نسبته اليها نسبة الروح الى البدن ونسبة الصورة الى المادة وقد مرت الاشارة مرارا الى ان التركيب بين المادة والصورة اتحادي وكذا بين النفس والبدن لانها تمامه وتمام الشيء هو هو على وجه اقوى واكمل فكل واحدة من القوى لنا ذلة السفلية يحفظ هويتها المتجددة بهوية ثابتة هي اصل هويتها وهي قوة اخرى فوقها وهكذا الى ان ينتهي الى مرتبة الذات من كل وجه وبهذا يندفع الاشكال الذي يرد في اللامسة من ان اللمس لا يكون الا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضد كيفية المزاجية الملموسة ايضا لان المثل لا يدرك المثل اذ كل احساس انفعال والشيء لا ينفعل عن مثله وايضا يلزم اجتماع المثلين وهو ايضا محال كاجتماع الضدين فعلى اي تقدير منهما يلزم بطلان الكيفية الاولى عند ورود الثانية ويبطل ببطلانها القوة اللمسية التي فيها والادراك لا يكون الا ببقاء المدرك مع تحقق المدرك ووجه دفعه ان القوة اللمسية وان انعدمت وتجددت امثالها لكن القوة الادراكية التي هي فوقها يجمع السابقة مع اللاحقة بالسابقة الامر اللاحق وتحفظهما معا وان بطل السابق حين ورود اللاحق قال الفيلسوف قوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزي الجسم البدن مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزية بتجزي الجسم تجمعها قوة اخرى ارفع منها واعلى فقد يمكن اذن ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى وهي اقوى القوة المتجزية مثل الحسائر فانها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي اقوى الحواس وهي ترد عليها بتوسط الحواس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل فعلها بآلة شديدة روحانيتها ولذلك صارت الحسائر كانها تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي اليها الحسائر وتميزها معا من غير ان تنفعل آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوة تعرف الاشياء المحسوسات وتميزها معا في دفعة واحدة انتهى اقول ان ما ذكره تحقيق شريف نافع جدا ينتفع به في كثير من المطالب منها اثبات المعاد الجسماني وحشر الاجساد كلها حتى النبات والجماد ومنها كيفية ارتباط المعلولات بعللها ومنها كيفية بقاء الانسان مع تبدل ذاته في كل آن وهي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه فقال عند سؤال بهمنيار في تجويز تبدل الذات لا يلزمني جوابك لانك لست بمعول عنه حين الجواب واعلم ان هذه الدقيقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا بالرياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق والانقطاع عن اغراض الدنيا وشهواتها الباطلة ورعوناتها الوهمية واماناتها الكاذبة واكثر كلمات هذا الفيلسوف الاعظم مما ينبئ عن قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته

عند الله وانه من الاولياء الكاملين ولعل اشتغاله بامور الدنيا وتدبير الخلق واصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و
المجاهدات وبعد ان كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كماله بحيث لم يشغله شان عن شان فاراد الجمع بين الرياستين وتكميل النشاتين
فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وارشادهم سبيل الرشاد تقربا الى رب العباد واما الشيخ صاحب الشفا فلم يكن اشتغاله بامور الدنيا
على هذا المنهاج والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الامور العامة والاحكام الشاملة تبلد ذهنه وظهر منه العجز
وذلك في كثير من المواضع منها منعه الحركة في مقولة الجوهر فانه زعم انها توجب خروج الموضوع عن هويته الى هوية اخرى فلو تحرك زيد مثلا
في انسانيته لزم عند خروجه من الانسانية الى نوع اخر مع انه لابد في الحركة من بقاء الموضوع وذلك لذهوله عن احوال الوجودات وان الهوية
واحدة قد يكون انحاء متفاوتة من الوجود بعضها اتم من بعض بل يجوز ان يكون لشخص واحد انحاء واطوار كثيرة من الوجود نعم لو كان الوجود كما
زعمه جمهور المتاخرين امرا انتزاعيا كان الامر كما زعمه وليس كذلك على ما علمت ومنها انكاره للصور المفارقة الافلاطونية وقد سبق تحقيقها
في مباحث الماهية ومنها انكاره لاتحاد العاقل بالمعقول وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال وقد تم اثباتهما في مباحث العقل والمعقول ومنها
تبلد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة وقد اثبتناه ومنها انكاره تبدل صور العناصر الى صورة واحدة معتدلة الكيفية وقد علمت في مبحث
المزاج بيانه ومنها عجزه عن اثبات حشر الاجساد وسياتي بيانه ومنها رسوخ اعتقاده في قدم مواد الافلاك والكواكب وازليتها باشخاصها مع
صورها وموادها ومقاديرها واشكالها والوانها وانوارها كل منها بحسب التشخص الا الحركات والاوضاع فانها قديمة عنده بالنوع وكذا
هيولى العنصريات وقد مر بيان حدوثها بالبراهين ومنها انه سئل عنه في بعض اسئلته ما السبب في ان بعض قوى النفس مدركة و
بعضها غير مدركة مع ان الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب اني لست احصل هذا وذلك لانه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط
المجردة وقد مر في مباحث النفس انها العاقلة والمتخيلة والحساسة والمحركة ومنها انه سئل فقال لو انه لم يثبت شيء ثابت في سائر الحيوان والنبات
كانت المسالة اعظم فقال او قدرت ومنها انه سئل هل تشعر الحيوانات الاخر سوى الانسان بذواتها وما البرهان عليه ان كان كذلك فقال
يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر الا بما تحس او تتخيل ولا تشعر بذواتها او لعلها تشعر بذواتها بالالات او لعل هناك شعورا ما يشترك
بين الاطلال يجب ان تفكر في هذا هذا كلامه في هذا المقام وقد علمت بما سبق من طريقتنا ان نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل
ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لان ذواتها ليست لغيرها وكلما كان وجوده لما لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث
العلم ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية اذ التجرد عن المادة اعم من العقلية والعام لا يوجب الخاص ويقرب من ذلك انه سئل ان جاز ان تدرك
قوة جسمانية ان هذا الذئب مهروب عنه وان هذا الشيء مخوف منه فجاز ان تدرك المعاني المعقولة لان هذه ايضا معان لا يجوز ان تحل جسما
اذ لا مقدار لها والذي يمنع ادراك المعقولات بالة جسمانية هو انها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والاذى كلاهما لا امتداد لها فاجاب
عنه بانه من يقول هذا الخوف والحرب كلها معان جزئية تحتاج الى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل فان حاصل
الاشكال بان الخوف والحرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة وليست من قبيل الامور ذوات
الاوضاع والاشكال والمقادير والاطراف فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم والرائحة
وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الاشياء بعد التجريد فالحق في الجواب ان يقال مدرك هذه المعاني الوحدانية لابد ان تكون قوة حيوانية غير حالة
في الاجسام ولا يلزم ان تكون عقلية كما مر ومنها انه سئل ان ما قيل ان الصور الكلية اذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا امر عجيب فان
الشيء انما يصير عقلا بان يتجرد غاية التجرد وكيف يحل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قولهم يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجردا فاجاب
بان معنى صار العقل انه صار بالمعنى انه دل على كونه كذلك وهذه كلمة تستعمل مجازا اقول انما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لان
النفس الانسانية عنده مجرد عقل من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين وليست كذلك كما سبق بل انها في اوائل الامر خيال بالفعل
عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الادراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حد العقل بالقوة الى حد العقل
بالفعل بتحول وتنقل في انحاء هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية الى القوة العقلية ثم لا يخفى ان الكلمات المنقولة من الشيخ
الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التاويل ولا يمكن حملها على المجازات ومنها انه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته في
مسئلة عن اشياء اني قد تاملت هذه المسئلة فاستخيرته واجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالاشارة ولعلي عجزت عن جواب
بعضها اما الشيء الثابت في الحيوان ولعله اذهب الى درك البيان واما في النبات فخالي البيان اصعب واذا لم يكن ثابتا كان تميزه لهم بالنوع

يكون

فيكون بالعدد ثم كيف لا يعد واذا كان استمرار يعني مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير
متناه متجددا في زمان غير محصور فلعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون العنصر ثابتا والقدر الكم يحصل على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر
بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون ان تلبسها مادة واكثر منها تلبسها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ولعل
الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة اولى تثبت الى اخر مدة بقاء التشخص ويكون هذا اجزاء النامي يتزايد على السواء فيصير كل واحدة
من المتشابهة الاجزاء اكثر مما كان والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض اولى بان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الاخر فلعل
قوة السابق وجودا هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخرى الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدا بالعدد
في الحقيقة بل كل جزء وبعده ضده هو اخر بالتشخص متصل بالاول او لعل الاول هو الاصل يفيض منه الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل
ذلك من غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا تنقسم الى اجزاء كل واحد قد يستقل في نفسه او لعل
للحيوان او النبات اصل غير مخالط لكن هذا مخالف للراي الذي يظهر منا او لعل المتشابه في العرض غير متشابه في الحقيقة او لعل النبات لا واحد
فيه بالتشخص مطلقا الا زمان الوقوف الذي لابد منه فهذه اشراك وحبائل اذا حام حواليها العقل وفرغ اليها ونظر في اعطافها رجوت ان
ان يجد من عند الله خلاصا الى جانب الحق انتهت عبارته اقول قد ظهر من هذه الذي يلبسها انه كان عاجزا من تصحيح الحركة الكمية في النبات
بل في الحيوان ايضا بناء على العجز عن اثبات امر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة لان النفس لهما عنده حالة عدم في مادتها الجسمانية ثم
اذا استبدل بالزيادة والنقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه وانت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق والعجب انه لم يجر الحق على لسانه
في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على التردد وهو قوله او لعل للحيوان والنبات اصلا غير مخالط ولم يعلم ان هذا
هو الراي الحق الذي لا يعتريه شك ولا ريب اما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية ان له نفسا غير مخالطة بجسمه واما النبات فلما
مر من القوة المتجددة في الامور الطبيعية متصلة فيما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة وقد سبق ايضا ان المادة المقدارية داخلة في هوية
ما له صورة طبيعية كاملة على سبيل الابهام فلا يقدح تبدلها في استمراره هويته الشخصية ومنها انه لما لم يظفر باثبات تجرد
القوة الخيالية للانسان صار متحيرا في بقاء النفوس الساذجة الانسانية بعد البدن فاضطر تارة الى القول ببطلانها كما في بعض
رسائله المسمى بالمجالس السبعة على انه معترف بان الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد وتارة الى القول بانها باقية من جهة ادراكها
لبعض الاوليات والعمومات وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم ان النشاة الاخرة نشاة ادراكية علمية والنفوس العقلية قولهم بادراك
العقليات والشيء لا يمكن ان يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتشدد واي سعادة للنفس في ادراك الشيء والممكن العام او الخاص او
بادراك ان الكل اكثر من جزئه او بان المساوي لمساو مساو وما لم يجر مجرى هذه وكما انه في هذا العالم لا يمكن وجود امر مجرد كونه جوهرا مطلقا
او كيفا مطلقا ما لم يتخصص نوعا مخصوصا له صورة مخصوصة فكذا لا يوجد شيء في العالم العقلي بان يكون احد موجودات ذلك العالم
بمجرد كونه شيئا ما او ممكنا ما او جوهرا ما لم يصر ذاتا عقلية مخصوصة ومنها انه زعم ان النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر
الا في اسهل غرض وايسر عرض وهي النسب الوضعية لاجسادها وهذا عند البصير المحقق راي سخيف واعتقاد فاسد فان النفس ما دام
وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة الى الجسم ليصير الة لها في تحصيل كمالها الوجودي متشبثة به لضعف وجودها
ولشوقها باستعمالها وتحريكها اياه للخروج من القوة الى الفعل في جوهرها لا لامر خارج عن جوهرها ووجودها غاية الخروج كالانانيات
وكيف يسوغ عند العارف البصير ان يجعل جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجرا عن عالم النوري الى عالم الظلمات لاجل تحصيل اضافات
ونسب ضعيفة مع انه عندهم ان العالي لا يلتفت الى السافل ومنها انه ذهب الى امتناع الاستحالة الجوهرية ومع ذلك اعترف بان
النفس اذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلا ويسقط عنها اسم النفس ولم يعرف ان نفسية النفس ليست اضافة زائدة على وجودها
كالمالك والربان حتى اذا زالت عنها الاضافة بقي وجودها كما كان بل نفسية النفس انما هي نحو وجودها واذا اشتدت في وجودها
وكملت ذاتا عقلية صار وجودها وجودا اخر وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهري وقد انكرها ومنها انه لم يعرف
معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي مر بيانه بل زعم انه عبارة عن ادراك المعقولات دفعة بلا ترتيب زماني بل
بترتيب علي ومعلولي وبان يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان قال في التعليقات العقل البسيط هو ان يعقل
المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم

٢٠..

بعضها من بعض بانه يعقل كل شئ ويعقل اسبابه حاضرة معه فاذا قيل للاول عقل وقيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعللها
واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور الاشياء عنه اذ له عليها اضافة المبدء لا بان يكون ذلك فيه حتى يكون صور الاشياء
المعقولة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته والمعقو
البسيطة هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتب بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على انها صادرة عنه
اذ هو مبدء لها والمثال في ذلك كما نفرض كاتبا ان تسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما في الكتاب تقول نعم اذ كنت تتيقن انك تعلم
ويمكنك تابيته على التفصيل والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال ويكون متصورا
بصور المعقولات جملة بالعدد دفعة واحدة اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل زماني والنفساني هو بالتفصيل انتهى
كلامه ولقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط واكثر ذكرا الا انه لم يزد في الفرق بينه وبين العلم النفساني الا بان
المعقولات ههنا مترتب بترتيب زماني وهناك مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا وان العاقل لها مبدء قابلي وهناك مبدء فاعلي
ولم يتبين لحقيقة معناه وانه كل المعقولات مع بساطته كما هو حق معنى البساطة لان ذلك محدود عن هذا المثال وهو في صعب شريف
المثال والله ولي الفضل والافضال وبيده مفتاح ومنها انه ابطل واحال كون الصورة الجوهرية المفارقة علوما تفصيلية للواجب
بالاشياء بناء على توهم انها امور منفصلة عنه ثم مباينة الذوات لذاته فكيف يكون لوازم الاول نعم فاذا لم يكن من اللوازم كان يتصل بها
عنه مسبوقا بصور اخرى فيتسلسل ويتضاعف الصور الى غير نهاية فيجعل علمه ثم اعراضا حالة في ذاته متعددا بان ذاته لا تنفعل منها
لا يتكمل بها وقد علمت فساد ما زعم وان الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما هو مستقصى فهذه وامثالها من
الزلات والقصورات انما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود واحكامها واحكام الهويات الوجودية وصرف الوقت في علوم غير حقيقية
كاللغة ودقائق النحو وقرارات طبي وموسيقي وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الادوية المفردة والمعاجين واحوال الدرياقات
والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها اهلا وليس للرجل الالهي ان يخوض في
غيرها ولهذا الماسئل سقراط عن سبب اعراضه عن العلوم التعليمية قال اني كنت مشتغلا باشرف العلوم يعني به العلم الالهي وبالجملة رأس
الامر وسنا لمن اعطاه الله فطرة صافية وطبعا لطيفا وذكاء شديدا وفهما ثاقبا واستعدادا بالغا ان لا يشتغل بامور الدنيا من طلب
الجاه والرفعة بل يكون معرضا عن الخلق طالبا للخلوة آنسا بالله آيسا عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الامور الالهية
بعد ان حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الادبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد منه للسالكين الى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي
دون المجذوبين اليه تعالى في اول الامر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين واما بدون احد الامرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول الى مرتبة
الكشف العلمي والشهود العقلي في المعارف الالهية واحوال المبدء والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها الى الله تعالى مع الاشتغال
بامور الدنيا وعلايقها وحبائلها قال الشيخ في بعض رسائله الى تلميذه التمس منه اعادة تصنيف ضاع منه في بعض الاسفار ثم من فيه
العبد من هذا المفرغ من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفضل فقد انشب القدر في مخالب الغير فما ادري كيف اتخلص
لقد وضعني في اعمال لست من رجالها وقد انسلخت من العلم فانما الحظ من وراء سجف ثخين مع شكري لله تعالى فانه على الاحوال المختلفة
والاهوال المضاعفة والاسفار المتداخلة لا يخليني عن ومض يحيى قلبي ويثبت قدمي ابادا احمده على ما ينفع ويضر ويلوي ويبسر
انتهى قوله فرضنا ان هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير ارادة منه واختيار فمن الذي صنف في
العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات لمن الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها جاء باعثا لاحظه الحق
بما انقاطع عنها ودعنه والعكوف على بابه والاستجداد لانوار علمه ومزيد احسانه

الباب العاشر في تحقيق المعاد الروحاني

وفي الاشارة الى السعادة العقلية والشقاوة التي بازائها والى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين وما قيل في بيانهما وفيه فصول

فصل في مهية السعادة الحقيقية اعلم ان الوجود هو الخير والسعادة والشعور بالوجود ايضا خير وسعادة لكن الوجودات متفاوتة بالكمال والنقص فكلما كان الوجود اتم كان خلوصه عن العدم اكثر والسعادة فيه اوفر وكلما كان انقص كان مخالطته بالشر والشقاوة اكثر واكمل الوجودات واشرفها هو الحق الاول ويليه المفارقات العقلية وبعدها النفوس وادون الموجودات هي الهيولى الاولى والزمان والحركة ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس ووجود كل شئ لذيذ عنده ولو حصل له وجود سببه ومقومه لكان

الذات

الذات لانه كمال وجوده فيكون كمال لذته بادراكه وحيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي ادراكاتها تكون متفاضلة ايضا
وكما ان وجود القوى العقلية اشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات
فسعادتها اجل ولذتها وعشقها اتم فنفوسنا اذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت الى ذاتها الحقيقية وذات
مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس به اللذات الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واكثر
والزم للذات المبتهجة اما انها اقوى فلان اسباب اللذة هي الادراك والمدرك والمدرك وقوة الادراك بقوة المدرك والقوة العقلية
اقوى من القوى الحسية ومدركاتها اقوى فلاجرم هي محصلة لحقيقة الشئ المدرك الملائم ونايلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود
الذي هو اصل كل موجود وفياض كل خير ونظام وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها
ام لم يعشق واما المشتهيات الحسية فادراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الاكوان وهو يتعلق بالظواهر والاطراف غير متوغل
الى الحقيقة التي الملائم والمدركات هي من باب المأكولات والملموسات والروايح والالوان وما اشبهها واما انها اكثر فان مدرك
القوة العقلية هي كل الاشياء ومدركات القوى الحسية هي بعضها وهو المحسوسات فقط دون المعقولات وايضا ليس كل المحسوسات ملائما
لذيذا للحس بل بعضها ملائم له وبعضها مناف بخلاف العقل فان كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتنافي
لضيق وجوداتها وقبولها النقص والآفة واما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق واما انها الزم للذات
فان الصور العقلية اذا عقلها العقل يتكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت بل كان بعضها قبل ان يقع الشعور به مقوما للذات العقل
وكان غافلا عنه لاشتغاله بغيره فاذا استشعر وتنبه يرى في ذاته فصار مبتهجا بذاته غاية البهجة كما قال المعلم الاول
تصرت داخلا في ذاتي خارجا عن ساير الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء وما تكل الالسن عن وصفه ونوصل سبب الالتذاذ
الى هذا المسئلة العقلي اشد واوغل اذ لا وصل الى الشئ من ذاته الى ذاته وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدء الاول بذاته و
بلذات المقربين بذواتهم وذات مبدئهم ومعلوم ان لذة الملائكة الروحانيين بادراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة
الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الابدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان اذ لا نتصور
من ذوات المعشوقات العقلية الاحجب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشئ وهويته ومعناه غير حقيقة وجوده و
هويته العينية فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا ومهية السلطنة ليس سلطانا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات
العقلية ومعرفة العقليات في النشأة الاولى منشأ الحضور في العقبي لما مر ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بيننا وبين العقليات
اما عدم التفطن لها وهو الجهل واما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة فالنفس انما تتوصل اليها باكتساب
العلم بحقايقها حتى يصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤا قريبا لقبول صورها العقلية من المبدء المفارق فاذا زال المانع الخارجي
بالموت اذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن وشواغله فيكون مجرد المعرفة بالذات العقلية
سبب الوصول اليه والالتذاذ به عند رفع المانع وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة
فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الحجابية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وضعف
حصولها وفقد بعض اجزائها عن بعض وغيبته عنه فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شئ آخر فكذا الجسماني القائم به من الصفات
الاعراض ولهذا ليس للاجسام بما هي اجسام حيوة ولا شعور واما الاجسام الحية فليس كونها حية بما هو كونها جسما انما الحيوة لها بسبب
آخر يطرأ عليها بسبب بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم حيوة له ولغيره لكان واما ما ليس بجسم وان كان ذا تعلق به فليس
يمتنع ان يكون وجوده بعينه حيوته كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والانسانية والحيوانية وليست الحيوة ما به يكون الشئ
حيا غير نفس وجوده فانه من المستحيل ان يصير الشئ بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حيوة الشئ حيثية كما هو طريقتنا في باب الوجود
وكذا المضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية والنفسية في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتاخر
الزمانيين في الاكوان المتجددة والغرض من ايراد هذا الكلام ههنا ان يعلم ان الوجود الجسماني يصحبها الموت والغفلة والهجران
والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق او في طرف المشتاق اليه لما فيه من قلة الحضور والوجدان وتعذر تعلق
الشئ سواء كان مدركا او مدركا كان الحضور اقل والادراك انقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان اشد لانه

تعرف

حصولها لنا اتم واوكد واكثر الخلق لاستغراقهم بابدانهم المادية وشواغلها نسوا انفسهم كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم وذلك لانهم
لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة الا مخلوطا بالشعور بابدانهم لان اتصال النفس بالبدن وارتباطها به كاتصال النور بالظل
والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا قابلته مرآة لانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا ونعقل ما يشوبه التخيل فاذا انقطعت العلاقة
بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضوريا والعلم عينا والادراك وجدانية عقلية فكان الا لتزداد
بهجتنا العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذة بالحقيقة هو الوجود وخصوصا الوجود العقلي الخالص عن شوب
العدم وخصوصا العشق الحقيقي والكمال الاتم الواجبي لانه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية فالالتذاذ به هو افضل
اللذات وافضل الراحات بل هي الراحة التي لا الم معها **فصل** في كيفية حصول هذه السعادة ومنشا احتجاب النفس عنها ما دامت
في هذا العالم اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة والسعادة بمزاولة اعمال وافعال مطهرة للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة
القلب عن ارجاسها وادناسها وبمباشرة حركات فكرية وانظار علمية محصلة لصور الاشياء ومهيئاتها فاذا استكملت بحصول معرفة الاشياء
في ذاتها وخرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية الى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واستعمال البدن وقواه ولكن لا
يزال الحجاب بينها وبين البدن والقوى وشغلها ومنعها عن تمام الاتصال ووقوع الوصال فاذا انقطعت شغل البدن ووساوس الوهم ودواعي
المتخيلة او نفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال لان النفس باقية والمبدأ الفعال باق والفيض من جهته مبذول والنفس متهيئة له فان
الحجاب اما داخلي واما خارجي مرتفعان اما الداخلي فهو قصور النفس وهيولانيتها وعوقها في البدن واتحادها به فيخرج وجهها من القوة الى
الفعل ويصير وجهها راجعة الى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز واما الخارجي فهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة متصقلة
فيخرج وجهها عن غلاف البدن بالموت فان البدن والحواس وان احتيج اليها في ابتداء الامر ليحصل بواسطتها الخيالات الحسية حتى تستنبط
النفس من الخيالات المعاني المجردة ويتفطن بها وتنتبه الى عالمها ومبدئها ومعادها اذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف
الا بواسطة الحواس لكنها قبل من نفع حتى افتقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول
الى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطا ومعينا شاغلا ووبالا واعلم ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق
وحصول كمالها من غير آفة ولا شك ان كمال كل ما هو من باب نوعه وجنسه فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها وكمال القوة الغضبية هو
الغلبة والانتقام وكمال الوهم وسعادته هو الرجاء والتمني ولكل حاسة الاحساس بالكيفية المحسوسة التي هي من نوعه فللمس ادراك الكيفية
المزاجية المعتدلة المتوسطة بين اوائل الكيفيات الاربع اعتدالا او توسطا قريبا من اعتدال اللامسة وتوسطها وللذوق لادراك الطعوم
المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها وللشم الروائح الطيبة وللبصر الانوار والالوان وللسمع الاصوات المؤتلفة
والنغمات المطربة وللخيال تصور المستحسنات وهي امثال المحسوسات المرتفعة الى الخيال او حكايات المعقولات المنزلة اليه وللنفس بحسب ذاتها
العقلية الوصول الى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الالهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الاول الى ادنى
الوجود واما كمال النفس وسعادتها بحسب ولكنه البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن فبحصول العدالة وصدور افعال سابقة اليها
محصلة اياها وهي ان تتوسط بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن البدن وقواه فان المتوسط
بين الاضداد بمنزلة الخالي عنها فان الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي لكن
التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تذعن لها بل لا تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتاتمر بامرها وتنزجر
بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأتمر وتنزجر فان اذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنها من موجبات شقاوتها والحرمان
عن سعادتها فان الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب انفعال كل منهما عن صاحبه فتارة تحمل على البدن فتقهره تاييدا من الله
وملكوته وتارة تتشبث بالبدن وتنقهر عن قواه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية فاذا تكرر تسليمها الى انفعال
عن انفعالات او بالا وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية حتى انه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده
وكف اذاه واذا تكرر قهرها له واستعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل
وهذه القوة الاستعلائية انما تحصل بان تفعل الافعال التي لابد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن
الافراط والتفريط كما ان هيئة الخضوع والدناءة انما تحصل بوقوع الافعال منها في الاطراف كالغلو والتقصير فان الاطراف مؤثرات

والاوساط بحلاوتها فانها في حكم اللاموثر فافعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء
لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والتنزه ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها والخسة الاذعانية كما
غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي التجردي والشهود للمعقولات
والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليها ومشاهدة الامور العقلية والذوات النورانية ولا تقاس هذه اللذات الى ما بنا الحس من
اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف
التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم
والحلاوات الموجودة عندها فلو فرض حصول المعارف العقلية هي مقتضى طبع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة
في شغل البدن ولا مشتغلة بما يورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها فانما لا يشتد الشوق والابتهاج
من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام فان اللذة هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه او وجوده الذهني
وانما الحاصل عند النفس ههنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف
ادراك النفس لها اما لغمورها في البدن واما لضعف تحصيل النفس اياها كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين والا
فهي في انفسها قوية الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس انما كان ضعفها من جهة الا من ضعف
التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي اشتاقوا
فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بمنزلة المشاهدة التامة في هذه الآخرة كما ان فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا
العالم فان كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزهة عن الرذائل الخلقية لتكون مصروف الهمم الى المتخيلات فلا يبعد ان تتخيل الصور
الموعودة فتجد لها مشاهدتها بعد دفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة
والحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين واصحاب اليمين وتلك جنة الكاملين
المقربين وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يختفي بدء المشاهدة يصغر بدء البهجة فكذلك حالنا في السعادة التي نعرف وجودها
ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ارتاحت نفسنا في جوننا الدنيا وانست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وانعامه العظمى
وكيفية ترتيب الوجود منه على ابلغ نظام واحسن ترتيب على نسق ودوام وكمال وتمام فذلك مما يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على
ان نيل السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدر ما بعد به وخصوصا اذا احكمت المسائل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه
وابلغه كما وضع للراسخين في العلم واولى الراية في اكتساب العلم التي يبلغ بها الانسان لهذه السعادة الحقيقية على وجه الظن والتقريب
لا على وجه التصويب والتحديد ان يكتسب فيهما العلم بالمبدأ الاعلى والوجود الذي يليق به ويخصه ويعرف انه عليم بجميع الاشياء على وجه
لا يلزم منه انفعال وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرا ولا تكثرا في ذاته ويعرف عنايته بالاشياء الخالية عن الالتفات
بغيره وعود الغرض الى ذاته ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته الا الاضافات فانها
زائدة لكن بشرط ان يعرف ان هذه الاضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها اضافة واحدة بسيطة
في الوجود وان اختلفت اساميها باختلاف الاعتبارات فكما ان جميع صفاته الحقيقية راجعة الى الوجود المتاكد فكذلك جميع صفاته
الاضافية راجعة الى الموجودية التامة كما سبق ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفد وملائكته
العلمية وتعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العملية وتعرف ترتيب النظام في البداية والعود وان الوجود مترتب من الاول
الى العقل ومنه الى النفوس ومنها الى الطبائع حتى ينتهي الى المواد والاجسام ثم يترتب منها صاعدا الى المعادن ثم النبات ثم الحيوان
ثم الى درجة العقل المستفاد فانتهى الى ما ابتدأ منه وعاد فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال من السعادة قدرا
جسيما وخلص من الشقاوة التي منشأها اما الاعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة
الشوق الى كسب العلوم او انكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كان اشد كيفا كانت
سعادته اكمل واتم فاني اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود امورا يقصر الافهام الذكية عن
دركها ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين والمتاخرين من الحكماء والعلماء فلله الحمد وله الشكر ثم انك قد علمت ان الشرف والشقا

بالحقيقة انما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو اصل ذاتها واما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو جهة تعلقها بالبدن واضافتها ونسبتها فليس لها بحسبه من الاغتباط الا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفاء عن الكدورة والنجاة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الاليم وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي الا ان لاهل السلامة كالزهاد في الصلحاء ضربا آخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود الى شرحه **فصل** في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية اعلم ان هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم يحصل فيها بعد ملكة الشوق الى كسب العلوم العقلية والكمالات ولا محبة الترفع والرياسة كاكثر ارباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان فان لهم اذا شقوا نوعا آخر من الشقاوة كما ان لهم اذا سعدوا نوع آخر من السعادة اذ الاشقياء فريقان فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الازل لانهم اهل الظلمة واهل الدنيا والحجاب المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وقوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية والفريق الآخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في الاصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الاولى ولكن ضلوا عن الطريق وحجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الاعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة وارتكست على افئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية وصور جهلية وخيالات باطلة واوهام كاذبة فبقوا ناكسين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم الى اقفيتهم وحبطت اعمالهم وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب اليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا وقد سلبت عنها قوى ادراك هذه الشهوات والآت التذاذها فهم في عقارب الهيئات الردية وحيوتها خالدين فيها ما دامت السموات والارض وكانت قد نادتها منادي الحق فتغافلت وتغوت واعرضت وجحدت فحل عليها غضب الحق ونزل فيها ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الآلام لهم انهم عن ربهم لمحجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واحاطت به خطيئاتهم فهم في الدرك الاسفل من النار مقاعدهم فلا شك ان هؤلاء الاشقياء اسوء حالا من الفريق الاول فالاولى فاهل الحجاب والاخرى اهل العقاب في الكتاب الالهي قد تكررت وتكثرت الاشارة اليهما جميعا والى كل منهما منفردا منها ما وقع في اوائل البقرة فالاشارة الى القسم الاول قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم الى قوله ولهم عذاب اليم فهؤلاء لا سبيل الى خلاصهم من النار وهم اصحاب النار بالحقيقة كاكثر الكفرة طبعا وقد تاكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار لانهم سد عليهم الطرق واغلقت عليهم الابواب اذ القلب اعني القوة العاقلة هو محل الاعلام والالهام فحجبوا عنه بختمه والحواس سيما السمع والبصر وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من ابواب الفهم والاعتبار حرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما الى القلب فلا سبيل لهم الى الباطن الى العلوم الحقيقية ولا في الظاهر الى العلوم الرسمية كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية فحبسوا في سجون الظلمات فما اعظم عذابهم والاشارة الى القسم الثاني قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الى قوله ولهم عذاب اليم وهؤلاء مرضى القلوب من آلام النفوس بالجهل والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء وهم اهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة وقد يكون لهم مع ذلك آراء باطلة واعتقادات فاسدة ونعوذ بالله اذا حفظوا مع شرارة النفس اموا الاشعرية وعلوما ناموسية جعلوها من اسباب الترفع والرياسة بادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر ولم يدخل في قلوبهم الايمان اصلا فهذه الامراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد ام لا كلها مولمة للنفوس معذبة للقلوب لكن الاعتقادات الردية والعلوم الفاسدة اشد تعذيبا واكثر ايلاما للنفوس فانها نيران ملتهبة في نفوس معتقديها وحرقات مشتعلة في قلوبهم فايلامها اشد من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكر الله تعالى بقوله نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة انها عليهم موصدة في عمد ممددة لانها مع كونها في نفسها قبيحة مولمة منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذيب النفوس الى وقت معلوم فيها فان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية وسيجيء شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد ان شاء الله والحاصل ان الشقاوة الاخروية اما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد والرياء والجحود للحق والانكار للعلوم الحقة الحقيقية فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الاولى راسخة

الهيئات

الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس اذا تاكدت بمنعها عن الوصول الى سعادتها الاخروية وتصدها عن درك النعيم الاخروي وهي مع ذلك تحدث نوعا من الاذى عظيما لفقد الملاذ العادية ووجود الملكة الشوقية اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها فان هذه الهيئات وان كانت متجوهرة في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بمضارتها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس ففي الآخرة اذا زال ذلك الاقبال والاشتغال فيجب ان تحس بايلامها وايذائها كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فتاذى النفس عند رفع الحجاب بالموت اذى عظيما وعذابا شديدا لكن بسبب آفة مولمة ومرض اليم ولم يشغل شاغل كخدر واغماء او غير ذلك فاذا فرغ عن ذلك لحس به فتاذى منه غاية الاذى ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما اشرنا اليه فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح الجهنمية فلا يبعد ان يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلتها الخ ويشبه ان يكون الشريعة الحقة قد اشارت اليه حيث ورد ان المؤمن الفاسق لا يخلد في النار واما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المزمن للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقا النفس اليها ثم ترك الجهاد فيه لكسب العقل بالفعل اكتسابا اما فقد منه القوة الهيولانية وحصلت ملكة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحود فهذه الداء العضال مما اعيت الاطباء الارواح عن علاجها اذ لا يحل الا بعلاج متعذر وعلى ذلك الآلام الكائنة عنها بازاء اللذة الكائنة عن ضدها كما ان تلك اجل من كل احساس بملائم كذلك هذه اشد من كل احساس بمنافر من تفرق اتصال بالنار او تجميد بدن بالزمهرير او ضرب عنق وقطع عضو وعدم تصور ذلك لاهل الدنيا بسبب ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة لها وكما ان الصبيان لا يعجبون باللذات والآلام التي يحس المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه ذوو العقول البالغة الذين تخلصوا عن المادة وعلائقها **فصل** في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم ان القوة التي هي محل العلوم والمعارف في الانسان هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العقلية نسبة المرآة الى صور الملونات والمبصرات وانما المانع من انكشاف الصور العقلية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المرآة اولها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا ينجلي لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة وهذا بازاء نقصان جوهر المرآة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويتشكل ويصقل والثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها لكدورة الشهوات والتراكم التي حصلت على وجه النفس من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلائها فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرآة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت قوية الجوهر تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وبعث من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق فكل اشتغال بما يرجع الى دنيوي كنكتة سوداء في وجه المرآة فاذا تكثرت وتراكمت افسدتها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات والبخارات والاصدية في المرآة الموجبة لفساد جوهرها والثالث ان تكون معدولا بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة فان نفوس الصلحاء والمطيعين وان كانت صافية نقية عن كدورة المعاصي نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما لكنها اليست مما يتضح فيه جلية الحق لانها ليست تطلب الحق ولم تحاذ شطر المطلوب بعد لانها عن الطريق المؤدي الى جانب الملكوت وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقية والتامل في آيات الربوبية وادراك الحضرة الالهية بصرف الهم الى اعمال بدنية ونسك شرعية واوراد واذكار وضعية من غير تدبير وتامل فيها وفي الغرض من وضعها فلا ينكشف لهم الا ما توجهت اليه هممهم من تصحيح صورة الاعمال والطاعات ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرهما ان كانوا متفكرين فيها واذا كان تقييدهم بترجيح الطاعات وتفصيل حسنات الاعمال مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك في صرف الهم الى شهوات الدنيا وعلائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في مثال المرآة هو كونها معدولا بها من جهة الصورة الى غيرها والرابع الحجاب المرسل فان المطيع القاهر للشهوة المتجرد الفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي قصده لكونه محجوبا عنه باعتقاد مقبول للناس سبق اليه منذ الصبا على وجه التقليد وحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد وهذا ايضا حجاب عظيم

يحجب بها اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر المنسوبين الى العلم والصلاح فانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت فى نفوسهم وتاكدت فى قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقايق وهذا فى مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة والصورة والخامس الجهل بالجهة التى منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود فان طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من اى طريق كان بل بالتذكر للعلوم والمقدمات التى تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها فى نفسه ترتيبا مخصوصا معروفا بين العلماء النظار ذوى الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب فان العلوم المطلوبة التى بها تحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة اولا بل كل علم غير اولى لا يحصل الا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى فان لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شئ من ذوات العلل والاسباب الا من طريق سببه وعلته فكذلك العلم بها لا يحصل الا من جهة اسباب العلم وعللها فالجهل باصول المعارف وبكيفية ترتيبها وازدواجها هو المانع من العلم بها ومثاله فى المرآة عدم تحاذيها بالجهة التى فيها الصورة المرئية فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التى فيها المرآة بل مثاله ان يريد الانسان مثلا ان يرى قفاه فى المرآة فيحتاج الى مرآتين ينصب احديهما وراء القفا والاخرى فى مقابلتها بحيث يبصرها ويراعى مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتى ينطبع صورة القفا فى المرآة المحاذية للقفا ثم ينطبع صورة هذه المرآة فى المرآة الاخرى حتى يدرك العين صورة القفا كذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات اعجب مما ذكر فى المرآة ويعز على بسيط الارض من يهتدى الى كيفية الاهتداء بها فهذه هى الاسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لان تعرف حقايق الاشياء لانها امر ربانى شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية وما ورد عنه لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بنى ادم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية وهذه حجب حايلة بين النفوس الانسانية وعالم الملكوت فاذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان الذى هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هى عليه فيرى فانه فى جنة عرضها السموات والارض بل يرى ان ذاته جنة عرضها اوسع من عرض السموات والارض لانهما عبارة عن الملك العالم والشهادة وهو محدود واما عالم الملكوت والحقايق العقلية وهو الاسرار الغايبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس فى الوجود سوى ذات الله وافعاله ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين ويكون سعة المملكة فى الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما المراد من الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية القلب لتطهير النفس وجلائها باصلاح الجزء العملى منها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها وتفس الطهارة والصفاء ليست كمالا بالحقيقة لانها امر عدمى والاعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعنى اشراق نور المعرفة بالله وافعاله وكتبه ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور من ربه فشرح الصدر غاية الحكمة العملية والنور غاية الحكمة النظرية فالحكيم الالهى هو الجامع لهما وهو المؤمن الحقيقى بلسان الشريعة وذلك الفوز العظيم **فصل** فى كيفية حصول العقل الفعال فى انفسنا اعلم ان للعقل الفعال وجودا فى نفسه ووجودا فى انفسنا فان كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجودا لعقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول لشئ اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية الوجود ذلك الشئ فما هو غاية بالطبع لشئ فى وقت فهو من شانه ان يصير صورة لذلك وقد اخر الا المانع يقطع طريقه الى الوصول وكنا قد اوضحنا تحقيق هذا الاتحاد فى العلم الكلى عند بحثنا عن احوال العقل والمعقول ايضاحا يكفى لاهل العرفان واصحاب الذوق والوجدان وان لم يكن ناقعا لاهل الجحود والطغيان فمن استشكل عليه ان شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما على وجود الشئ وغاية متاخرة عنه مرتبة عليه ترتبا ذاتيا بعد مراتب سنكملها فى درجات الوجود فعليه ان يرجع وينظر الى ما حققنا وسلك الطريق الذى سلكناه حيث عرفنا بقوة البرهان ونور الكشف والعيان ان المبدأ الاعلى له الاولية والاخروية لاجل سعة وجوده المنبسط وقوة وحدته الجامعة وشدة نوريته الساطعة وتمام هويته التى انبعث منها الهويات وعينه التى انبجست منها اعيان الموجودات فوجوده التام الذى هو فاعل الاشياء هو غايتها وكمالها فهو اصل شجرة الوجود وثمرتها لان وحدته ليست كسائر الوحدات التى تحصل بتكررها الاعداد فلا ثانى لوحدته كالا مثل لوجوده بل احدية الصرفة جامعة للكثرات سارية فى الوحدات ونور وجوده نافذ فى الهويات كما قال المو

لاينه

على مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة فلا بد فى وجوده الابتدائى ووجوده الانتهائى فمنه تنزل الموجودات فى الابتداء واليه تصعد الاشياء فى الانتهاء فعلى هذا المنوال حال وجودات الانوار القيومية وصور المفارقة الالهية فان وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده ووحداتها مثل لوحدته فعينها وجمعيتها انموذج لعينه وجمعيته فانما هى وسايط صدور الاشياء عن الحق ووسايل رجوع الموجودات اليه فلها الاولية باوليته والاخرية باخريته كما انها موجودة بوجوده لا بايجاده باقية ببقائه لا بابقائه لانها كما علمت بمنزلة اشعة نوره ولوازم هويته ثم ان النظر فى العقل الفعال من حيث وجوده فى نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره فى فن الربوبيات اذ قد ثبت وجوده فى نفسه بالبرهان ونحن الان نظر فيه الان لا من حيث كونه كمالا للنفس الانسانية وتماما لها والبرهان على وجوده فى النفس ان النفس فى مبادى الامر وان كانت نفسا بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها ان تصير عقلا بالفعل لاجل تصور المعقولات والفطن بالثوانى بعد الاوليات حتى يصير بحيث يحضر صور المعلومات متى شائت فيحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل وكلما خرج من حدود القوة والاستعداد الى حد الفعل فلابد له من امر يخرجه منها اليه فهو ان كان امرا غير عقلى كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخس وجودا علة مفيدة للاشرف وجودا وكان غير العقل افاد العقل لغيره وذلك محال وان كان عقلا فلا يخلو اما ان يكون عقلا فى اصل الفطرة فهو المطلوب وان لم يكن كذلك فيحتاج لا محالة الى امر يخرجه من القوة ويجعله عقلا بالفعل فينقل الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل او ينتهى الى المطلوب فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادى ومن سبيل اخر ان النفس الانسانية قد لا يكون معلوماتها التى اكتسبتها حاضرة لها مدركة وفيها قوة الاسترجاع والاستذكار فهى مخزونة فلها قوة الادراك وقوة الحفظ وهما متغايرتان لان الحافظ فاعل والمدرك قابل فيمتنع اتحادهما ولا شك ان المدرك القابل هى النفس فالحافظ الفاعل جوهر اجل منها وجودا وهذا النحو من الوجود عقل فعال وظاهر مكشوف انه ليس جسما من الاجسام ولا قوة فى جسم لان شيئا منهما لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا بالفعل فكيف يكون سببا لما ليس بجسم ولا فى جسم والكلام فى ان سبب تصيير النفس عقلا بالفعل واما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشايع الصناعى فالجسم لو صار جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الامور التى ليست داخلة فى مكان ولا منطبعة فى ذى وضع وحيز حتى يجاورها او يحاذيها جسم او صورة فى جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الاجسام والجسمانيات فى الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعى والاتصال المقدارى فى الجسمانيات بازاء القرب المعنوى والارتباط العقلى فى الروحانيات فى قبول الاثر واستجلاب الفيض واما الاول فهو وان كان هو الفياض المطلق والجواد الحق على كل قابل لفيض الوجود الا ان فى كل نوع من انواع الكاينات لا بد من واسطة ربانية من الصور المجردة والجواهر العقلية وهم الملائكة المقربون المسمون عند الاوائل بارباب الانواع وعند الافلاطونيين بالمثل الافلاطونية والصور الالهية لانها علوم الله التفصيلية التى بواسطتها يصدر الاشياء الخارجية كما مر ولا شك ان الذى بها ونسبتها فى ان يعتنى بتكميل النفوس الانسانية هو ابوها القدسى ومثالها العقلى المسمى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس وفى ملة الفرس كان يسمى روان بخش وفى كثير من الايات القرانية تصريح بان هذه المعارف فى الناس وفى الانبياء تحصل بتعليم الملك والهامه كقوله علمه شديد القوى وقوله قال انبانى العليم الخبير وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلانى فى استكمال الانسان العلمية ان المتخيلات المحسوسة اذا حصلت فى قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات معانى الكلية ولكنها فى اوائل الامر مبهمة الوجود ضعيفة الكون كالضوء فى المرتبة الواقعة فى موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس وتاكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات وتكرر الادراكات والحركات الفكرية اشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها الوهمية وصورها الخيالية فيجعل النفس عقلا بالفعل ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها كنسبة الشمس الى العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بحذائها عند اشراقها على العين وعلى مبصراتها فالشمس مثال العقل الفعال وقوة الابصار فى العين مثال قوة البصيرة فى النفس والصور الخارجية التى بحذائها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس وكما ان قبل اشراق الشمس عند الظلام يكون البصر مبصرا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة فاذا طلعت الشمس واشرقت عليها صارت القوة البصرية واثبته مبصرة بالفعل وتلك الملونات التى بحذائها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسى واشرق ضوء

عليها وعلى جنودها من الخيالية صارت القوة النظرية عقلاً وعاقلاً بالفعل وصارت المتخيلات معقولات بالفعل وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها وحقائقها عن لواحقها ورقائقها واصولها عن فروعها واخذ منها مجردة عن الاعداد والافراد فيصير الانسان عند ذلك انسانا عقليا اذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود واذا اشتد هذا النور الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الانساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والمبدأ الفاعلي الذي سعة وجوده وبسط نوريته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص والاعداد والافراد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى الا ان المفهوم عنوان للافراد وهذا المبدأ الفاعلي حقيقة لها وحامل لها وحافظ اياها وكذا الطبايع الكلية عنوانات لذوات نورية وهويات عقلية وملائكة قدسية وارباب انواع طبيعية وبالجملة صارت النفس عقلا بعد ما كانت محسوسا انها معقولات بالفعل وعاقلات ايضا لما مرت طريقته ان كل معقول بالفعل عاقل بالفعل **فصل** في اظهار شيء من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والاشارة العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طائر قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات نداؤه ينتهي الى سماع الحابطين في مهاوي الجهالات المترددين كالحيارى في سبيل الظلمات النازلين في عالم الهيولى والهاوية الظلماء والقرية الظالم اهلها ولكن قل من يستمع اليه ويصغى نداؤه ويعرف صوته لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن آيات ربهم معرضون صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو مع جميع الخلق وهم لا معه بأماني ومأماني ازان شهانه وكل من له علة الاستسقاء او فيه مرض السوداء يستشفى بظلاله وكذا به علة ما النخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المزمنة كلها يزول بخواص خصيصة ودباشة الامراض واحد مهلك وهو يتحمل الرايح المركب بالعناد وله الطيران صعودا ونزولا من غير حركة وانتقال وله الذهاب والمجيء من غير حال وارتحال والقرب والبعد من دون مسافة ومكان ولا تغير وزمان منه ظهرت في ذوات الالوان وهو عالم بالالوان وكذا الامر في باب الطعوم والروائح وهو فصيح لسانه يفهم جميع السنة الطيور ويعرف كل الخفايا والاسرار مستوكرة المشرق ولا تخلو عنه ذرة في المغرب الكل به مشغول وهو من الكل فارغ والامكنة مملوة منه وهو خال عن المكان العلوم والصنائع مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والاغاني العجيبة والارغنونات والموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من اصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم چون نديد کسی سليمان را توچه دانی زبان مرغان را كل من يعوذ بريشة من رياشه بحوزته النار آمن من الحرق ويعبر على الماء مصونا من الغرق بل استمد لجميع الخلق بالغذاء كالانبياء ووصول السالكين الى مآربهم وحاجاتهم يلتزم بأبد هذا الطير القدسي **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين ان النفوس الجاهلة جهلا بسيطا دون ما هو مضاد للحق ان كانت هيولانية محضة ولم تحدث هيئة عقلية ولا علم اولي ففي بقائها ما وقع التردد والاختلاف بين الفلاسفة والمنقول من الاسكندر الافروديسي وهو من تلامذة اعاظم معلم المشائين القول بعدمها وفسادها وان الشيخ الرئيس ايضا مال الى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة وقد اشرنا الى ان النشأة الاخروية لو كانت منحصرة في النشأة العقلية لكان القول ببطلان هذه النفوس الساذجة لازما لاضطرار لان وجود الشيء في كل نشأة انما يكون بصورة لا بهيولاه لكن قد علمت ان بعد هذه النشأة النشأة العقلية المجردة والكائنة الفاسدة عالمان صوريان مستقلان باقيان غير داثرين احدهما دار المعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لا مادة لها ولا حافظ اياها الا النفس لان وجودها وجود ادراكي وهو نفس محسوسيتها والمحسوس بما هو محسوس وجود بعينه وجود للجوهر الحاس وهو النفس فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور بحسبه هناك من غير مادة كما ان العقل هو الحافظ المبقي باذن الله للنفس من غير حامل او بدن فلا حاجة للاشياء الموجودة في هذا العالم الا الى اسبابها الفاعلة وجهاتها دون الاسباب القابلية والقوى والاستعدادات فاذن هذه النفس باقية بعد البدن ولو لم يتخيل فيها هيئات بدنية ورذائل نفسانية حتى يكون متاذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الاصلية النورانية ولا يمكن ايضا ان تكون معطلة لا فعل ولا انفعال اذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة وقد مر ان الوجود لذيذ ان حصل بكماله لذة وهذه النفس وجودها لا الا التي اخر لكونها غير مادية فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها ان كان بلا مانع او تشويش لكنها ضعيفة اذ لا كمال لها وان كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الاوليات وبعض الاراء المشهورة والمقدمات الذائعة ولم يحدث فيها بعد شوق الى العقليات ولا داعية كاملة عقلي على وجه التأكد والجزم فانها اذا فارقت هذا البدن فان كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته وتخيلته وبلغت اليه همته

وسمعت

وسمعت من اهل الشرايع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والاشجار والانهار وسائر ما يكون لذيذا بهيجا وهذا مما لا اشكال في اثباته عندنا لان الصور الاخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر الى موضوع ومادة كما اشرنا اليه وسنبين ذلك على مسلك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق واما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعضهم قولا ممكنا على زعمه وقد ضعفه بانه لا يجازف في الكلام من ان هؤلاء اذا فارقوا الابدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء البدنية وانما الانقسام انهار نسبة لابدانهم فقط ولا يعرف غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه متهيأة مهيأة الاجسام دون الابدان الانسانية والحيوانية للعلة الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الا انفسا لها فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا لا ان تصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذه لا يمكن بل ان تستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وفي افعاله الخير وموجبا للسعادة رأى الخيرات تخيله فيتخيل الزمرات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده الاخبار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ويكون مقارنا المزاج لجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا ينحل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال واضداد هؤلاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بآلة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله بالاتصال بما هو من جنسه باتصالها من جنس بعضه فالسعداء الحقيقيون يلتذون بالمجاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد فيه بالازدحام هذا ما بلغ اليه نظر الشيخ وآراؤه في اثبات السعادة والشقاوة الاخرويتين المحسوستين وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الاشقياء في المعاد وقد مرت الاشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل الى سخافة هذا الرأي وما يلزمه من المفاسد والذي نذكر هيهنا ان القول بتجويز ان يكون موضوع تصرف النفس وتخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرما متولدا من الهواء والدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية فكيف من الفلسفة الالهية اليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرق ويتحلل بادنى سبب اذا لم يكن له طبيعة حافظة اياه عن التبدد وعن التحلل شيئا فشيئا بايراد البدل كما في الروح الطبي حتى يبقى يتهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعا نباتيا بل حيوانيا لكونه موضوع الادراك التخيلي فاذن اليس هذا عين التناسخ واليس هذا الجرم الدخاني صار حيوانا غير انسان تعلقت به نفس انسانية فصارت هذه الانسانية منسلخة عن انسانيته الى حيوان آخر وذلك لان شرط الانسانية ان يكون له قوة ادراك المعقولات اما بالفعل او بالاستعداد القريب او البعيد له وليس فيه شيء منها اذ قد بطل استعداده الاول بالموت من غير ان تصير عقلا بالفعل ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان انسانا آخر فعلى اي وجه يلزم التناسخ وهو مع بطلانه في نفسه كما مر قد احاله الشيخ وغيره من توابع المشائين وهذا اللزوم لا يدفع بمجرد قوله تستعمله من غير ان تصير نفسا لها اذ لا معنى للنفس الا الجوهر الادراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حيوة بالقوة موضوع لادراكاته سيما على ما ذهبوا اليه من انطباع صور المحسوسات والمتخيلات في الاجرام التي هي آلتها وبالجملة هذا مذهب ردي وقول فاسد الجأهم القول به عدم علمهم بتجرد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية والعجب من الشيخ ابي علي ايضا انه ذكر في هذا الكلام المنقول ان السعداء الحقيقيين يلتذون باتصال ذوات بعضهم ببعض اتصالا عقليا كاتصال المعقول بمعقول مع انه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يتفطن على اثباته بل انكره في اكثر كتبه غاية الانكار وشنع على القائل به كفرفوريوس وصاحبه غاية التشنيع ثم قال في اواخر الالهيات الشفاء وفي الرسالة الاضحوية ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام وربما كان المحلوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسم في النفس الا ان احدهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي المرتسم

والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبرى عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه فهذه غاية ما وصلت اليه افكار الفلاسفة الاسلاميين اعني صاحب الشفا والفارابي ومن كان في طبقتهم ومحذوحذوهم وهي قاصرة عن درجة التحقيق غير بالغة حد الاجمال باطلة في نفسها كما سبق وسنعلم في القول ولب الكلام فيما سنجاعند تجريدنا البحث الى اثبات معاد الانفس الغير الكاملة ولا الواصلة الى درجة العليين ثم العجب ان الذي صوره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله عن بعض العلماء وهو ابو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الاشارات احسن وأجود مما ذكره في كتب غيرهم من الاسلاميين ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الاحياء وغيره وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في هذا العالم فانه يعيد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالي فلذته كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجدت في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الكمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته ونزلت منزلة الصورة الموجودة ولم يفارق الدنيا الاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال شيء يميل اليه الا ويوجد له في الحال حيث يرى واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس وحمل امور الاخرة على ما هو فوق الشهوات اولى ولا ينقص بتنبيهما في الوجود لخصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج فان وجودها مراد لاجل حظه و حظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق الحصول وقد يتعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات عقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما رتبته في العقليات توازي رتبة المثالية الحسيات انتهى كلامه واكثره موافق لما نقلنا من صاحب الشفا وكانه ماخوذ منه وانزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الاجساد اعتقاد كالامام الرازي ونظرائه بناء على ان المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات اجزاء مادية لاعضاء اصلية باقية عندهم وتصويرها مرة اخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرة اخرى ولم يفطنوا بان هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الاخرى وعود الى الدار الاولى دار العمل والتحصيل لا الى الدار العقبى دار الجزاء والتكميل فان اسحالة التناسخ وما معنى قوله تعالى انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله نحن خلقناهم وشددنا اسرهم واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا ولا يخفى على ذي بصيرة ان النشأة الثانية طور اخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين وان الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع الى الله او القرب منه لا العود الى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني ثم جعل الفخر في تفسيره الكبير يستدل على اثبات ما فهمه وتصوره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيمة والبعث ويحملها على ما وافق طبعه ورايه فقال ان قوله تعالى في سورة الواقعة من الآيات اشارة الى الجواب شبهة المنكرين الذين هم من اصحاب الشمال المجادلين فانهم قالوا ءاذا كنا ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون اوآباؤنا الاولون واشير الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال به هذا ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء

الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ومنها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون ومنها في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ومنها في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون ووجه الاستدلال به ان الحب فيه ما هو من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال اذا وقع في ارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة والفساد فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان فرقة من راسها صاعدة الى فوق واخرى من تحتها تثبت بجانب الارض وكذا النوى فيها ما من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما في الطبيعة والعنصر فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء وثالثها قوله افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وجه الاستدلال بوجوه اوضحها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع ويجبره ويبطل الخاصية ويصعد الماء من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة في جمع الاجزاء الرشية المائية للانزال قادر على ان يجمع الاجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز فكل ذلك دليل الحشر والرابع من تلك الوجوه قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون ووجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابطة وايضا النار نورانية والشجر ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر بارد رطب فاذا امسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب اجزاء الحيوان وجمع اعضائه انتهى كلامه وهذا ما بلغ اليه فهم اهل الكلام وغاية ما وصلت اليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات النشأة الاخرة وحشر الاجسام ونشر الارواح والنفوس فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع والخدش وعن تحريف الآيات القرانية عن معانيها والاغراض المتعلقة بها المقصودة منها المنافية لها ولاجلها كما ستشعر اليه ان ما قرره وصوره ليس من اثبات النشأة الاخرة وبيان الايمان بيوم القيمة في شيء اصلا فان الذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس الا امكان ان تجتمع متفرقات الاجزاء المبثوثة في امكنة متعددة وجهات مختلفة من الدنيا ويقع منضما بعضها الى بعض في مكان واحد فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المتعدمة فيعود الروح من عالمه التجردي القدسي بعد احقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحة تارة اخرى الى هذا العالم متعلقة بهذا البدن الكثيف المظلم وانما سمي يوم الاخرة بيوم القيمة لان فيه تقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنيا عنه في وجوده قائما بذاته وبذات مبدعه ومنشئه والبدن الاخروي قائم بالروح هناك والروح بالبدن الطبيعي ههنا لضعف وجوده الدنيوي وقوة وجوده الاخروي وبالجملة كلامه اشبه بكلام المنكرين للاخرة منه بكلام المقرين بها فان اكثر الطباعية والدهرية هكذا كانوا يقولون اعني ان المواد العنصرية يجتمع بواسطة هبوب الرياح ونزول الامطار على الارض ووقوع الاشعة الشمسية والقمرية وغيرهما عليها فيحصل من تلك المواد انسان وحيوان ونبات ثم تموت وتنفسخ صورها ثم يجتمع تلك الاجزاء مرة اخرى على هيئة الهيئة او على هيئة اخرى قريبة منها فيحصل منها امثال هذه المواليد تارة اخرى اما مع بقاء النفوس والارواح كما يقول التناسخية او مع حدوث طائفة منها وبطلان طائفة سابقة وليت من الذي انكر ان يحدث من ماء وتراب ومادة بعينها تارة بعد اخرى صورة شبيهة بالصورة الاولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله في ذلك وجملة الامر ان هؤلاء القوم من اصحاب المقالة والكلام واهل المجادلة والاختصام لم يعلموا ان مقصود التكاليف ووضع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا تكميل النفوس الانسانية وتخليصها عن هذا العالم ودار الاضداد واطلاقها عن اسر الشهوات وقيد الامكنة والجهات ومعنا التكميل والتزكية لا يحصل الا

بتبديل هذه النشأة الداثرة المتجددة الى النشأة الباقية الثابتة وهذا التبديل الى النشأة الباقية موقوف على معرفتها والايمان بها
وثانيا على انها الغاية الاصلية المقصودة من وجود الانسان التي يتوجه اليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم يعق عن سلوكها بواسطة
الجهالات وارتكاب السيئات وثالثا على العمل بمقتضاها وما يسهل السبيل اليها ويدفع العوائق المانعة عنها فالغرض الاهم من هذه
الآيات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود والهداية الى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلائق وهو مسمى بعالم
الغيب وهذا عالم الشهادة وهو عالم الارواح وهذا عالم الاجساد وكما ان الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم ثم لما
كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي ونشأة اخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة امرا صعب الادراك
متعسرا على اذهان اكثر الناس جحدوه وانكروه وابوه لانهم بهذه الاجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد
هذه النشأة ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكذبوا بل اعرضوا عنها وعن آياتها كما قال تعالى وكاين من آية في السموات يمرون عليها وهم عنها
معرضون ورضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها واخلدوا الى الارض كما قال ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه ونحن رأينا كثيرا من المنتسبين
الى العلم والشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد واشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل والنفس والروح ومدح ذلك العالم ومذمة الاجساد وشهواتها
المحسوسة ودثورها وانقطاعها واكثرهم توهموا الآخرة كالدنيا ونعيمها كنعيم الدنيا الا انها اوفر وادوم وابقى ولاجل ذلك رغبوا اليها
وفعلوا الطاعات لاجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن والفرج ولاجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة
الآخرة والبعث والقيام لتنبيه الانسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة ليتوجه نحو الآخرة ويتبرأ من البدن وقيوده من الدنيا وتعلقاتها
متطهرا عن الادناس والارجاس متشوقا الى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقديسين واعلم ان المراد من الآيات المنقولة ليس ما
فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الاشعرية التي بناها على ابطال الحكمة ونفي العلة والمعلول ومن اعجب الامور ان هولاء القوم حين
حاولوا اثبات اصل من اصول الدين كاثبات قدرة الصانع او اثبات النبوة والمعاد اضطروا الى ابطال خاصية الطبايع التي اودعها الله فيها
ونفي الرابطة العقلية بين الاشياء والترتيب الذاتي الوجودي والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا
تبديل لها وهذه عادتهم في اثبات اكثر الاصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذي هو امام اهل البحث والكلام فان قلت فما معنى
هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة فهل المراد منها الا ان الله تعالى كما انه قادر على الابتداء والانشاء قادر على
الاعادة والتكوين مرة اخرى قلت الغرض الاصلي من الآيات المعادية يحوم حوم بيان منهجين شريفين في بيان المعاد وحشر النفوس
والاجساد احدهما اثبات ذلك من جهة المبدأ الغائي ولزوم الغايات للطبايع الجوهرية الاصلية وثانيهما اثباته من جهة المبدأ الفاعلي
ولا شك ان البرهان الذي يكون الحد الاوسط فيه علة للنتيجة وهي ثبوت الاكبر للاصغر وهو المسمى ببرهان اللم اوثق من الذي يكون
الاوسط معلولا للحكم وهو المسمى بالدليل ثم اوثق البراهين اللمية واحكمها ما يجعل الوسط فيه سببا فاعليا او سببا غائيا دون سائر
الاسباب فاذن نقول الآيات التي فيها ذكر النطفة واطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة الى صورة افضل الى صورة اكمل ومن حال ادون الى
حال اعلى فالغرض من ذكرها اثبات ان لهذه الاطوار والتحولات غاية اخيرة فللانسان توجه طبيعي نحو الكمال وله دين الهي فطري في التقرب الى
المبدأ الفعال والكمال اللائق بحال الانسان المخلوق اولا من هذه المواد الطبيعية والاركان لا يوجد في هذا العالم الادنى بل في عالم آخر
التي اليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى فبالضرورة اذا استوفى الانسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية
من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ اشده الصوري وتم وجوده الدنيوي الحيواني فلا بد ان يتوجه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوة
الى الفعل ومن الدنيا الى الاخرى ثم الى المولى وهو غاية الغايات ومنتهى الاشواق والحركات وهو المراد من قوله يا ايها الناس ان كنتم
في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة الى قوله وان الله يبعث من في القبور قبور الاجساد وقبور الارواح اعني الابدان و
كذا غيره من الآيات المذكورة فيها اطوار الخلقة واكوان النطفة فان الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للانسان من جهة ثبوت الغاية
لوجوده وحركته الفطرية فان قلت هذه التحولات والتطورات مما يوجد في غير مادة الانسان ايضا كالنبات والحيوان فيلزم ان يكون
لها ايضا نشأة اخروية قلت بعض هذه الاحوال والاطوار يوجد فيها الا انها لنقصان فطرتها عن درجة الانسانية تقع نشأتها ايضا بكون
بعد تلك الاطوار وساير الاكوان الحيوانية مما لم يصل الى حد الانسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج الى ملكوت السموات والصعود
الى العالم القدسي كما ان الاكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول الى باب الانسانية الا على وجه التناسخ بل على نحو آخر

بعد

يعلمه اهل البصيرة والحكمة ثم انه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل اليها بل ربما يعوق عنها امر خارجي فان ههنا قواطع للطريق
وحجبا عن الوصول والغرض ان للطبايع غايات ثابتة بمقتضى الفطرة الاصلية البلوغ اليها وربما يقع المنع والحجاب واما الآيات التي
يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الاجرام العظيمة والانواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية فان
اكثر الناس يزعمون انه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية وطينة لان حصول شيء لا من اصل محال فينكرون حدوث عالم آخر ونشأة
وصورها ولم يعلموا ان وجود الاكوان الاخروية انما هو من باب الانشاء وبمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من اصل مادي وجهات
قابلية فالله تعالى ينبه على ان شأنه الاصلي في الفاعلية هو الابداع والانشاء لا التكوين والتخليق من مادة وكذلك خلق السموات و
الارض واصول الاكوان فان وجودها لم يخلق من مادة اخرى بل اوجدها على سنة الاختراع والانشاء وهكذا يكون انشاء الجنة
والنار والاجسام الموعودة في الآخرة فيندفع اشكال المنكرين للدار الآخرة انها في اي مادة توجد وفي اي قطر وجهة واين مكانها ومتى
زمانها ووقت قيامها يطلبون للآخرة مكانا خاصا ويسألون عن الساعة ايان مرسيها اي في اي مكان من امكنة هذه الاجسام
ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي في اي زمان معين من ازمنة الدنيا ولم يعلموا ان مكان الآخرة وزمانها ليس من
جنس مكان الدنيا وزمانها ولا ان وجودها وايجادها ليس كوجود الاكوان الدنيوية وايجادها فانها نشأة اقوى حاصلة من الانشاء
وهذه خلقية حاصلة من التخليق وهذا ايضا منهج دقيق شريف في حمل الآيات القرآنية على ما هو اشرف واحكم واوثق الغرض من هذه
الآيات التي اشير فيها الى هذا المنهج ان ابداع الصور وانشاءها من غير مادة سابقة انسب واقرب الى العلة الاولى واهون
عليها من تركيب المواد وجمع اجزائها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما قال وما امر الساعة الا كلمح البصر وقوله وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر فاذا كان الاولى والاحرى بمبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور وابداعها من غير مادة من تخليقها من مزاج
وامتزاج وتركيبها من اجزاء مختلفة حاصل بازدواج ففعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء اشرف وارفع من جمع متفرقات وتركيب
مختلفات فان هذا شأن القوى والطبايع التي هي في الدرجة الادنى من القصور في الفاعلية والتأثير فاذا صدر منه وجود الانسان
على نهج الامتزاج والتركيب من الاركان والامشاج فليجز صدوره منه تارة اخرى على سبيل الانشاء مجردا عن الهيولى على انك قد علمت
ان الايجاد مطلقا منه تعالى وان الوسايط هي مخصصات ومرجحات للايجاد وجهات مكثرات لفعله وافاضة وجوده لكن ما هو ابسط في
الوجود وارفع من الكثرة فهو اقرب الى الموجد الحقيقي وقد اشرنا الى ان وجود الامور الاخروية اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج واقرب
الى الوحدة الخالصة من هذه الامور الدنيوية فكما ان فعله الخاص به في الابتداء هو انشاء النشأة الاولى لا تركيب المختلفات وجمع
المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد والفعل اللائق به انشاء النشأة الثانية وهو اهون عليه من ايجاد المكونات في الدنيا التي يحصل
بالحركات من الاجساد والاستحالات في المواد لان الآخرة خير وابقى وادوم واعلى وما هو كذلك فهو اولى وانسب في الصدور عن المبدأ
الاعلى واهون عليه تعالى كما قال وهو اهون عليه وله المثل الاعلى في السموات والارض واعلم ان الاخروية والثانوية انما هي بالقياس
الى حدوثنا والا فتلك النشأة هي في نفسها اقدم واسبق لانها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتا وشرفا وما بعد الطبيعة نظرا
الى حدوثنا واستكمالاتنا فهذا ايضا يدل على ان الدار الآخرة موجودة بالفعل وان الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه
الآيات والاحاديث الكثيرة ومما يدل ايضا على ان ايجاد الاكوان الاخروية اشبه بسنة الله التي هي الابداع من ايجاد المكونات الدنيوية
ان ايجاد هذه المواليد وتبليغها الى كمالها حاصل بالتدريج وهي ايضا تدريجية الوجود حدوثا وكمالا والاخروية امور دفعية
الوجود حدوثا وكمالا وان افراد الانواع واشخاص الطبايع المتكثرة الاعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل
وبعضها بعد على سبيل التوالد والتولد وما لم ينعدم اثر لا يوجد امر آخر كما قال تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستقدمون
ساعة ولا يستاخرون بخلاف وجود الصور الاخروية واشخاصها المنشأة لا على وجه التولد والتوالد قل ان الاولين والآخرين لمجموعون
الى ميقات يوم معلوم لان وجوده انما يقع دفعة واحدة باذن الله في نفخ اسرافيل ارواحهم في صور اجسادهم الكامنة في عالم الارواح فانما
هي نفخة واحدة فاذا هم بالساهرة **فصل** في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد وبيان الاوهام العامية والآراء الجاهلية
واي من ذهب الى استحالة حشر النفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق في شيء منها المعاد وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من
الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة ولا اعتداد برأيهم في الحكمة زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس

حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والاعراض وان جميعها انما يعدم بالموت ويفنى بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد المتفرقة فالانسان
كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والالام البدنية الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقلاء
على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة والمنقول من جالينوس في امر المعاد هو التردد و
التوقف بناء على تردده في ان النفس هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا تعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد ثم من المتشبثين
باذيال العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع اعادة امتناع
المعدوم تارة وبمنع فناء الانسان بفناء هيكله اخرى فقالوا ان للانسان اجزاء باقية اما مجردة او غير مجردة ثم حملوا الايات والنصوص
الواردة في بيان الحشر على ان المراد جمع الاجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الانسان والحاصل ان اصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد احد
الامرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل ولا يلزم شيء منهما بل العقل والنقل حاكمان بان المعاد في الاخرة هو الذي كان مصدر
الافعال ومبدء الاعمال مكلفا بالتكاليف والواجبات والاحكام العقلية والشرعية ثم لا يخفى ان عروق الشبهة لا تنقلع عن اداني اوهام
الجاحدين المنكرين للحشر والقيامة الا بقطع وهو ان الانسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى لانه ليس الا الهيكل مع مزاج او صورة حالة فيه
وبعدم قطع هذا الاصل يستقصي وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد وثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا
في كيفيته فذهب جمهور الاسلاميين وعامة الفقهاء واصحاب الحديث الى انه جسماني فقط بناء على ان الروح عندهم جسم سار في البدن
سريان النار في الفحم والماء في الورد والزيت في الزيتونة وذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني فقط اي عقلي فقط لان البدن
ينعدم بصوره واعراضه لقطع تعلق النفس عنها فلا يعاد بشخصه تارة اخرى اذ المعدوم لا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء
فتعود الى عالم المفارقات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة
الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الاصفهاني وكثير من اصحابنا الامامية كالشيخ المفيد وابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى و
العلامة الحلي والمحقق الطوسي الى القول بالمعادين جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة تعود الى البدن وبه يقول جمهور النصارى و
التناسخية الا ان الفرق بان محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في
الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيتين ثم ان هؤلاء القائلين با
لمعادين جميعا اختلفت كلماتهم فان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية او المثلية ايكون باعتبار كل
واحد من الاعضاء والاشكال والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا الاخير لم يوجبه احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان البدن
المعاد غير البدن الاول بحسب الخلقة والشكل وربما يستدل عليه ببعض الاخبار المذكورة فيها صفات اهل الجنة والنار ككون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد وبقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وبقوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم فان قلت فعلى هذا يكون المثاب المعاقب باللذات والالام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قيل في الجواب العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه و
لهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والمقادير والاشكال والاعراض بل كثير من الاعضاء والقوى
ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقاب لغير الجاني هذا تحرير المذاهب والاراء والحق كما ستعلم ان المعاد في المعاد هو
الشخص بعينه نفسا وبدنا فالنفس هذه النفس بعينها والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رآه احد لقال هذا بعينه فلان الذي كان
في الدنيا وان وقعت التحولات والتقلبات الى حيث يقال هذا ذهب وهذا احد بعد وربما ينتهي في كلامنا الى حيث يتحد ويصير عقلا
محضا واحدا ومن انكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة ولزمه انكار كثير من النصوص القرآنية **فصل** في احتجاج المنكرين للمعاد
احتج المنكرون تارة بامتناع اعادة المعدوم كما مر وتارة بانه لو اكل انسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الاكل لم يكن
الماكول معادا وان اعيدت في بدن الماكول لم يكن الاكل معادا ولزم ان يكون اجزاء بعينها منعمة ومعذبة اذا اكل مؤمن كافرا او بالعكس
والكلام عن الاول بمنع الامتناع في اعادة المعدوم او بمنع توقف العود عليها وعن الثاني بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء
الخلق وهي الاعضاء الاصلية عندهم والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزء كذلك لبدن اخر وان للناظرين في امر المعاد اثباتا ونفيا
مشاجرات ومباحثات في الجانبين ذكرها يؤدي الى التطويل من غير فائدة وما اورده المتكلمون من الكلام لا يفي الا بالالزام والافحام

فكيف

فكيف يتبين المرام وتحقيق المقام والاولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الامور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي ان يستفسر عن هؤلاء
المنكرين للمعاد الجاحدين لاحكام الشريعة بناء على قصور مداركهم عن دركها انهم هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان والجواز فعلى
الاول يقال لهم ان عليكم البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا اثر وعلى الثاني يقال كل ما ازيل ظاهره عن الاحالة
والامتناع قام التنزيل الالهي والاخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل
التعليمية والدعاوي الحسابية **بحث وتحصيل** ان من الباحثين من حصل وجه الاعادة البدنية بما حاصله ان الشخص انما يتشخص
ويتخصص بخصوصية اجزائه مادة وصورة وبدنا وروحا وليس خصوص التأليف معتبرا في التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتأليف نوعي
لا شخصي باق بعينه ثم اذا بطل التأليف وانحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل
لزوال النظم والتأليف المعتبر بعينها نوعا ثم اذا حصل مرة اخرى من نوع التأليف المعتبر من الاجزاء الباقية عاد الشخص الاول بعينه هذا
كلامه ويقرب ما ذكره بعض اجلة المتأخرين حيث قال قد ذهب بعض المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين
الى امتناعها وهؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لاعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ثم قال ذكرت في حواشي التجريد ان هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر الفردة كما هو مذهب
المتكلمين وكذا ما ذهب اليه المصنف حيث قال الجسم هو الصورة الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوري
في الاجسام قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة الى بدن اخر لا الى بدن مؤتلف من عين
مادة هذا البدن وصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سمي ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما
هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله واقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة مع انه اقرب الى الصواب من كلام غيرهما من اهل
الكلام في هذا الباب وذلك لوجوه الاول انه مبني على ان تشخص زيد لم ينعدم منه بالموت الا بعض اضافات بين اجزائه ونظم و
ترتيب بين اعضائه فيلزم ان يكون الحيوة من مقولة المضاف وهو ظاهر الفساد والثاني كون اجزاء زيد مثلا منحصرة في الجواهر الفردة
لا يلزم ان يكون تلك الجواهر اذا ركبت يكون زيدا سواء كان تركيبا وترتيبا مطلقا على اي وجه كان او على نظم مخصوص والا لزم على الاول
انها لو ركب منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وعلى الثاني ان يكون زيد الميت في بعض من الاحيان حيا اذا وقعت اجزاؤه على
هذا النظم مع كونه ميتا سواء كان هذا التركيب جزء منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسي لم يذهب هو ولا غيره من العقلاء القائلين
بنفي الهيولى الى ان الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق انما الذي
لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات والانفصالات لا ما هو الجسم بالمعنى
الجنسي الذي لا وجود له محصلا الا بصورة اخرى مقومة له محصلة لطبيعته الجنسية مخصصة مميزة من بين سائر الانواع تميزا ذاتيا
وقد اتفق جمهور الحكماء واتباعهم على ان الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الاعيان ولا الجسم المعرى عن كافة الصور الكمالية
مما يمكن ان يوجد في الخارج وانسانية الانسان ليست بمجرد الجسمية والا لكان كل جسم انسانا وكذا زيد بن زيد ليس بمجرد اجزاء مادية
كيف كانت والا لكان اذا صارت تلك الاجزاء منفردة متباعدا بعضها عن بعض في اطراف العالم زيدا وكيف يصح لعاقل ان يذهب
الى انه جسم مخصوص كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا حال التفرق الثالث انه فسد التناسخ بمعنى
ما ذكره بجوازه هيهنا بلا مرية وهي لزوم كون بدن واحد لنفسين فان تلك الاجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية
لو بقيا مع بقاء النفس فكان زيد حال الموت حيا وقد فرض ميتا وان لم يكن باقيا فاحتاجت في قبولها للنفس الى انضمام امر اليها به يستعد
للقبول فاذا انضم اليها ذلك الامر وصارت مستعدة باستعداد اخر جديد لا بد ان يفيض عليها من المبدء الجواد نفس جديد وروح
فاذا تعلق بها الروح المعاد ايضا كان لبدن واحد روحان وهو ممتنع ثم اي تخصص ومناسبة بقي لاجزاء ترابية متفرقة من بين سائر
الاجسام لبقاء ارتباط النفس بها ولو كان ارتباطا ضعيفا فان كل علاقة وارتباط بين شيئين دون سائر الاشياء انما يتحقق بان
يكون كل منهما انسب الاشياء الى الاخر ونحن نرى كثيرا من المواد التي لها مزاج الحيوان وكيفية قريبة من كيفية يكون بها يستحق المادة
لفيضان صورة حيوانية فهي اولى بتعلق النفس اليها من تلك الاجزاء الرمادية لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية

فضلا عن الانسانية فضلا عن الزيدية وكل من له ادنى ذوق اذا رجع الى وجدانه يعلم يقينا انه لا التفات ولا اشتياق ولا استيناس للنفس
بجسم من بين ساير الاجسام او باجزاء جسمية من بين ساير الاجزاء الا بان له اولها كيفية محسوسة ملائمة او هيئة مناسبة فلعل ايها العاقل
المتامل انه تعلق وتشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او معمورة في باطن الارض او الماء بحيث لا يتميز عند الحس او الخيال عن غيرها من
الاجزاء وان كان لها تميز في نفس الامر وفي علم الله امتياز الا يوجب لا اختصاصا لهذا الامر اصلا وليت شعري بعد انحلال التركيب وفساد القوى
البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون اغيارا البدن الشخصي في الحافظة مخصصا لتعلق النفس بالاجزاء التي منها ركب البدن وبعد تسليم وجود
الذكر وكونه مخصصا فهو انما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون غيره من الابدان لا لتعلق هذه النفس به دون نفس اخرى
والذي ينفع لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعية لفيضان نفس
حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه على ما سبق فالمتحير في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة
كلها الى ما قررناه بتحقيقه وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر ما نظائره من الفرائد الزاهرة والتي يحكم بصحتها ويعرف شرف قدرها
ونور بهائها من بين كلمات اصحاب الافكار وارباب الانظار كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار الالهية والاسرار كما يعرف الجوهري
قيمة اليواقيت اللامعة والدرر الزاهرة من بين ساير الاحجار

فصل في تفاوت مراتب الناس في درك امر المعاد وتفاضل مقاماتهم

في ذلك اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد وبعث الاجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات المقام الاول
ادناها في التصديق واسلمها عن الآفات رتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الآخرة من عذاب القبر والضغطة والمنكر والنكير
والحيات والعقارب وغيرها امور واقعة محسوسة من شانها ان تحس بهذه الباصرة لكن لا رخصة من الله في احساس الانسان بها مادام
في الدنيا لحكمة ومصلحة من الله في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصريح الروايات المقام الثاني
ان تلك الامور الموعودة بها او المتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج
كما لا وجود عينيا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغه الا انها اكثر الما منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه
ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذا شديدا لا يلتذ بمثل هذا الالتذاذ
والسرور في اليقظة كل ذلك يدركه النائم من نفسه ويتاذى او يلتذ به ويشاهد كثيرا من الصور والاشكال ويفعل افاعيل خيالية
وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة وهي موجودة في حقه والعذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد واذا كان العذاب
في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النزهة والاشخاص الكريمة التي يراها
ويبتهج بها في نومه وهي حاصلة له موجودة في حقه ابدا كانه ذهب الا انه ليس خارجيا ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة وهذا هو الذي مال
اليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم ونار الخاصرين في العمل من الفساق وغيرهم وتبعه الغزالي على امر كما يظهر من كتبه ورسائله
وقد نقلنا نبذة من كلامه في ذلك المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهها باحد وجهين الاول ان
تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع اشارة الى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم المعقول الصرف حسب ما ذهب اليه افلاطن
وشيعته من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثالا عقليا وصورة مفارقة في عالم العقل ولا يخفى ان مشاهدة الامور الاخروية
على هذا الوجه العقلي يختص باهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة
وهم اكثر اهل الجنة كما ورد في الخبر اكثر اهل الجنة البله وعليون لذوي الالباب ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه
الثلاثة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمحمول
على الصورة الشعوفة بالتقليد لن ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية والعارفون المستصغرون بعالم الصور
واللذات المحسوسة ينفتح لهم من لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه
فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان تختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقدرة البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة
والرحمة الالهية القت بواسطة النبوة على كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراءه منتهى العلم
من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى كلامه والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كناية عما يلزمها من فنون السرور والآلام وهو المراد
من قول الغزالي في بيان المرتبة الثانية انه لو رأى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطردة باللبن

والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتمثلة
بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور ويرجع بعضها الى سرور العلم و
كشف المعلومات وبعضها الى سرور المملكة وبعضها الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة
الذوق لكل واحد منها في مجال الآخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر انتهى ثم يبين كون تلك الامور الموعودة كناية عن اللذات والآلام العقلية بان الحية سببها الانموذج الذي يلقاه منها
هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا
من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل
صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كالام
اللدغ واللسع من غير وجود حيات وعقارب وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا
فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه احد انواع عذاب
الميت المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان وهو الاذعان
اليقيني بان هذه الصور التي اخبرت بها الشريعة وانذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في باب الموجودية والتحقق
اقوى واتم واشد وادوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية بل لا نسبة بينهما في قوة الوجود وشانه وثبوته وترتب الآثار
عليه وهي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين وبعضها صور حسية ملذة هي جنة اصحاب اليمين واهل السلامة
المسلمين او مولمة هي جحيم اصحاب الشمال من الفاسقين او الضالين والمكذبين بيوم الدين ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم
بحيث يمكن ان يرى بهذه الابصار الفانية والحواس الداثرة البائدة كما ذهب اليه الظاهريون المسلمون ولا انها امور خيالية و
موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض اتباع الرواقيين وبعض آخرون ولا انها امور عقلية او حالات معنوية وكمالات
نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من اتباع المشائين بل انما هي صور عينية جوهرية
موجودة لا في هذا العالم الهيولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس اخروية نسبة الحاس الى
الحاس كنسبة المحسوس الى المحسوس وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها اعظم واشرف من هذا العالم وكذلك للانسان
حواس ونشآت كثيرة غير هذه النشاة الهيولانية المستحيلة الكائنة الفاسدة ولذلك قال تعالى على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون
وقال وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا وقال بعد خلق النطفة والعلقة والمضغة وهي اطوار طبيعية مادية ثم انشاناه خلقا
آخر فتبارك الله احسن الخالقين اشارة الى شرف نشاة الروح وقال وقد خلقكم اطوارا ثم نشاة الولاية لمن يفوز بها نشاة اخرى
اعلى من نشاة اصل الروح ثم نشاة النبوة وظهور خاصيتها اشرف من نشاة اصل الولاية والله تعالى منشئ النشآت وباعث الاموات
وناشر الكتب والصحائف والرسائل يوم النشور وهو محصل ما في الصدور ومخرج ما في القبور وحقيقة البعث يرجع الى احياء الموتى
ونزع الصور من المواد واخراج الارواح من الاجساد بانشائهم نشاة اخرى وتبديل وجودهم بوجود ارفع وانور واعلم فان الجهل
هو الموت الاكبر والعلم هو الحيوة الاشرف وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حيوة وموتا كما سماهما نورا وظلمة بقوله
او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به الآية واعلم ان لكل نفس من السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعالما
اعظم واوسع مما في السموات والارضين وهي ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته ومما ليكه وخدمه وحشمه وبساتينه واشجاره
وحوره وغلمانه كلها قائمة وهو حافظها ومبقيها باذن الله وقوته ووجود الاشياء الاخروية وان كانت تشبه الصور التي يراها
الانسان في المنام او في بعض المرايا لكن يفارقها بالذات والحقيقة اما وجه المشابهة فهو ان كلا منها بحيث لا يكون في موضوعات
الهيولى ولا في الامكنة والجهات لهذه المواد وان لا تزاحم بين اعداد الصور لكل منها وان شيئا منها لا يزاحم شيئا من هذا العالم في
مكانه او زمانه فان النائم ربما يرى افلاكا عظيمة وصحاري واسعة وبقاعا وزمانه مثل الذي يراه في يقظة هذا العالم وهي مع كونها
مغايرة لما في الخارج بالعدد لكن لا تزاحم ولا تضايق بينها فكذلك ما يراه الانسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضايق بينه

وبين هذه الاجسام فالميت يرى في قبره ما لا يبصر فيه لو كان من اجزاء هذا العالم واما وجه المباينة فهو ان نشأة الاخرة والصور الواقعة فيها نوعية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير لذاتها وايلامها وهي اقوى واشد واكد واقوى من موجودات هذا العالم كيف من الصور النامية والمرئية ونسبة النشأة الاخرة الى الدنيا كنسبة الانتباه الى نشأة النوم كما في قوله عم الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وقد سبقت الاشارة الى كيفية وجود الصور الاخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب وآما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي اللمي على النظم الهندسي بايراد ما يتوقف اثباتها عليه من المقدمات والاصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية بحيث لم يبق لاحد بعد الاستماع مجال اللجوج والانكار ولا مساغ للمنع والاستنكار الا لقصور الطبع او سوء الفهم والاعوجاج او مرض العناد والاستكبار فقد قرب انجاز موعده وابراز سره ومقصده ان شاء الله وآما اجماله فبان يعلم ان النفس الانسانية لكونها من سنخ الملكوت ذات القدرة والقوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي تخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الاضداد وما يحتاج اليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة لا تكون الا ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الاثار المطلوبة منها ولا تكون ايضا ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لان مظهرها الاجرام وبخار كالدماغ وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانتقال بحسب اختلاف امزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلة والخارجة حتى لو فرض وجود تلك الصور اقوى وادوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الاثار المطلوبة مترتبة عليها ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين ولكان الخيال حسا والمتخيل محسوسا الا ترى انه كلما استرخت النفس من الاشتغال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعية الى الانفكاك وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها اما بالنوم او الاغماء او بانصراف توجه النفس عن استعمالها الى الجهة العالية بقوة فطرية او مكتسبة اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها بعض الرجوع لا كله لان القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة والا لحدث الموت وتعفن البدن بطوبته فبهذا الرجوع اصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا اذ لو لم يكن لها في ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون للانسان حالة النوم او الاغماء يبصر ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراكاتها بل هي ام واصل لان هذه كالقشور لها وكما ان هذه الخمسة البدنية ترجع الى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع الى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة باذن الله وبحوله وقوته وبحسب حال رجوعها من هذا العالم الى ذاتها ادراكها للاشياء عن قدرتها فاذا كان رجوعها الى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك اذا انقطعت العلائق والعوائق كلها ورجعت الى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع ثم اولا نظر ولا تأمل في ان هذه النفوس الانسانية كلما كانت اتم قوة واقوى جوهرا واقل ازدحاما وقلة شواغلها اما لتنورها وتقدسها كما للحكماء والمتألهين او بسبب اخر قدسي كما للانبياء والاولياء او باستعمال امور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها اياها اقوى وتأثيرها رغبة ورهبة وتلذذا وتألما اكثر واعظم وربما يوجد بعض النفوس المستعلية من القيود الدنيوية الناقضة عن ذيلها غبار المحسوسات من العين لا يلتفتون الى اغراض هذا العالم ولا ينظرون الى الدنيا الا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن ولا يحجبهم مقام عن مقام ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الاخرة فهؤلاء لهم نفي بضبط الجانبين وحفظ النشأتين فهي كالمبادئ الفعالة لذاتها وفعلها فقادرة على ايجاد امور صورية ادراكية يكون ايجادها عين شهودها وربما يشغل بعض الكاشفين شهود صور ذلك الموطن في اليقظة وسلامة الالات على عكس حال المحجوبين وان كان ذلك ايضا نوع حجاب لكنه نادر عزيز جدا احتجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال انما يكون لظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه فهذه انموذج من معرفة احوال الاخرة واحكامها للنفوس فكل نفس من النفوس اذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت وخلت دار البدن رجعت بصير حواسها الباطنية لادراك امور الاخرة اشد واقوى فتشاهد الصور الغيبية الموجودة في تلك الدار ولا يختص ذلك بنفس دون نفس انقطع تعلقها او قطعته عن هذا البدن اضطرارا او اختيارا انجذبت لها انكشاف الامور المناسبة لاعمالها وافعالها ونياتها واعتقاداتها كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد فان كانت افعالها حسنة ونياتها صحيحة فروح وريحان وجنة نعيم وان كانت افعالها

فيه واعتقاداتها ردية فنزل من حميم وتصلية جحيم **فصل** في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه وسمو معرفة بعث الارواح والاجساد وعظم شأنها اعلم ان هذه المسئلة بما فيها من احوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وابوابها والنار وابوابها ودركاتها هي ركن عظيم في الايمان واصل كبير في الحكمة والعرفان وهي من اغمض العلوم والطفها واشرفها مرتبة وادقها منزلة واسناها قدرا واعلاها شأنا وادقها سبيلا واخفاها دليلا الا على ذي بصيرة ثاقبة وقلب منور بنور الله فلم يهتد اليها من اكابر الحكماء السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتأخرين فان اكثر الفلاسفة وان بلغوا جهدهم في احوال المبدء والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص والتغيرات في الافعال والاثار لكنهم قصرت افكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مشكوة نبوة هذا النبي الخاتم حتى ان رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي وهو الذي لمعظم الخلائق وجل النفوس والارواح بل لكلهم الا عددا قليلا في كل زمان من المقربين وعجزوا ايضا عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بعد الموت بأجرام فلكية وعن معاد النفوس الهيولانية فالتجأ الاسكندر الافرودسي الى القول ببطلانها وانما ذهب اكثرهم الى اثبات المعاد الروحاني فقط فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها واشجارها وانهارها ليست الا ادراك المعقولات والابتهاج بها والنار وعقوبها وسلاسلها وجحيمها وزقومها كناية عن رذائل الاخلاق وذمائم الصفات خصوصا الجهل المركب والتعذب بها ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس شيئا سوى هذه البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها من الاجسام وما يحلها من الاعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الانسانية عندهم وتلك الاجسام مادتها او مواد تلك الاجسام مادتها فهم في الحقيقة لا يعرفون امر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميرا وقلبا وان اقروا بها لسانا وبذلك يجري عليهم حكم المسلمين فالقيامة ليست عندهم الا اعادة هذه الاجسام المعدومة بعينها والاعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلة عن بدايتها وغايتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها وانها من الله مطلعها واليه مرجعها ومآبها اما شقي في زاويته في عليين او مظلمة كدرة راسها الى اسفل سافلين فمن عرف حقيقة النفس وجهتيها وغايتها وكيفية تعلقها بالبدن اولا ثم بتعقلها واشتداد وجودها شيئا فشيئا ثم انبعاثها عنه ثانيا ثم رجوعها الى العقل بالفعل ثالثا ثم مصيرها في الاخير الى الله تعالى فكانت لها ثم نفسا ثم عقلا ثم مطموسا نورها في نور الاحدية فهو العارف الرباني ومن جهل ذلك ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعاد جميعا وهو بمعرفة خالقه اجهل والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا ايام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس وانها كيف مآلها والى ما ذا مصيرها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات واعلم ان الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال والعوام وارباب الحرف والصنائع واهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الامور ولا التأمل في المبادي الذاتية والغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الاخرة وذلك لانهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد وتحققوا لعود يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك الشرور واجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن العشرة وخصال كثيرة محمودة في هذا الباب فاما ما رأى بعض محققي الملتين وافاضل المسلمين فهو ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف وانور وليست هي باجسام كثيفة بل هي ارواح لطيفة تخرج عن هذه الابدان عند الموت فلا يتصور عندهم امر البعث والقيامة الا برد تلك الارواح الى تلك الاجساد او اجساد اخر مثلها تقوم مقامها يحشرون ويثابون او يعاقبون بما عملوا من خير او شر فهذا الرأي اجود واقرب الى الحق واما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم وشدة ارتياضه بالحكمة الحقيقية ويعتقد في امر المعاد شيئا لا يعرف كنهه الا الله والراسخون في العلم واعلم ان كتب الانبياء المنزلة عليهم مختلفة الظواهر في باب البعث والقيامة وان كانت بواطنها متفقة الاصل وذلك لدقة المطلب وغموضه كما ذكر في التورية ان اهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او زيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن من الايات ما تدل

على ان افراد البشر يبعثون على صفة التجرد والفردانية كقوله تعالى كلهم آتيه يوم القيمة فردا وان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى
كما بدأكم اول مرة تعودون وفي بعضها ما يدل على انهم يكونون على صفة التجسم كقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم وقوله يوم يحمى عليها في نار
جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وكذلك سؤال ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى والجواب بقوله تعالى فخذ اربعة من
الطير الآية وقول عزير كما حكى الله عنه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام الآية ومكث اصحاب الكهف في النوم ثلثمائة وتسع
سنين وقول الله فيهم وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للارواح وبعضها على انه للابدان
وقد جل كلام الله وكتبه المنزلة على رسله عن ان يشتمل على التناقض وسنشير الى وجه الموافقة وقد وقع شبه هذه الاخبار المنقولة من
الكتب الالهية منقولا في الاحاديث النبوية وكذا في كلام اساطين الحكمة المقتبسين انوار علومهم من مشكوة النبوة ومبادي الوحي دون متأخري
المقتصرين على البحث مثل ما ذكر في ... سقراط معلم افلاطون واما الذين ارتكبوا الكبائر فانهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه ابدا واما
الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم او قلت آثامهم وقصرت عن تلك الدرجة فانهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يعذبون ثم يلقيهم
الموج الى موضع ينادون خصومهم منه يسألونهم الاحتفاء (?) على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل
ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه
المحابس ويسكنون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية يسيل اليه الانهار على انه صفة بما يدل على التهاب النيران
كما في قوله تعالى واذا البحار سجرت وقوله والبحر المسجور وقال استاذ الفلاسفة انى ربما سلكت علوا ولم ابلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما
ووقفت بين العالمين وكانت بين الاشياء العقلية والحسية متوسطة بين العقل والحس غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون
سعي ولم يشتد عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتد عليها واما
بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقولة والتحقيق في التوفيق بينهما فهو ان الابدان الاخروية متوسطة بين العالمين جامعة
للتجرد والتجسم مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان الدنيوية فان البدن الاخروي كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له بل هما
متحدان في الوجود بخلاف هذه الابدان المستحيلة الفاسدة وان الدار الآخرة واشجارها وانهارها وغرفاتها ومساكنها والابدان
التي فيها كلها صور ادراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها وقد علمت مرارا ان الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها
ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس وكذلك حكم الصور المعقولة في ان وجودها في نفسها ومعقوليتها ووجودها للجوهر العاقل
كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة ولذلك قال تعالى ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون معناه ان الحيوة ذاتية لتلك الاجسام
بخلاف اجسام الدنيا وابدانها فانها في ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الاكوان في انفسها لا بصور ادراكية زائدة عليها
وان الحيوة واردة عليها من خارج وقد علمت ايضا منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة ان الصورة العقلية متحدة بالعاقل
وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس فالابدان الاخروية عين النفوس بخلاف هذه الابدان الدنيوية ووجه آخر في الموافقة
ان نحو وجود السعداء واهل الجنة ارفع واعلى من نحو وجود الاشقياء واصحاب النار والكاملون المقربون اعلى وارفع منهما جميعا
فالتجرد لقوم والتجسم لقوم آخرين وههنا اوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني وبعث الابدان وما ينوط بذلك من احوال
الآخرة بمقدمات يقينية واصول برهانية تناسب اهل البحث فلنشرع فيه مستعينا بالله وملكوته

الباب الحادي عشر

في المعاد الجسماني وما يرتبط به من احوال الآخرة ومقاماتها وفيه فصول

فصل

في ذكر اصول يحتاج اليها في اثبات هذا المقصد
او ينتفع بها فيه وهذه الاصول والمقدمات قد مر بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض استحضارها واجتماعها لئلا يذهل
عنها ويقع اعمال الروية فيها وهي هذه الاصل الاول ان الوجود في كل شيء هو الاصل في الموجودية والمهية تبع له وان حقيقة كل شيء
هو نحو وجوده الخاص به دون مهيته وشيئيته وليس الوجود كما زعمه اكثر المتأخرين انه من المعقولات الثانية والامور الانتزاعية التي لا
يحاذي بها امر في الخارج بل الحق القول فيه ان يقال انه عين الهويات العينية التي لا يحاذيها امر ذهني ولا يمكن الاشارة اليها الا بصريح
العرفان الشهودي الاصل الثاني ان تشخص كل شيء وما يتميز به عما سواه عين وجوده الخاص وان الوجود والتشخص متحدان ذاتا متغايران
مفهوما واسما واما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست الا امارات ولوازم للهوية الشخصية الوجودية لا باعيانها و
اشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حد الى حد فيتبدل كثير منها بل كلها والتشخص هو هو بعينه الاصل الثالث

ان طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا جزء لها خارجا ولا ذهنا ولا اختلاف بين اعدادها بمميز فصلي ذاتي و
بمصنف عرضي او بمشخص زائد على اصل الطبيعة وانما تختلف افرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين والتقدم والتأخر
الذاتيين والشرف والخسة الذاتيين الا ان المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالمهيات متخالفة
بحسب الذات اختلافا جنسيا او نوعيا او عرضيا ولهذا يقال ان الوجود مختلف الانواع وان مراتب الاشد والاضعف انواع متخالفة
الاصل الرابع ان الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعيف بمعنى انه يقبل الحركة الاشتدادية وان الجوهر في جوهريته اي وجوده الجوهري
يقبل الاستحالة الذاتية وقد ثبت ان اجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل
موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك المهيات التي هي بازاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها الخاص على وجه التفصيل
بل لها وجود اجمالي كما في اجزاء الحد على ما اوضحناه سابقا الاصل الخامس ان كل مركب بصورته هو هو لا بمادته فالسرير سرير بصورته
لا بمادته والسيف سيف بحدته لا بحديده والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده وانما المادة حاملة قوة الشيء وامكانه وموضوع انفعالاته
وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودا وبالجملة نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى
التمام فالنقص يحتاج الى التمام والتمام لا يحتاج الى النقص وكذلك الفصل الاخير في المهيات المركبة من الاجناس والفصول كالناطق
في الانسان هو اصل المهية النوعية وسائر الفصول والاجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الاصل فقد يقع في تعريفه الحدي واما
دخولها في الحد بما هو محدود لا بما هو محدود به وتوضيح هذا المقام ان المهية المركبة التي لها وحدة طبيعية هي التي اجناسها وفصولها
بحذاء اجزائها المادية والصورية كما مر في مبحث المهية فنقول لتلك المهية اعتباران اعتبار كثرتها وتفصيلها واعتبار وحدتها
واجمالها فاذا نظرت اليها من جهة التي هي بها واحد وهي صورتها الكمالية واردت تحديدها فهذا الشيء بها لا يكون بالاجزاء
لان الصورة بسيطة لا جزء لها خارجا ولا ذهنا كما هو التحقيق بل باللوازم لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التي لها وجود
غير وجود ملزومها بل هي كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء اليها
وهي مع ذلك ليست داخلة في مهيتها اذ لا مهية لها غير الانية لما سبق ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة في
الموجودية وقد مر ان الوجود لا حد له لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بادون وانقص من التعريف الحدي بالاجناس والفصول لان
تلك الاجناس والفصول منتزعة منها وهذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية ان البسائط قد تحد باللوازم
التي توصل الذهن الى حاق الملزومات والتعريف بها ليس بانقص من التعريف بالحدود انتهى وسر هذا القول يحتاج الى تحقيق الموضع الذي
يكون للحد زيادة على المحدود كما مر ذكره وتعريف المبادي الوجودية لا يكون الا على هذا الوجه وهكذا تعريف القوى بافاعيلها فقد علم
مما ذكرنا ان للانسان وجودين وجود تفصيلي ووجود اجمالي فوجوده التفصيلي انما يتحقق بمادة جوهرية وصورة اتصالية مقدارية
وصورة هي مبدأ النمو والتغذية واخرى مبدأ الحس والحركة الاختيارية واخرى ناطقة فيقال في حده انه جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك للكليات وهذه الاجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف والكمال وكلما يترتب على الاقدم الاخس ويلزمه يترتب على
الاخر الاشرف ويلزمه على وجه الطف وابسط واما وجوده الاجمالي فانما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني
على وجه ابسط واعلى الاصل السادس ان الوحدة الشخصية في كل شيء وهي عين وجوده ليست على وتيرة واحدة ودرجة واحدة
كالوجود ليس على نحو واحد فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها وفي الزمان والمتدرجات الوجود
عين تجددها وتقضيها وفي العدد عين كثرتها بالفعل وفي الاجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوة وايضا حكمها في الجواهر المجردة
غير حكمها في الجواهر المادية فالجسم الواحد يستحيل ان يكون موضوعا لاوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة
والالم واللذة وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الامور المتخالفة فموضع البصر في بدن الانسان غير موضع السمع
وموضع الشم غير موضع الذوق واما الجوهر النفساني فانه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات وكلما ازداد الانسان
تجردا وتجوهرا واشتد قوة وكمالا صار احاطته بالاشياء اكثر وجمعيته للمتخالفات اتم فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه اي في ذاته
هيئة الوجود كله فيصير كما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء عالما معقولا موازيا للعالم المحسوس كله مشاهدا لما هو عين الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وسائرا من جوهره ومما يتبين من ذلك ان المتدرج بجميع الاطوار كان ...

والخيالية والعقلية والفاعل لجميع الافاعيل الطبيعية والحيوانية والانسانية الواقعة من الانسان هو نفسه المدبرة فلها النزول الى مرتبة الحواس والآلات الطبيعية ولها الصعود الى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد وذلك لسعة وجودها ووفور نورها المنتشر في الاطراف والاكناف فذاتها تطوي بالشئون والاطوار وتتنزل كامر الله الى منازل القوى والاعضاء فاذا نزلت درجات المواد والاجسام كان حكمها حكم القوى واذا رجعت الى ذاتها وحاق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل وحدة فمن هذا الاصل تبين ان شيئا يجوز كونه متعلقا بالمادة تارة ومجردا عنها اخرى واما ما اشتهر عند اتباع المشائين ان نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه الا ان يراد في وقت واحد من جهة واحدة الاصل السابع ان هوية البدن وتشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلا زيد بنفسه لا بجسده ولاجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وان تبدلت اجزاؤه وتحولت لوازمه من اينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاه كما في طول عمره وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ الى يوم البعث او بصورة اخروية كما في الاخرة فان الهوية الانسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لانها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية وانما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس لانها الصورة التمامية في الانسان التي هي اصل هويته وذاته ومجمع مهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدا ابعاضه واعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي ثم مبدلها على التدريج باعضاء روحانية وهكذا الى ان تصير بسيطة عقلية اذا بلغت الى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة الهية والا فالى اي حد وقع الانقطاع اليه لا لاجل اسباب قاطعة مانعة عن البلوغ الى الكمال الاخير يطول شرحها فاذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عنده الطفولية وعند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي والاثبات صحيحا باعتبارين احدهما اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو مادة وهو في نفسه امر محصل والثاني اعتبار كونه جسما بالمعنى الذي هو جنس وهو امر مبهم فالجسم بالمعنى الاول جزء من زيد غير محمول عليه وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه واما اذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلا وسيصير هو بعينه كهلا وشيخا كان الجواب واحدا وهو نعم لان تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لان المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والابهام وقد مر الفرق في مباحث المهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة وهو كالفرق بين المهية المطلقة والماخوذة بشرط التجريد ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض بكل من هذه الامور محمول على الشيء بالاعتبار الاول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني الاصل الثامن ان القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن واعضائه ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي وانما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية وعالم الطبيعيات المادية وقد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة كما مر الاصل التاسع ان الصور الخيالية بل الصور الادراكية ليست حالة في موضوع النفس ولا في محل اخر وانما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل وكذا الابصار عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية ونحوها كما ذهب اليه الطبيعيون ولا بخروج الشعاع كما زعم الرياضيون ولا باضافة علمية تقع للنفس الى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنه الاشراقيون لان هذه الاراء كلها باطلة كما بين في مقامه اما المذهبان الاولان فابطال كل منهما مذكور في الكتب المشهورة على وجوه عديدة وقد تصدى كل من الفريقين لابطال راي صاحبه ونقضه وحجته وكفى الله المؤمنين القتال واما المذهب الاخير الذي اختاره الشيخ ابو نصر في الجمع بين الرايين والشيخ المقتول في حكمة الاشراق فنحن قد ابطلناه كما مر ذكره واعلم ان النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان ابصاره بل احساسه مطلقا غير تخيله لان في الاول يحتاج الى مادة خارجية وشرائط مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر اليها واما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والاحساس اذ القوة الخيالية هي خزانة الحس قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزال عنها الضعف والنقص واتحدت القوى ورجعت الى مبدئها المشترك فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تشتهيه وتشاهده بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئا واحدا فادراكها للشيء نفس قدرتها على احضارها اياها عندها بل الجنة الاشهوات النفس ومراداتها كما قال تعالى فيها ما تشتهي انفسكم وقوله فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين الاصل العاشر ان الصور المقدارية والاشكال والهيئات الجرمية كما يحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها

الادراكية

الادراكية من غير مشاركة المادة ومن هذا القبيل وجود الافلاك والكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات من قبيل الاجسام الاولية لبست موادّ سابقة عليها ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الاجرام والاعظام المشكلة التي ربما تكون اعظم من الافلاك الكلية الخارجية وكذلك تصور الصحاري والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والبحار والاشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد وانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال الكلي كما بيناه سابقا بل في مملكة النفس وعالمها وصقعها الخارج عن هذا العالم الهيولاني وقد سبق ان الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة ويراها بباصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم والا لرآها كل سليم الحس وليس كذلك بل في عالم اخر غائب عن هذا العالم ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوة الحس الا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها وتفرق همتها وتوزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية وتشتغل بها حتى لو فرض ان يرتفع عنها الاشتغال بافاعيل سائر القوى الحيوانية والطبيعية وتكون مصروف الهمة الى فعل التخيل والتصور يكون الصور والاجسام التي تتصورها وتفعلها بقوة الخيال في غاية ما يمكن من قوام الوجود ويكون تاثيرها اقوى من تاثير المحسوسات المادية كما يحكى عن اهل الكرامات وخوارق العادات واذا كان حال النفس في تصوير الاشياء على هذا الوجه وهي بعد في الدنيا ذات تعلق ببدنها فما ظنك اذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية وقويت قوتها وتاكد فعليتها فكل نفس انسانية فارقت الدنيا وكانت من اهل السلامة عن امراض نفسانية ورذائل الاخلاق والملكات غير مرتهن بما يزعجها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوع الى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده وتشتهيه وهذا ادنى مرتبة من مراتب السعداء فان كل احد منهم له جنة عرضها كعرض السموات ومنازل الابرار والمقربين فوق هذا الى ما لا يحصى الاصل الحادي عشر انك قد علمت ان اجناس العوالم والنشآت مع كثرتها التي لا تحصى منحصرة في ثلثة وان كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض ادناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة واوسطها عالم الصور الادراكية الحسية المجردة عن المادة الحاملة للامكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات واعلاها عالم الصور العقلية والمثل الالهية فاعلم ان النفس الانسانية مختصة من بين الموجودات بان لها هذه الاكوان الثلثة مع بقائها بشخصها فالانسان الواحد من مبدا طفوليته كون طبيعي وهو بحسبه انسان بشري ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفى ويتلطف شيئا فشيئا في تجوهره الى ان يحصل له كون اخر نفساني وهو بحسبه انسان نفساني اخروي يصلح للبعث والقيام وله اعضاء نفسانية وهو الانسان الثاني ثم قد ينتقل من هذا الكون ايضا على التدريج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه انسان عقلي وله اعضاء عقلية وهو الانسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب اثولوجيا وهذه الانتقالات والتحولات التي يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحركة الى الغاية القصوى مختصة بنوع الانسان فان الاشياء وان كانت كلها متوجهة الى الحضرة الالهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهيا الى النهاية الاخيرة لا يوجد غير هذا النوع من سائر الانواع الكونية ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه الى الحضرة القدسية ان ينتقل نوعه الى نوع اخر بالكون والفساد وان يصل اولا الى باب الانسانية ثم منها الى باب الحضرة القدسية وهذه النشآت الثلثة ترتيبها في الرجوع الصعودي الى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى لكن على نحو اخر فان سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمان وحركة وسلسلة الرجوع تكون بحركة وزمان فللانسان اكوان سابقة على حدوثه الشخصي المادي ولهذا قد اثبت افلاطون الالهي للنفوس الانسانية كونا عقليا قبل حدوثها البدني وكذلك ثبت في شريعتنا الحقة للافراد البشرية كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعي كما اشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وعن ائمتنا المعصومين احاديث كثيرة دالة على ان ارواح الانبياء والاوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السموات والارضين وان ابدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كارواح متابعيهم وشيعتهم وان قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين وابدانهم وكذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة فهذا الخبر وامثاله يدل على ان للانسان اكوانا سابقة على هذا الكون فالانسان بحسب الفطرة الاصلية متوجه نحو الاخرة على التدريج ويرجع الى غاية مقصودة فيتدرج بوجوده الدنيوي المادي الى وجوده الاخروي الصوري اذ نسبة الدنيا الى الاخرة نسبة النقص الى الكمال ونسبة الطفل الى البالغ ولهذا يحتاج في هذا الوجود كالاطفال الضعفاء وبعضهم الى مهد هو المكان ودابة هو الزمان فاذا بلغ اشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوي الى وجود اخروي ويستعد للخروج من هذه الدار الى دار

والى هذا الحد من الوجود النفسانى والاستقلال الجوهرى الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشاة فما
يقع فيه الاشتراك بين المومن والكافر والموحد والمشرك والمعطل الا ان ما فوق هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية
وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وادراك العذاب الاليم بل يؤكدها فان شدة الوجود توجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية
وهو يوجب شدة الادراك للمولمات والموذيات ونتايج الاعمال القبيحة والسيئات والامراض والعلل النفسانية التى كان الذهول
عنها فى الدنيا لحذر الطبيعة وغشاوة على البصيرة فاذا زال الحجاب حل العذاب فالنفس ما لم ينقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم يصل
الى الله ولم يبلغ مقام العبودية فالموت اول منازل الاخرة وآخر منازل الدنيا والانسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوسا فى
بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة او قصيرة وقد يعبر بسرعة بنور المعرفة او بقوة الطاعات او بجذبة
ربانية او بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين **فصل** فى نتيجة ما قدمناه وثمرة ما اصلناه اقول ان من تامل وتدبر
فى هذه الاصول والقوانين العشرة التى احكمنا بنيانها وشيدنا اركانها ببراهين ساطعة وحجج قاطعة لامعة مذكورة فى كتبنا وصحفنا
سيما هذا الكتاب تاملا كافيا وتدبرا وافيا بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والاعوجاج ومرض الحسد والعناد وعادة العصبية و
الافتخار والاستكبار لم يبق له شك وريب فى مسئلة المعاد وحشر النفوس والاجساد ويعلم يقينا ويحكم بان هذا البدن بعينه سيحشر يوم
القيمة بصورة الاجساد وينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس بعينها والبدن بشخصه وان المبعوث فى القيمة هذا البدن بعينه لا بدن
آخر مباين له عنصريا كان كما ذهب اليه جمع من الاسلاميين او مثاليا كما ذهب اليه الاشراقيون فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق
المطابق للشريعة والملة الموافق للبرهان والحكمة فمن صدق وآمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء وقد صح مومنا حقا والنقصان عن هذا الايمان
خذلان وقصور عن درجة العرفان وقول بتعطيل اكثر القوى والطبايع عن البلوغ الى غاياتها والوصول الى كمالاتها ونتايج اشواقها
وحركاتها ويلزم ان يكون ما اودعه الله فى غرايز الطبايع الكونية وجبلاتها من طلب الكمال والتوجه الى ما فوقها هباء وعبثا وباطلا
وعدوا فلكل قوة من القوى النفسانية وغيرها كمال يخصها ولذة والم وملايمة ومنافرة تليق بها ويجب كما اكتسبه او فعله يلزم لحاقه
الطبيعة الجزاء والوفاء كما تقرر عند الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادى والقوى عالية كانت او سافلة فاستبقوا الخيرات اينما
تكونوا يات بكم الله جميعا وقوله ولكل وجهة هو موليها واليه الاشارة بقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط
مستقيم وكلمات الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما بيناه من حركاتها الذاتية فالله آخذ بناصية نفوسها وطبايعها وهو موليها
نحوه وجاذبها اليه ومن تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم
المكافاة فى الطبيعة والمجازاة ولنا رسالة على حدة فى هذا الباب بينا فيها حشر جميع الاشياء الكاينة حتى الجماد والنبات الى الدار الاخرة
وحشر الكل اليه تعالى ببيانات واضحة وقواعد صحيحة برهانية مبناها على ان لا معطل فى الطبيعة ولا ساكن فى الخليقة فالكل متوجه نحو
الغاية المطلوبة الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويجانسه فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنبات و
الجماد بحسبهما كما قال تعالى فى حشر افراد الناس يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفى الشياطين فوربك
لنحشرنهم والشياطين وفى الحيوانات واذا الوحوش حشرت والطير محشورة كل له اواب وفى النبات والنجم والشجر يسجدان وقوله ونحو
الارض بايدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث من فى القبور وفى جميع
ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا
يرجعون وقوله كما بدانا اول خلق نعيده **فصل** فى دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الاجساد ان هذه المقدمات والاصول
المذكورة كما افادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هى وافية بدفع تلك الشبه والشكوك ولا باس بذكرها على التفصيل و
الاشارة الى دفعها منها ما سبق من انه اذا صار انسان غذاء انسان آخر فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل او فى بدن الماكول
واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مومنا يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر او
ان يكون شخص واحد كافرا معذبا ومومنا منعما لكونهما جسما واحدا والدفع عنه ظاهر مما مر من ان تشخص كل انسان انما يكون بنفسه
لا ببدنه وان البدن المعتبر فيه امر مبهم لا تحصل له الا بنفسه وليس له من هذه الحيثية تعين ولا ذات ثابتة ولا يلزم من كون بدن زيد
مثلا محشورا ان يكون الجسم الذى صار ماكولا لسبع او انسان آخر محشورا بل كلما يتعلق به نفسه فهو بعينه بدنه الذى كان

فالاعتقاد

فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيمة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا
بهمان بعينه او هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه ولا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا
يلزم ان يكون مشوه الخلق والاقطع والاعرج محشورا على ما كان من نقصان الخلقة وتشويه البنية كما ورد فى الاحاديث عن المتكلمين
اجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة الى ذكره لركاكته ومنها ان جرم الارض مقدار محصور محدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذرع
وعدد النفوس غير متناه فلا يفى مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب الحق بما مر من الاصول ان لا
عبرة بخصوصية البدن وان تشخص الانسان المعتبر فى الشخص المحشور جسمية ما اى جسمية كانت وان البدن الاخروى ينشا من النفس بحسب صفاتها
لا ان النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما فى الدنيا وذلك ان تجتنب المقادير وتزداد حجما وعددا من مادة واحدة
فان هيولى قوة قابلة محضة لا مقدار لها فى نفسها ولا لها اختصاص بحد خاص وعدد معين بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج
وهى فى نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية ولعل بعض من شرطنا فى ان يكون ابداننا ان يكون صورة الارضية [illegible] هل يجوز انقلابها
من الارضية الى اجسام حسبما شاء الله وانيم ان يكون كل نفس محشورة بالبدن فان من النفوس ما فارقتها الاجسام صاعدة الى
عالم القدس منخرطة فى سلك المقربين والجواب الاول هو العمدة ومنها ان الجنة والنار اذا كانت موجودتين جسمانيتين فاين مكانهما وفى
جهة من جهات العالم حصولهما فان كان حصولهما او حصول احديهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون فى اللامكان مكان وفى اللاجهة جهة وان
كان فى داخل طبقات السموات والارض او فيما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل واما الانفصال بين السموات والكل مستحيل ومع ذلك ينافيه قوله
تعالى جنة عرضها السموات والارض هذا تقرير هذه الشبهة وطريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر فى الاصول التى بيناها اما المتكلمون
فحيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها لم يسعهم التفصى عن مثال هذا الاشكال فاجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون
الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق الشمس على ما يدعيه [illegible] الجنة وليتهم قنعوا بدين العجايز واكتفوا بالتقليد لم يتكلفوا ان
يقولوا الا ما قال الله ورسوله اعلم ثم العجب انهم اكثر [illegible] يخوضون فى المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات [illegible]
وهم يجهلون الطبيعيات ويتعاطون الحجج والقياسات ولا يحسنون المنطق ولا الرياضيات ولا يعرفون من العلوم الدينية الا [illegible]
وليس غرضهم فى العلم اصلاح النفس وتهذيب الباطن وتطهير القلب عن ادناس الصفات والملكات بل طلب الرياسة والجاه وادخال الخلايق
الى فتاويهم وحكوماتهم ولاجل ذلك يصغرون [illegible] ويعادون اهل الحكمة والمعرفة ومن اعظم [illegible] المصائب انهم مع هذه
العقول الناقصة والاراء السخيفة يخاصمون ويعادون الحكماء والعرفاء اكثر من خصومتهم والعداوة مع الكفار واليهود والنصارى
ويعدون هذا من تقوية الدين وحفظ عقايد المسلمين وغاية تقويتهم للدين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وان تعلمها بدعة
وضلال وان علم النجوم باطل فى اصله وان الكواكب جمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق وان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة لا
حقيقة لها وان علوم الطبيعيات والالهيات اكثرها كفر وزندقة واهلها ملاحدة وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم الى غيرها [illegible] وهو
شانهم المشحونة بالتدليس والتلبيس المخالفة اكثرها لما فى كتاب الله وسنة نبيه من تعظيم الحكمة وتوقير اهلها وتعظيم النجوم والسماوات
الاقسام فى كثير من الايات بها ومدح الناظرين المتفكرين فى خلقها وذم المعرضين عن اياتها كقوله الذين يتفكرون فى خلق السموات
الاية وقوله وكاين من اية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون فاذا بلغوا الى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا
فى العجز كالحمار فى الوحل والطين ولنرجع الى ما فاتنا **كشف مقال لدفع اشكال** ان اعصل شبه الجاحدين للمعاد الجسمانى
واعظم اشكالات المنكرين للجنة والنار المحكوم بثبوتهما وتحققهما فى الشريعة الحقة التى اتى بها اهل النبوة والحكمة المؤسسة على الاصول
والمبانى الحكمية المهمة هو طلب المكان والتزام كونهما فى جهة من الجهات الامتدادية الوضعية وفى زمان من الازمنة [illegible] منه امتناع
كونهما داخل حجب السموات ومحيطة محدد الجهات وعرش المتمادات فالجواب كما يعلم من الاصول المؤسسة عن هذه الشبهة وقطع
مادتها وفتح صورتها هو ان يقال على منهاج ابحاث المتالهين وطريقة انظار السالكين الى الله باقدام المعرفة واليقين ان حجتكم
هذه مبنية على [illegible] مكانا من جنس امكنة هذه الدنيا لكن اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل
فالشبهة منهدمة الاساس [illegible] الاصل ومما يوضح ذلك [illegible] الاشارة اليه ان عالم الاخرة عالم تام لا يخرج عنه شئ من جوهره
وما هذا شانه لا يكون فى مكان كالدنيا فمجموع هذا العالم ليس فى مكان يمكن ان يقع اليه اشارة وضعية من خارجه او داخله لان كل

الشيء انما يفتقر ويحتاج في نسبته واضافته الى ما هو مباين له في وضع خارج عنه في اضافته وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه الا ما

وجد بتمامه ولانه في ذلك الحد انما يكون مفصولا عن جميع ذاته فذلك من هذه الجهة فلا اشارة حسية الى هذا العالم عند اخذه تاما كاملا

لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له اين ووضع ولهذا المعنى حكم معلم الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالما

تاما فطلب المكان له باطل والمغالطة نشات من قياس الجزء على الكل والاشتباه بين الناقص والكامل ثم على سبيل التنزل عن هذا لو سلم

ان الدار الاخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحا وكل منهما عالما تاما

مباين الجوهر والذات للاخر غير منتظمين معا في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة فطلب المكان لهما غير صحيح وان تعلم ان الحق هو الثاني

الا ان يراد بكونهما واحدا ضربا من الوحدة فان العوالم والنشات متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد مع كون

كل منهما عالما تاما اولا ترى ان اهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم جسما ودنيا من اسلافهم ومتقدميهم ولو كان

المجموع عالما واحدا لكان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال لهذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان

لان هذه اقوال مجازية على سبيل التشبيه فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون قولهم عالما تاما لان المجموع ليس منتظما في سلك

واحد الا ان يكون احدهما باطن الاخر والاخر ظاهره كما اشرنا اليه وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما للاخر في

الوجود مما يشملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق القول عليه في السنة الشريفة ان الله سبحانه عالمين الدنيا

والاخرة ومما يوضح ايضا القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشاة باقية يتكلم الانسان مع الله وهذه نشاة

داثرة بائدة اهلها اهلك الذوات ولا ينظر اليهم في اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما مكالمة الانبياء مع الله سبحانه خاطبة

سيد الرسل معه تعالى ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان

نشاة الاخرة غير نشاة الدنيا ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا غرب في الاخرة دار القرار لان الدنيا انما هي دنيا بالبرزخ

والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية والا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا اخرى لتبدل الاشكال والهيئات والتشخصات

ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم

لا تعود ولا تعمر ابدا فقد ثبت وتحقق ان الدنيا والاخرة مختلفتان في جوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان

للاخرة وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا على ان من نظر الى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج الى زيادة مؤنة وتفتيش وانما ابسطنا

القول في زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهريين الذين جهدهم في النسك والعبادات لطلب قضاء شهوة البطن والفرج في

الاخرة على وجه الدوام وهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند انفسهم انهم يطلبون ثواب الاخرة والتقرب الى الله ومنها

لزوم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة قوية عسر الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا وسلك

مسلكنا والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور وما تيسر الى الان لاحد من الاسلاميين في حل هذا

الاشكال شيء يمكن التعويل عليه حتى ان بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع استحالته المبرهن عليها وغاية ما تفصوا به عن

اشكال التناسخ ما ذكره بعض الاعلام في رسالة لفقها في تحقيق المعاد ان للنفس الانسانية ضربين من التعلق بهذا البدن تعلقا

اوليا وهو تعلقها بالروح البخاري وثانيهما ثانوي وهو تعلقها بالاعضاء الكثيفة فاذا انحرف مزاج الروح كاد ان يخرج عن صلاحية

التعلق اشتد التعلق الثانوي من جانب النفس بالاعضاء ولهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا جمعت وتمت صورة البدن تاما استعد

الروح البخاري مرة اخرى لتعلق الروح كالمرة الاولى فذلك التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الاجزاء فالمعاد هي

النفس الباقية لتلك الاجزاء انتهى قوله وقد سبقت الاشارة الى بطلانه من ان تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشاه المناسبة التامة و

الاستعداد الكامل المخصص لهذه النفس دون غيرها ولا بدان يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد الالهذه المادة الواحد

بالقياس الى النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصص بلا مخصص وتعلق نفس واحد ببدنين على انك قد علمت ان منشا حدوث النفس

يجري مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية للمادة ما في الصور الجوهرية على سبيل الترقي من الادنى الى الاعلى حتى يقع انتهاء الاكوان

الصورية الى النفس وما بعدها فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للاجزاء الترابية بابدانها ومع قطع النظر عما ذكرنا واصلنا

نقول كل من ذاق المشرب الحكمي يعلم ان الجسم الذي تتعلق به النفس سيما الناطقة التي هي اخيرة مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية في سلسلة

العود

العود الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج وحرارة غريزية وروح بخاري شبيه بالجرم السماوي وان التعلقات

الطبيعية والذاتية كالتعلقات الارادية الواقعة من الانسان لاجل مصلحة خارجية او داعية جزافية او عادية ترغيبية تدعوه الى التوجه

والالتفات نحو شيء كمن توجه الى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لاجل سبب من الاسباب فيلتفت اليها مرة اخرى بعد

خرابها ويريد تعميرها طلبا لما يتذكره من اللذات والنعم التي وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية

وغاية عقلية او لملاحظة مصلحة راها او فائدة وحكمة دعاها فان شيئا من هذه الامور لا يجري في الاسباب الذاتية للغايات الطبيعية

ثم ان قولهم ان النفس تتعلق اولا بالارواح اللطيفة وثانيا بالاعضاء الكثيفة معناه ان تعلقها بالذات ليس الا بالارواح لانها القريبة

الشبيه الجوهر النفوذ دون الاعضاء لكثافتها وظلمتها وبعد مناسبتها الى الجواهر النورانية الا بالعرض لاجل كونها كالقشر والغلاف

والوعاء الحافظ للجرم الشبيه بالفلك اللائق لاجل اعتداله ولطافته لان يتوكر لحمام القدسي والطائر الملكوتي فاذا تمزقت هذه

الشبكة واستحالت ترابا ورمادا وطار عنها طائرها السماوي وخلص من هذا المضيق فاي تعلق يبقى له بالاجزاء المتفرقة والذرات المبثوثة واي

تعلق للنفس بالتراب والرماد وان فرض مجمع الاجزاء ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية والرمادية

والاضافة الى الزمان السابق الذي كان فيه التعلق غير باقية ايضا لان الزمان غير باق تعليمية تفضيحية ان الشيخ الغزالي قد صرح

في كثير من مواضع كتبه ان المعاد الجسماني هو ان يتعلق المفارق عن البدن ببدن اخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول وقال ان

زيدا الشيخ هو بعينه زيد الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان طفلا صغيرا وجنينا في بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففي الحشر ايضا كذلك

والملزمون بعود الاجزاء مقلدون من غير دراية اقول هذا الكلام في غاية الاجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر وقد بينا

ان الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تاويل ويحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل ثم ما

ليس هذا بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ هو شخص اخر والفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صارت اخرى متعلقا

ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا وانما لا تناسخا اقول تقريره للمعاد الجسماني بانه عود الشخص مع عدم عود

البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن ظاهره متناقض مشكل واشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ والحشر ان

الشخص الثاني في الاول عين الاول وفي الثاني غيره اذ في هذا الفرق تحكم لا يخفى واعجب من هذه كلها انه قال في موضع اخر بهذه العبارة ان

الروح يعاد الى بدن اخر غير الاول ولا يشاركه في شيء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة في الاسماء

والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام مما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول ولعلهم زعموا ان الاشكال المذكور

في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم واطلاق اللفظ او توهموا ان محالية التناسخ من جهة الشرع انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ

بحسب العقل وهو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخا او حشرا وقال في موضع اخر اعلم ان هذا لم يستنكره من بطلان حشر الاجساد

ويحيل بدلالة من الجسد ليس يقوم على استحالته برهان يقيني وكلما ذكره الاوائل في الدلالة على استحالته ليس برهانا محققا والشرع

قد ورد به فيجب تصديقه والدليل على ان ذلك ليس مبرهنا ان افضل متاخري الفلاسفة ابا علي بن سينا قد اثبت ذلك في كتاب النجاة

والشفا قال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام السماوية موضوعا لتخيل النفس بعد الموت وحكى ذلك عمن عظمت رتبته اذ قال وقد قال من

لا يجازف في الكلام من العلماء ان ذلك غير ممتنع وهذه القضية تدل على انه شاك في هذا الاصل ولم يقم عنده برهان عليه ولو كان

محالا عنده لما وصفه بانه لا يجازف بل اي مجازفة تزيد على القول بالمحال وربما يقول قائل ان ذلك انما ذكره على سبيل المجاملة والتقية

والا فقد ذكر في مسالة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الابدان لنفس واحدة وذلك بعينه دليل ابطال الحشر للاجساد فنقول

ما ذكره في استحالة التناسخ ايضا ليس ببرهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسدا واستعد القبول لفاضت اليه نفس من واهب الصور

فان المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي الى ان يفيض اليه نفس ويتعلق به النفس المستنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد وهو محال

هذا ما ذكره ويمكن ان يستعمل في اعادة حشر الاجساد لكنه دليل ضعيف اذ يقال يجوز ان يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعداد

ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى افاضة نفس جديدة فانه لو استعد في الارحام نطفتان لقبول النفس

في حالة واحدة فاضت اليهما نفسان من واهب الصور ولحق كل واحد منهما نفس وليس اختصاصه بالحلول فيه فان النفس لا تحل في الجسم حلول

الاعراض لكن اختصاص النفس باحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف احد المستعدين اختصاص احد النفسين دون الاخرى

فاذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة فاذا توفر على المستعد حقه من النفوس المفارقة المناسبة له لم لا يجوز

ان النفس جديدة من واهب الصور او لا يفيض ولنقرر هذا الكلام عرض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من انكر حشر الاجساد لا برهان معه

انتهت عبارته اقول ان بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه واما ما جوزه الشيخ ونقله عمن يعتقد انه من العلماء الذين لا يجازفون فليس الا

كون بعض اجرام السماء موضوعا لتخيل النفس وصرح بان هذا التعلق ليس بان يصير ذلك الجرم البدن للنفس المفارقة عن البدن نفسا لذلك الجرم

والا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين وهذا امر محال في نفسه عند الشيخ ايضا فان القائلين بالتناسخ لم يجوزوا ذلك فكيف يجوز

مثل الشيخ امرا لم يجوزه احد من العقلاء واما الذي قررناه واوضحناه عليه فذلك حديث اخر وهو مسلك عميق دقيق ومنهج يمكن الذهول

عنه لاكثر العقلاء واما ما تقتضيه غير محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند

التامل فان التواصل بالقوانين العقلية نعلم ان المادة لا تستعد لقبول صورة الا عند تلبسها بصورة سابقة مقومة لها هي المعدة

للاحقة وتلك الصورة اقرب الاشياء الى الصورة اللاحقة فالمادة المستعدة للنفس لا يستعدها الا بعد استيفائها جميع المراتب الصورية

التي تحتها بالقابلية والاستعداد وهذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة والوجدان فعلم ان هذا كان تحقيق البعث والحشر للابدان اصعب

واشكل في باب الوصول الى معرفة المعاد الجسماني والامر علي سالك منهجنا ومذهب طريقتنا وهو طريق اهل الله والراسخين في العلم والايمان

الجامعين بين الكشف والبرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة والله ذو الفضل العظيم ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث و

جزاف لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عائدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه عنه وان كان عائدا الى العبد لزم العجز وخلاف الحكمة والعدل الذي فان

ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو خبر لا يليق بالحكيم العادل فكيف عن خلق الحكمة والعدل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسية دفع الالام

فان اكل الطعام وان كان احسن اللذات الدنيا لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذه الجائع وكذا سائر اللذات الحسية فان العلماء والاطباء

بينوا وقرروا انها دفع الالام فلزم انه تعالى يولم العبد اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك امر لا يليق بالحكيم العادل وكيف يليق به ان يولم

اولا احدا ليدفع عنه هذا ومن ذا الذي يريد احسانا باحد فيقطع بعض اعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن

هذا بمنعهم لزوم الغرض في افعال الله وقبح الخلو عنه ثم يمنع كون الغرض منحصرا في ايصال اللذة والالم ثم يمنع كون اللذة دفعا للالم ثم يمنع

كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفع الالام كهذه واجاب المعتزلة بان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق

الانبياء اقول قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وان للافعال غايات طبيعية ولوازم ضرورية وان الموت هو الانتقال من هذه

النشاة الى نشاة اخرى فوقها وان اللذات الاخروية ومقابلها من الالام هي مما اكتسبته واكتسبته ايدي النفوس وارادة اعادة فلحمة اللوامح

والتبعات والله تعالى منزه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين وليس فعل الله في عباده من اثابة اهل الثواب وعقوبة اهل العقاب

بما هي افعال الملوك والسلاطين لانهم ذوو اغراض وحاجات فيفعلون من افعال الاحسان لهم واعدائهم فيكرمون اصدقائهم طلبا

للكرامة وتخلصا من الدنائة ويعاقبون من عدوهم تشفيا من الغيظ وانما هي بما هي فعله مثل الطبيب في المرضى امر بالاحتماء وتناول الدواء

ونهي عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء فمن اطاع امره خلص ونجا ومن تمرد هلك وهو فارغ من اطاعة المريض ومعصيته فكذلك

النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى والارض دار المرض والانبياء هم الاطباء المبعوثون من قبل الله فمنهم من اطاع ومنهم من عصى والله بريء

من المشركين ورسوله وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ثم نقول لذات الاخرة والامها ليست من مقولة لذات الدنيا

والامها حتى يكون لذاتها دفع الالام كما في الدنيا فان هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج ويؤثر فيها

بخلاف اللذات الاخروية فانها ابتهاجات للنفس بذاتها وبلوازمها وافعالها من حيث انها افعالها ولما كان الفعل والانفعال مقولتان

مختلفتان لا اشتراك لهما في امر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحد فلا مجانسة بينهما فلا يقاس احديهما بالا

خرى ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال فللمشاعر الحسية كلها اللذات على وجه اعلى واتم واشرف مبناها على ترك هذه

اللذات الفانية التي اذا امعن فيها ينقلب هناك بعينها الاما وموذيات فينبغي للانسان ان يلطف نفسه ويصفي جوهره ويزهد

في الدنيا ويحصل ههنا قوة ادراك الخيرات والشوق الى نيل السعادات انيا فانيا حتى اذا خرج من القوة الى الفعل وانتقل من النقص

الى الكمال وبرز من الاغشية والقشور والاجداث والقبور ويحصل له ما في الصدور وكان جميع ما يتمناه ويهواه حاضرا لديه ممتثلا

بين يديه بل ليس الغاية القصوى للنفوس الا ما قصدته ونوته فان كان مقصودها ومناها امورا صحيحة حقة فازت بها فوزا عظيما وان كا

امورا ذاتية مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية والمطالب الشهوية والعصبية والعقايد الوهمية الشيطانية فاتتها وانفسخت صورتها

واضمحلت مادتها وبقيت الحسرة والندامة والفضيحة والعذاب الاليم لاجل الركون اليها والاعتياد بها وانت تعلم ان الدنيا وما فيها مضمحلة

في جنب الاخرة اضمحلال الجمد وذوبان الثلج عند طلوع الشمس وسلطان نورها وشدة حرارتها وحال اهل الدنيا واستيناسها بالشهوات

الدنيوية بعينها كحال الخفافيش واستيناسها بظلمات الليل فاذا طلعت شمس الاخرة عند صباح القيامة بعد غروبها في افق الاجساد

الكائنة في ليل الدنيا الجمتهم من التوحش والاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف

او تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الاكوان والنشات والا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج الى التمثيل وكذلك

جميع الامثال الواردة في القرآن ولسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن احوال كما قال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها

الا العالمون ولعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في باب كتبهم المنطقية انما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم ادراك

روح المعنى وحقيقته الا في قالب محسوس محاك لها فان كل من اشخاص الحقيقة الانسانية مثال محسوس مطابق لها وكذلك جميع المحسوسات

الطبيعية مثل واشباح لانواعها العقلية وكذلك الدنيا وما فيها مثال الاخرة وما فيها فان العوالم متطابقة متحاذية ومن اراد تعريف

نشاة اخرى لمن لم يصر بعد من اهلها ولم يتجاوز عن نشاته التي تكون فيها فلا يمكن ذلك الا بضرب التمثيل ولاجل ذلك بناء الشرائع الحقة

لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات **ردع وتفريع** ان من الفلاسفة الاسلاميين من فتح على قلبه باب التاويل

فكان يأول الايات الصريحة في حشر الاجسام ويصرف الاحكام الاخروية عن الجسمانيات الى الروحانيات قائلا ان الخطاب للعامة وجلاف

العرب والعبرانيين وهم لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات والعجب منه كيف غفل لجمهور العقلاء

عن وجود عالم آخر جسماني فيه اجسام واشكال اخروية مع اعراضها كما قررناه ثم كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في احوال المعاد

الجسماني على الامور العقلية مع تصديقه للرسول وايمانه بما في القرآن وفيه مبالغات وتاكيدات لما ذكرناه اقول منشاء ذلك انه عجز

عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي وكذا عن امكانه لغاية غموضه كما يظهر لمن تدبر فيما قررناه فاضطر الى التاويل كما وقع لغيره من

علماء الاسلام في كثير من الآيات الواردة في احوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم فانه لا يوجب التكفير كما لا يوجب تفسيقه

فعله غيره واما ما اورده عليه بعض المتاخرين من ان الامر في باب المعاد لو كان كما زعمه لزم ان يكون هادي الخلائق والداعي لهم الى الحق

مضلا لهم ومغريا لاكاذيب في الاجلاف والعبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الالفاظ الا الظواهر التي زعم انها غير مقصودة وهذا كما

ترى مخالف للهداية فالاعتقاد به مناف لدعوى الايمان بصدق الرسول وحقية القرآن فاقول فيه نظر من وجهين الاول ان القرآن يشتمل

على المنافع الدنيوية والاخروية متاعا لكم ولانعامكم ولا يلزم ان يعود منفعة الاخروية الى اهل الجلافة والقسوة بل المنافع الاخروية

يختص بنيلها اهل الصفوة وانشراح الصدر وهؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية والضلال جميعا كما قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس

الاية والثاني ان هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن امثالا وحكايات فيها تصوير الحقائق وتمثيل الامور الاخروية لكان الامر كما

ذكره لكن المقصود منها تمثيل الحقائق وتصوير النشاة الباقية فلا يلزم ما ذكره والا لجميع باب التمثيل يلزم ان يكون اضلالا ومنها

ما تشبث به اكثر الطبيعيين والدهرية المتشبهين بالفلاسفة ان حدوث الانسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون الا من الاوضاع

السماوية والقوابل الارضية وباعداد حركات فلكية واستحالات مادية وانقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي ازمنة وادوار

كثيرة لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشاة الطبيعية الى نشاة اخرى يحصل الاشياء الصورية فيها بمجرد الا

الفاعلية لا جرم انكروا طريق الوجود والايجاد على نهج التحريك والاعداد للاستعداد ولم يعلموا الفرق بين الوجودين الذين للانسان

فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الاولى في جميع الاحكام وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على ان انشاء الاخرة وايجاد الامور

الاخروية على وجه الاعادة كايجاد هذا العالم في الابتداء محض افاضة الله تعالى كقوله كما بدأنا اول خلق نعيده فكما ان وجود الافلاك و

الكواكب والاركان ليس بحركة وزمان واستعداد واعداد لاسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشاة الاخروية لان الموجود

هناك صورة مستقلة الوجود بلا مادة فليس لها من الاسباب الا الاسباب الصورية والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مرارا

ومنها ان الحشر وبعث الابدان اما ان يقع لبعضها او لجميعها فالاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب والعقاب مشترك بين

الناس اجمعين فلا وجه لبعث البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم المكاني والزماني لاجساد الناس وحسابهم وكتابهم والية الاشا

بقولهم ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعالى لنبيه قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فنبه تعالى عباده بان لا تزاحم بين الاجساد في نحو الوجود الاخروي لما ذكرنا ان الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية وانما نشأ من تصورات نفسانية كالازدحام في الصور الموجودة في اذهاننا فيهما ولا تمانع آخر الكون وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده لا يصل الى ادراكه افهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدين بامكنة الدنيا وازمنتها ولعين يصلح لادراك امور الآخرة هذه المشاعر والحواس فان امور القيامة كلها اسرار غائبة عن هذا العالم البشري فلا يمكن ان يحيط بها انسان مادام في الدنيا ولم يتخلص عن اسر الحواس وتغليط الوهم ولذلك اكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس الآخرة بالاولى وقول المنكرين متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن موجبه فان امر الساعة اذا كان خارجا عن سلسلة الزمان وكان على شبه الابداع كلمح البصر او هو اقرب وكان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال الجواب انسانا عنه الا بنحو مجاز وهوان علمه عند الله كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات الملونة فقال كيف يدرك هذه الالوان فالجواب نحو من ذلك بان يقال له العلم بها عند البصر فالجواب بنحو مع الكفار واصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة ان يقال لهم بجواب الالهي قل علمها عند الله وعنده علم الساعة فمن تجرد عن غشاوة الدنيا ورجع الى الله وحشر عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة ولذلك قال اعلم الخلق لا يقوم الساعة وفي وجه الارض من يقول الله الله فان من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله لان القيامة من داخل حجب السموات والارض ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الام فالنفس الانسانية مادام لم تتولد ولادة الثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن لم يصل الى فضاء الآخرة وملكوت السموات والارض كما قال المسيح ع لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين وهذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الارادي ولغيرهم بالموت الطبيعي فما دام السالك خارج حجب السموات والارض فلا تقوم له القيامة لانها داخل هذه الحجب وانما الله داخل الحجب والله عنده غيب السموات والارض وعنده علم الساعة فاذا قطع السالك سلوكه هذه الحجب ويجيء حضرة العندية صار سر القيامة عنده علانية وعلمه عيانا **فصل** في القبر الحقيقي وانه روضة من رياض الجنة وحفرة من حفر النيران قد علمت ان الموت حق وان الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع الى الله فاعلم ان الروح اذا فارقت البدن الطبيعي مع علة تعلقها بالبدن لا باجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مر بطلانه ضرورة بل بجملة بدنه من حيث صورة وهيأة هيكله الباقية في ذكره فان النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها وللصور الجسمانية باستخدام الخيال وقد علمت من طريقتنا استقلال القوة الخيالية في الوجود وانها باقية بعد البدن وانما حاجتها الى هذا البدن الكائن المادي في الابتداء لا في البقاء فهي عند المفارقة مدركة للجزئيات والماديات بصورها كما كانت مدركة في الدنيا فاذا مات الانسان يتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا ويتوهم عين الانسان الميت والمقبور الذي مات على صورته ويجد بدنها في القبر وتدرك الالام الواصلة اليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تخيلت المواهب الشرعية على صور ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من جنات والانهار والحدائق والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب القبر كما قال صلعم القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر وثوابه ما ذكرناه والبعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين والفرق بين حالة القبر وحالة البعث كالفرق بين حالتي الانسان في الرحم وعند الخروج منه فان حالة القبر انموذج من احوال القيامة فان الانسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة ادراك الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الاحساس بالمحسوسات فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف في ادراكها المثال ثم يقال انها في عالم القبر والبرزخ واذا اشتدت قوتها قامت قيامتها والذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر وان كان جسد الميت ساكنا او كان في الهواء او الماء ان من كان في ضيق شديد او تفرق اتصال بالنار وغيرها او وقع بين حجرين عظيمين فان الذي يولمه ويؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الامور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقتها لجامع البدن حتى انه لو فرض حصول تلك الصور الى النفس من سبيل آخر من جهة هذه الاسباب المادية لكان التأثير بحالها مادامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقيا ام لا فضغطة القبر وعذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه وكذلك ثوابه وراحته سعة القبر وضيقه لا بعان الا للبصر الحسي **فصل** في الاشارة الى عذاب القبر قال بعض العلماء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحونا بانواع

الموذيات والسباع كالشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والعجب والرياء وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان سهى عنها لحظة الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف عنه الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي ملكاته وصفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل معنى صورة يناسبها فهذا عذاب القبر ان كان شقيا وان كان سعيدا كان بخلافه **فصل** في الامر الباقي من الانسان قد اشرنا الى ان النفس اذا فارقت البدن يبقى لها من البدن امر ضعيف الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب واختلف العلماء في معناه فقيل هو العقل الهيولاني وقيل بل الهيولى وقال ابو حامد الغزالي انها هو النفس وعليها تنشأ النشأة الآخرة وقال ابو يزيد الوقواقي هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير وقال الشيخ العربي في الفتوحات انه العين الثابتة من الانسان وقال المتكلمون انه الاجزاء الاصلية وعندنا القوة الخيالية لانها آخر الاكوان الحاصلة في الانسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الانسانية في هذا العالم وهي اول الاكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة وبيان ذلك ان شيئا من اشياء الدنيا ومواردها وصورها وقواها لا يمكن ان ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا الى عالم الآخرة الا بعد تحولات وتكونات فالانسان لا يستعد للحشر الا بقوة كالية هي صورة اخيرة للطبائع الكونية والصور الهيولانية وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسية والذوقية ثم الشمية الى السمعية والبصرية فانه اذا حدث الانسان فاول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوة بها يتغذى وهي القوة الغاذية ثم من بعد تلك القوة التي بها يحس الملموس وهي اوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي يحس بها الروائح ثم التي يحس بها الاصوات والتي بها يحس الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات ويحدث مع الحواس القوة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة ثم ينشأ له قوة من شأنها ان يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس فيحفظ عندها عن البطلان والفساد وان بطلت وفسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الابدان لها لان نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال كما ان نشأة بدن الانسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده فهذه القوة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الانسان بعد خراب البدن فتصلح لان تنفخ عليها نشأة الآخرة لانها صورة الدنيوية والكمال الاخير لهذه الكمالات المتعاقبة وهي المادة الاولى للصور والكمالات الاخروية المتفاضلة في الشرف والدنو من المبدء الفعال فهي التي من شأنها ان يكون برزخا متوسطا جامعا بين الدنيا والآخرة ويكون سقف الدنيا وفرش الآخرة **فصل** في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقية اعلم ان كل ما هو الطف جوهرا فهي اسرع قبولا للصورة وايضا كل هيولى هي الطف جوهرا واشد روحانية فهي اشرف صورة وكما سبق من ان التركيب بين المادة وصورتها تركيب اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل فلا بد ان يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد وتوضيح ذلك بمثال الآخر ان الماء العذب لما كان جوهره الطف من جوهر التراب صار اسرع انفعالا واحسن قبولا من التراب لكل ما يقبله من الاشكال والاصباغ والطعوم وغيرها وهكذا لما كان الهواء الطف منهما واشرف واشد سيلانا صار اسرع انفعالا واسهل قبولا لما يقبله وجميع مقبولاته اشرف والطف من مقبولات الارض والماء وهي الروائح والاصوات وهكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في اسرع زمان بل في آن وما يقبله من الالوان والاشكال هي اشد روحانية وقربا من عالم الروحانيات وكذا الروح النفساني المنبعث من تجويف القلب الصاعد الى تجويف الدماغ هو الطف واشرف مما سبق من المذكورات الثلثة فيقبل جميع ما قبلتها الثلثة من الكيفيات والطعوم والروائح والالوان على وجه الطف واشرف والى هيهنا ينتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية وهذا ايضا باب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يحرفون اعماله ويتهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم ان جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها وان ادنى مراتب لطافة النفس هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور الحسي ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمعقولات عند تكونها في مراتب انوار الحس والخيال والعقل فاول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيتمثل لها بها امثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها واعلم ان الفرق بين هيولى الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه بامور اخرى منها ان ما يحل هذه الهيولى لا يحلها الا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية واسباب خارجية بخلاف المادة الاخروية فان الصور الفائضة عليها انما تفيض عليها من المبدء الفياض من جهة المقومات والاسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم من تأكدها ومنها ان المادة الدنيوية اذا زالت صورتها عنها فيحتاج في استرجاعها الى استيناف تأثير من سبب خارجي مصور للمادة

اخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما اذا حصلت في مادة ثم زالت عنها فلا يكفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية اذا غابت عنها الصورة لحاصلة فيها فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع الى كسب جديد وتحصيل مستانف بل يكفي بذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار لا الى سبب منفصل والى هذا اشير بقوله تعالى لكل امرئ يومئذ شان يغنيه اشارة الى ان الاسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الايجاد منحصرة في الامور الداخلة الناشئة من المبدء الاول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى الملك يومئذ لله وقال فلا انساب بينهم **فصل** في البعث اما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد مرت الاشارة الى ان القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين او النائم لم تقو قواها ومشاعرها لادراك الملكات الاخروية فاذا جاء وقت القيام انبعث الانسان من هذه الانغمار قادما الى الله تعالى متوجها الى الحضرة الالهية اما مطلقا احرارا عن قيد التعلقات واسر الشهوات فرحا بذاته مسرورا بلقائه ومن احب لقاء الله احب الله لقائه واما مغبوطا ماسورا بايدي الزاجرات القاسرات كارها للقائه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه **فصل** في الحشر قد سبق ان الانسان نوع واحد متفق الافراد في هذا العالم واما في النشأة الاخرة فانواعه متكثرة كثرة لا تحصى لان صورته النفسانية هي مادة قابلة للصور الاخروية بشيء بحسب هيئات وملكات مكتسبة الكيها الله يوم الاخرة بصور تناسبها فيحشر اليها وبها كما قال يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا فتحشر الخلائق مختلفة الانحاء حسب الاعمال والملكات والاراء فلقوم على سبيل الوفود يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولقوم على سبيل التعذيب ويوم يحشر اعداء الله الى النار ولقوم كما قال ونحشره يوم القيمة اعمى ولقوم كما قال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ولقوم اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ولقوم على سبيل التعظيم والتكريم كقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله ادخلوها بسلام امنين ولقوم وهم الاسارى كما قال خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه وبالجملة كل احد الى غاية سعيه وعمله والى ما يحبه ويهواه حتى انه لو احب احد حجرا حشر معه لقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقوله احشروا الذين ظلموا وازواجهم فان تكرر الافاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات وكل ملكة تغلب على نفس الانسان تتصور في القيمة بصورة تناسبها قل كل يعمل على شاكلته ولا شك ان افاعيل الاشقياء المردودين انما هي منبعثة من هممهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية وتصوراتهم مقصورة على الاغراض الشهوية البهيمية والغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم فلاجرم يكون حشرهم في القيمة على صور تلك الحيوانات وهيئاتها فان الابدان سيما الاخروية بهيئاتها واشكالها لمحسوسة قوالب للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنوية واشير اليه بقوله تعالى واذا الوحوش حشرت وقوله يا معشر الجن والانس قد استكثرتم من الانس وفي الحديث قوله يحشر الناس على نياتهم وقوله يحشر الناس بعض على صورة يحسن عندها القردة والخنازير **تبصرة اخروية** ان في داخل بدن كل انسان ومكن جوفه حيوانا صوريا بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن وهو المحشور يوم القيمة بصورة المناسبة لمعناه وهو الذي يثاب ويعاقب وليست حيوته كحيوة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من خارج وانما حيوته كحيوة النفس ذاتية وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في القيمة على صورة هيئات وملكات كسبها النفس بيدها باعمالها وبهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الاقدمين كافلاطون ومن سبقه مثل سقراط وفيثاغورس وغيرهما من الاساطين كما مرت الاشارة وكذا ما ورد في لسان النبوات وعليه يحمل الايات المشيرة الى التناسخ وكذا قوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وقوله ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون وقوله يومئذ يتفرقون كل ذلك اشارة الى انقلاب النفوس نحو جوهرها وصيرورتها من امواج الامم الصامتة وخروجها يوم النشور اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور على صورة انواع الحيوانات من السباع والموذيات والبهائم والوحوش والشياطين **تذكرة توضيحية** ان اجناس العوالم والنشات ثلثة احدها النشأة الاولى وهي عالم الطبيعيات والماديات الحادثات والكائنات الفاسدات وثانيها النشأة الوسطى وهي عالم الصور المقداريات والمحسوسات الصوريات بلا مادة وثالثها النشأة الثالثة وهي عالم الصور العقليات والمثل المفارقات فالنشأة الاولى باينة داثرة مضمحلة زائلة بخلاف الاخريين وخصوصا الثالثة وهي ماوى الكمل ومرجع الكاملين ومعاد المقربين والانسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم والنشآت بحسب مشاعره الثلاثة مشعر الحس ومبداء الطبع ومشعر التخيل

ومبداء النفس ومشعر التعقل ومبداه العقل والنفس الانسانية في بداية تكونها واول خلقتها هي بالقوة في نشآتها الثلث لانها كانت قبل وجودها في مكمن الامكان وكتم الخفاء كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا وكما كان وجوده اولا بالقوة فلا بد ان يكون متدرجا في الحصول في اصل الوجود وكماله ويكون مترقيا من الادنى الى الاعلى ومتدرجا من الاضعف الى الاقوى فلها في كل من نشآتها الثلث مراتب وهي قوة واستعداد وكمال مثال ذلك الكتابة فلها قوة كما للطفل واستعداد كما للامي المتعلم المحصل لاسباب الكتابة والاته ولكن لم يستعمل بعد وكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لاجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة وهو قد يكون محجوبا عن الكتابة ممنوعا عنها لمانع وحجاب خارجي كما للعين الصحيحة اذا لم يبصر لاجل غطاء من خارج وقد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجاب وحينئذ فالقوة في الاحساس كما للجنين عند كونه في الرحم والاستعداد له كما للطفل عند تولده وتمام الالات للحواس والكمال فيه كما للصبوح حين ترعرع وكذا قياس مراتب التخيل ومراتب التعقل ويقال لها العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل الفعال فالاول قوة والثاني استعداد والثالث كمال والرابع فوق كمال فهذه كلها مراتب متعاقبة الحصول في الانسان بحسب جوهره وذاته فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة اعني الحسي والنفسي والعقلي كان مآله الى عالمه واحكام نشاته ولوازمها فمن غلب عليه نشاة الحس الاستكمال وبالمستلذات الحسية والمالوفات الدنيوية فهو بعد فنائه في غصة شديدة وهو في عذاب اليم لان الدنيا ولذاتها امور مجازية لا حقيقة لها والاحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الحس ويزول بزوالها ولا مذوم ولكن يبقى الاثر والعادة في المحبة والاشتياق في عشقها واشتاقها كالذي احب امرأة محبة مفرطة وطلب شيئا باطلا طلبا شديدا وحيث لم يكن المحبوب اثر ولا لطالبه ثم فهو في هذه الحالة في غصة شديدة والم دائم كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها الا انهم ما داموا في الدنيا اشتبه ذلك عليهم ويزعمون ان لمحبوباتهم حقيقة فياكلون ويتمتعون كما تاكل الانعام والنار مثوى لهم لانه اذا طلعت شمس الاخرة وقامت اضمحلت بها رسوم المجازات وذاتيات فيها اكوان المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجمد بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فيبقى المحب للدنيا والمحسوسات المادية محترقا بنار الجحيم معذبا بالعذاب الاليم فيكون حشره الى دار البوار ومرجع الاشرار ومهوى الفسقة والكفار وان غلب عليه رجاء يوم الاخرة والميل الى ما وعد الله ورسوله من الجنة ونعيمها وسررها وحورها وقصورها والخوف من عذاب الاخرة ونار جهنم والامها والعمل بمقتضى الوعد والوعيد فمآله الوصول الى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار وان غلب عليه القوة العقلية واستكملت بادراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والاسباب العقلية الدائمة فمآله الى عالم الصور الالهية والمثل النورية والانخراط في سلك المقربين والقيام في صف الملائكة العليين بشرط ان يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي الخالص عن اغراض النفس والهوى عن مشتهيات الدنيا فارغا عن جميع ما يشغل سره عن الحق وذلك هو الفضل العظيم والمن الجسيم وليعلم ان الزهد الحقيقي والنية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية لا يمكن ان يتيسر الا للطائفة الاخيرة وهم العرفاء الكاملون دون الجهال الناسكين مع ان الغرض الاصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدء الاصلي والاشتياق الى رضوان الله تعالى وليت شعري كيف يشتاق ويتوجه نحو المبدء الاول ودار كرامته من لا يعرفها ولا يتصورهما فان قلت فيلزم الدور مما ذكرت لان الاشتياق والسلوك اليه تعالى يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه والاشتياق نحوه لان العلم هو الغاية القصوى قلت نعم العلم هو الاول والاخر والمبدء والمنتهى ولكن لا يلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف فالذي هو مبدء اصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني او الاعتقاد التقليدي لسالكي النفس فان ذلك مما يصلح لان يصير سببا للعمل للخير والذي هو الغاية القصوى للعمل والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو اخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العقلي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية **فصل** في ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده قد سبق ان للنفس الانسانية كينونة سابقة على هذا الكون انفتحا كما دل عليه الاحاديث النبوية من طريق اهل بيته عليهم السلام وذهب اليه افلاطن كما هو المشهور ومن قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه وزعم ان مراده ان النفس من حيث نفسيتها بنحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن ليلزم اما التناسخ واما وحدة النفوس واما تكثر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية ومادة مختصة بها حاملة لها وقد مرت الاشارة الى ان مقصوده ليس كما زعموه بل يجوز ان للنفس قبل صيرورتها نفسا انحاء اخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة

وبعضها بعد هذه النشأة اما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية والانتقالات التي تقع من بعضها الى بعض لا تكون الا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة واما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية الهية والانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودي بالافاضة والابداع من غير زمان وحركة واما التي بعدها فبعضها جسمية جوانية وبعضها نفسانية خيالية وبعضها عقلية قدسية فظهر لمن تدبر وتامل فيما ذكرناه سابقا ولاحقا بالمنهج البرهاني ان للانسان انواعا من الحشر ومما يؤيد ما ذكرناه ضربا من التاييد ما قاله الشيخ محي الدين الاعرابي في الباب الرابع والثمانين ومائتين اعلم ان الروح الانساني اوجده الله مدبرا لصورة حسية سواء كانت في الدنيا او في البرزخ او في الدار الاخرة او حيث كان فاول صورة لبسها الصورة التي اخذ عليها فيها الميثاق بالاقرار بربوبيته الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكون صورة جسده في بطن امه الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة اخرى من حين موته الى وقت سؤاله فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة الى جسده الموصوف بالموت فيحيى به ويؤخذ باسماع الناس وابصارهم عن حيوته بذلك الروح الا من خصه الله بالكشف من نبي او ولي ثم يحشر بعد السؤال الى صورة اخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث فيبعث من تلك الصورة ويحشر الى الصورة التي كان فارقها في الدنيا ان كان بقي عليه سؤال فان لم يكن من اهل ذلك الصنف حشر في الصورة التي يدخل بها الجنة والمسئول يوم القيمة اذا فرغ من سؤاله حشر الى الصورة التي يدخل بها الجنة او النار واهل النار كلهم مسئولون فاذا دخلوا الجنة واستقروا فيها ثم دعوا الى الرؤية وبادروا حشروا في صورة لا تصلح الا للرؤية فاذا عادوا حشروا في صورة تصلح للجنة وفي كل صورة ننسى صورته التي كان عليها ويرجع حكمه الى حكم الصورة التي انتقل اليها وحشر فيها فاذا دخل سوق الجنة ورأى فيه من الصور فاية صورة رآها واستحسنها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائما يحشر من صورة الى صورة الى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الالهي فلا يزال يحشر في الصور دائما ياخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها الا ما يناسب صورة التجلي الذي يكون في المستقبل لان تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلي فاعلم هذا فانه من لباب المعرفة الالهية ولو تفطنت لعرفت انك الآن كذلك تحشر في كل نفس في صورة الحال التي انت عليها ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة وان كنت تحس بانتقالك في احوالك التي عنها تنصرف في ظاهرك وباطنك ولكن لا تعلم انها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن ويحشر فيها ويبصرها العارفون صورا صحيحة ثابتة ظاهرة العين فالعارف يشهد قيامته في موطن التكليف التي يؤل اليها جميع الناس فيزن على نفسه اعماله ويحاسب نفسه فيها قبل الانتقال كما حرض عليه الشرع فقال حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولنا فيه مشهد عظيم عاينّاه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته وانما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وان وقعت المخالفة في البعض لان من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه واما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيا ولا نذكره في كتبنا الحكمية

تذكرة فيها تبصرة اعلم ايها السالك الى الله تعالى والراغب في دار كرامته ان هذه الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الامور الروحانية القدسية كما انها مثالات دالات على الامور الرحمانية القضائية التي هي عالم الجبروت وحضرة الربوبية دلالة المعلول على العلة وذي الغاية على الغاية ودلالة الناقص على الكامل والصورة على حقيقتها ومعناها لان العوالم كما علمت متطابقة متحاذية حذو النعل بالنعل وجميعها منازل ومراحل الى الله تعالى وهي ايضا صورة الاسماء الالهية فان الاسماء على كثرتها وتفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو احدي محض لا اختلاف فيه لما كما سبق بيانه هي انما تنزلت اولا الى عالم العقول المقدسة والانوار المجردة الالهية والعلوم التفصيلية الالهية ثم تنزلت الى عالم الصور النفسانية والمثل المقدارية ثم الى عالم الصور المادية وهي ذوات الجهات والاوضاع المكانية فكما ان النزول والصدور من المبدأ الاعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع والحشر اليه والورود عليه لابد ان يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي

فصل في ان للانسان حشرا كثيرا اكثر لا يخفى قد سبق انه جعل الله مقامات الحواس والتخيلات والتعقلات درجات ومراقي يرتقي بها السالك اليه تعالى فالابدان يتنزل اولا في عالم المحسوسات المادية ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادة المرئية بعين الخيال الصرف وهي المحسوسات الاخروية ثم في عالم الصور المفارقة الصرفية المجردة عن الخيال العقلية بالفعل وفي كل من هذه العوالم الثلثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة وما هو اعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته اكثر والتفاوت بين اسفله واعلاه اشد فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم

النهايات الا بعد طي درجات عالم الاوساط كلها ولا يبلغ ادنى درجات عالم الاوساط الا بعد طي درجات عالم البدايات كلها وهو عالم المحسوسات المادية بجميع العوالم والدرجات التي هي منازل السائرين الى الله تعالى في كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث وحشر الى ما بعده فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى وقيل بعدد الانفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي اقمنا على ان لا سكون في هذا العالم من الجواهر الطبيعية والجوهر الانساني المتحرك في ذاته الى عالم الاخرة ثم الى الحضرة الالهية لا بد من وروده اولا الى مراتب المحسوسات ثم يرتقي قليلا قليلا الى ان يتخلص منها واليه الاشارة بقوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا فان كل واحد من افراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل نشأته ولم يتغير بالحسنة سيئة الفطرة بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قوله تعالى اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فان قلت هذا الذي ذكرت ينافي ما جاء في قوله عم كل مولود يولد على الفطرة الحديث قلت لا منافاة بينهما لان المذكور في الحديث هو فطرة الروح لانها بحسب فطرتها من عالم القدس والطهارة والذي كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها في ظلمة البدن الذي حصل من الاجسام الكثيفة المادية التي وجودها اخس الوجودات واظلمها وابعدها عن الله وملكوته وقد ورد في الحديث النبوي انه تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها وبما ذكرنا ايضا اندفع التدافع بين حديثين مشهورين احدهما كل مولود يولد على الفطرة والاخر ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره الحديث والتامل يا حبيبي انه كما لا بد من ورود الى هذا العالم الحسي فلا بد للسالك في الخلاص عنه من عدم علاقته وحب الامور المحسوسة لان المهاجرة عنها انما يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل الا بمعرفتها والعلم بدناءتها وخستها وان الدنيا والاخرة متضادتان من جنس المتضادين من جهة الدنو والعلو والدناءة والشرف والاولوية والاخروية ومعرفة احد المتضادين يستلزم معرفة الاخر معا كما ان الجهل باحدهما مع الجهل بالاخر فمن لم يعرف الدنيا لم يعرف الاخرة وشرفها ومن لم يعرف الاخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق اليها ولهذا اوجب اوائل الحكماء البحث عن الاجسام الطبيعية واحوالها لينتقلوا منها الى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون

فصل في تذكار الموت والبعث قد علمت في تضاعيف ما اسلفنا ذكره من ان لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الاخرة وشوقا طبيعيا الى عالم القدس والملكوت ولعبادة ذاتية تقربا الى الله تعالى سيما الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد كما سبق مرارا انتقالات وتحولات ذاتية من حد الى حد من حدوثه الطبيعي الى اخر نشأته الطبيعية ثم منها الى اخر نشأته النفسانية ومنها الى اخر نشأته العقلية وعلمت ايضا انه اول ما اقتضت النفس وتوجهت الى تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والالات البدنية بمنزلة الراحلة او السفينة لراكب النفس في السفر الى الله تعالى في بر الاجسام وبحر الارواح ثم اذا كملت هذه النشأة وعبرت هذه المرحلة عبرت عنها واخذت في تحصيل نشأة ثانية ودخلت في منزل اخر اقرب الى مبدئها وغايتها وسلكت تدريجا في تكميل ذاتها وتعمير باطنها ونفوذها ووجودها بامداد الله وعنايته وكلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسي فاذا انتهت تسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية الى غاية باب من ابواب الاخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في النشأة الثانية فالموت نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها الى غاية اخرى هي النشأة الثالثة وقد مر ان مراتب النفس الانسانية في مبدء تكونها كالجنين في بطن الدنيا وشبيهة البدن في نشأة في هذه الدنيا كما يرى الجنين في بطن امه والموت سواء كان طبيعيا او ارادياً عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا الى سعة الاخرة فاتضح وانكشف بما ذكرناه سابقا ولاحقا ان الموت امر طبيعي للنفس وكل امر طبيعي لشيء يكون خيرا وتماما له وكل ما هو خير وتمام لشيء فهو حق له فثبت ان الموت حق للنفس فاما الفساد والهلاك الذي يطرء البدن فانما هو امر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعا للخيرات والغايات الطبيعية العقلية الالهية تقتضي دائما ما هو الاشرف والافضل فالحيوة الروحانية للانسان اشرف من هذه الحيوة الطبيعية البدنية على انه لو نظرت نظر الحكمة في البدن من حيث هو بدن طبيعي لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها وهويته وتشخصه بها بل وجدته متحدا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة واتحاد الناقص بالتام والقوة بالفعل فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها لم يبق له ابنية وحقيقة الاعضاء والاجزاء الا بالاسم كما انه لا بد من تجانسها ما كانت بعد الموت وعلم ان الاجساد الواقعة تحت تصرف النفوس والارواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة وكلما كانت النفوس اشرف واقوى كانت الابدان المتصرفة فيها اضعف قوة واقل انانية فالنفس وجودا وكلما كانت النفس في القوة والحيوة والتمام اسعى البدن في الضعف والموت والزوال حتى اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال وهلك

مشاهدة الاجسام الطبيعية الاترى ان جسمية الجماد اقوى واحكم من جسمية النبات وهي اقوى من جسمية الحيوان وهي من جسمية الانسان كما يجب تفاوت نفوسها وادراكاتها في القوة والتمام قال بعض العرفاء ان الموت اثر تجلي الحق لموسى الصعق انما ظهر في الجبل لان الجبال انك ومحليتها انما يكون في عالم الملكوت للنفس التي توجب نسبتها الى ذلك العالم وعنده القرب لشئ جهة الروحانية والملكوتية اضمحلت منه جهة الجسمانية ولذلك لانهما متضادان ان الدنيا والاخرة ككفتي ميزان رجحان احديهما يوجب نقصان الاخرى وهذا الذي ادعيناه غير منقوض بالفلك وما فيه كالانات الافلاك والكواكب وخصايصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة اجسامها فان امتناعها عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج وورود آفة وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس من جهة نفوسها الا من جهة اجسادها ولاجل قوة او صلابة في جسميتها اذ الطبيعة اخرى لها ولا قوة فيها الا ما يكون من لوازم نفوسها فجسمية الفلك بما هي مادة لها لا بما هي جسم وقد علمت الفرق بينهما من امرا هي اضعف الاجسام بل الفلك كله غير الا امر اشبهها بالهيولى الاولى وارفع منها قليلا التمكن فيه قبول الاوضاع والحركات واما اجساد الاخرة فضعفها تابعة لنفوسها وعلمت ان وجودها وجود ادراكي نفساني وجودها حيوة ذاتية لا عرضية كهذه الاجسام المادية حكمة الهية ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته وطبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم وهذا لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه وحريته الخير ونور يه النور والطبيعة لم تفعل شيئا بالعلل الاطلاكما ارتكز فيها الا بالاان يكون لها غاية يترتب عليه وينتهي اليها فعلم من هذا ان محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست الا لحكمة وغاية وهي كونها على تمام الحالات واكمل الوجود فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام على دليل على ان لها وجود آخر دائما باقيا ابد الدهر وذلك لان بقائها في هذه النشأة الطبيعية امر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة اخرى باقية تنتقل اليها لكان ما ارتكز في النفس واودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة كما ثبت عند الحكماء الالهيين عقد وحل ان قلت ان نقول اذا كان موت البدن في هذه النشأة القاسية حيوة النفس في النشأة الباقية وان للنفس توجها جبليا الى الانتقال الى عالم الاخرة عن هذا العالم وحركة ذاتية جوهرية الى القرب من الله تعالى والدخول في عالم الارواح والاجتناب عن دار الظلمات والحجب الجسمانية فان التجرد عن الجسمانيات والظلمة والجهل فما سبب اهتمام النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسد عنها وتعرى على النفس عن ثقله وكثافته وخلاصها عن الحبس واطلاقها عن السجن وعتقه فنقول في كراهة الموت البدني للنفوس الانسانية سببان غائي اما السبب الفاعلي فهو ان اول نشأة النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنية ولها الغلبة على النفوس مادامت متصلة بالبدن متصرفة فيه فيجري عليها احكام الطبيعة البدنية فتؤثر فيها كلما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملايمات والمنافرات البدنية ولذلك تتالم وتنفر من تفرق الاتصال والاحتراق بالنار واشباه ذلك لا من حيث كونها جواهر نطقية وذواتا عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية وقوى نطقية فتوحشها من الموت البدني وكراهتها انما يكون لحضرها من النشأة الطبيعية وهي متفاوتة بحسب شدة الانغماس في الدنيا والاكتفاء منها على انا لا نسلم الكراهة عند الموت الطبيعي الذي لا سيما يختص في الاعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية واما ما يعرض للعقل التام ذي قوة الالهي وعليه نور الايمان بالله واليوم الآخر وساكنا في الملكوت فهو يحب الموت الدنيوي والتشوق الى الله ومجاورة مقربيه وملكوته و التوحش عن حيوة الدنيا وصحبة الظلمات ومجاورة الموذيات فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا توحش الانسان الحي عن مقارنة الاموات واصحاب القبور واما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت فهي محافظة النفس البدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية الى ان يبلغ كما لها الممكن وكذا ارادة الله تعالى تعلقت بابداع الالم والاحساس في غرائز الحيوانات والخوف في طباعها عما يلحق ابدانها من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حثا لنفوسها على حفظ ابدانها وكلائتها اجسادها وصيانتها عنها كلها من الآفات العارضة لها اذ الاجساد لا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جلب منفعة او دفع مضرة فلو لم يكن الالم والخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالاجساد وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء آجالها ولهلكت في اسرع مدة قبل تحصيل نشأة ثانية برزخية وتعمير الباطن وذلك مناف للمصلحة الالهية والحكمة الكلية في ايجادها ولهذا امر بالالم والاوجاع المودعة في الحيوانات كالحفظة والقوم من النار سجنة من لهم من باب العقوبة لما يل ما ذكرناه فصل في الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية اعلم ان الممكنات كما مر على طبقات اولها المفارقات العقلية وهي صور علم الله وثانيها هي الارواح المدبرة تدبيرا كليا للاجرام العلوية والسفلية المتعلقة بها خلقا من العقول ثالثها الارواح المدبرة تدبيرا جزئيا وهي النفوس الجزئية المتعلقة بالاجسام السفلية الجمادية والنباتية لولا الثالثة

منها

منها وضرب من الجن والشياطين ورابعها هي النفوس النباتية وخامسها الطبايع السارية في الاجسام المنقسمة بانقسامها وسادسها الاجسام الهيولانية وهي الغاية في الخسة والبعد عن المبدأ الاول وجميعها محشورة اليه تعالى ونحن بصدد اثبات هذا المطلب اجمالا وتفصيلا بتوفيق ربنا الاعلى فنقول اما الوجه الاجمالي فهو كما مر انه تعالى لم يخلق شيئا الا لغاية وما من ممكن الا وله فاعل وغاية ومن الموجودات وهي المركبات ما لها علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة ولكل غاية غاية اخرى ولا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهي الى غاية اخيرة لا غاية لها كما ان لكل مبدأ مبدأ حتى ينتهي الى مبدأ لا مبدأ له وقد ثبت بالبرهان ان بارئ الكل لا غاية في فعله سوى ذاته وانه غاية الغايات كما انه مبدأ المبادي ولا شك ان غاية الشيء ما لم يصل اليه الا لمانع خارجي كلما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن اطلاق الغاية عليه الا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة وقد فرضناها غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الطبايع والغرايز طالبة اياه تعالى مشتاقة اليه متحركة نحوه انسيا فانها معنويا وحركة ذاتية وهذه الحركة والرغبة لكونهما مركوزتين في ذاتها من الله لم يكونا هباء وعبثا ولا معطلا فلا محالة غايتها كائنة مفضية مترتبة عليها الا لعائق قاسر والقسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائميا بل منقطع كما سبق بيانه فبزوال القواسر والموانع ولو بعد زمان طويل فتعود الاشياء كلها الى غاياتها الاصلية وغاية الشيء اشرف لا محالة من ذلك فغاية كل جوهر هي اقوى جوهرية دائم وجودا واشرف مرتبة من ذلك الجوهر وهكذا ننقل الكلام الى تلك الغاية حتى الى غاية الغايات الاخيرة لا اشرف منها ولا غاية بعدها دفعا للتسلسل وهي غاية الغايات ومنتهى الحركات والرغبات ومأوى العشاق الالهيين والمشتاقين وذوي الحاجات فالكل محشور اليه تعالى وهو المطلب واما البيان التفصيلي فلنورده في دعاوي الدعوى الاولى في حشر العقول الخالصة الى الله تعالى قد سبق مرارا انها مستهلكة الهويات في هويته تعالى وانها باقية ببقاء الله راجعة اليه ولنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين الاول ان هوياتها وجودات صرفة وانيات محضة لا يشوبها عدم وانوار خالصة لا يخالطها ظلمة وانما التفاوت بينها وبين نور الانوار بالنقص والتمام وكذا بين بعضها مع بعض ليس الا بالشدة والضعف ومتى كانت كذلك كان لها اتصال معنوي ولم تكن معزولة الهويات عن الهوية الالهية ولان تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء واحق به منه البرهان الثاني ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ان يكون بين المبدأ الاول وما فرض اقرب الموجودات اليه اتصال معنوي وكذا بين الموجود وما يتلوه وهكذا الى آخر الانيات المحضة والانوار الصرفة فتكون الكل كانه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب في شدة الاشراق وكمالية الوجود ونهاية عالية غير متناهية في الشدة وجهة اخرى متناهية في الشدة مع عدم تناهيها في المدة والعدة وذلك لانه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين كما بيناه ولا تخلص الا بكونها من مراتب الالهية ودرجات الربوبية كما اشير اليه بقوله تعالى رفيع الدرجات ذو العرش فهي باصلها اليه راجعة الى ذاته البرهان الثالث ان العقل حيث لا حجاب بينه وبين الحق تعالى لانه يشاهد بذاته ذات الاول لكن لا على وجه الاكتناه والاحاطة بل يشاهده بحسب طاقته قاهرا عليه عند الحال واذ لا واسطة بينهما ولا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات اذ لا جهة اخرى ولا صفة زائدة فذاته تعالى متجل بذاته على العقل الاول فذات العقل الاول هي صورة هذا التجلي اذ ليس له قابل للتجلي غير ذاته فان التجلي والمتجلي والمتجلى له كانها شيء واحد وليس هناك امر ان ذات العقل ومجلى الحق له اذ يمتنع ان يحصل عنه تعالى بجهة واحدة صورتان صورة العقل وصورة التجلي ويستحيل ان يتكرر وجودان لشيء واحد فثبت من ذلك ان وجود العقل بعينه عبارة عن تجليه تعالى بصورة ذاته عليه وصورة ذاته تعالى ليست بامر مغاير لذاته فذات العقل كانها صحيفة مرآة يتراءى فيها صورة الاول وكما ليس في صحيفة المرآة لون ولا شيء فيه سوى الا الصورة المرئية ولا الصورة المرئية امر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هوية الا صورة هوية الاول والصورة ليست بامر مفارق لذي الصورة ولا التفاوت بينهما الا كونها مثالا له وحكاية عنه وهو ذاتها وحقيقتها فالذات الالهية هي حقيقة العقل والعقل مثالها وكل ذي حقيقة راجع الى حقيقته فالعقل الاول محشور اليه وكذا العقول البواقي محشورة اليه بالبيان المذكور ولان المحشور الى المحشور الى الشيء محشور الى ذلك الشيء البرهان الرابع قد مر في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل ومعقوله بالذات وثبت في مباحث علمه تعالى ان المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيلية بالاشياء لا بصورة زائدة عليها فاذا كانت ذواتها عين عقله تعالى بالموجودات وعقل الشيء كما علمت غير مباين عنه فهي لا محالة راجعة محشورة اليه تعالى صائرة اياه البرهان الخامس قد سبق في مباحث علم الله تعالى ان الصور العقلية الالهية قائمة بذاته تعالى قياما ذاتيا لا على وجه الحالية والمحلية وانها من لوازم ذاته الغير المجعولة الثابتة له بالاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة اليه تعالى فثبت بهذه البراهين ان عالم العقل والصور الالهية والانوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله والله معادها كما انه مبدؤها

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة الى الله تعالى هذه النفوس اما كاملة كالاعقليا او ناقصة اما النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل وكلما صارت النفس عقلا بالفعل انقلبت عن ذاتها واتحدت بالعقل الذي هو كمالها فحشرت اليه وكلما كان محشورا الى العقل كان محشورا اليه تعالى لان المحشور الى المحشور الى شيء كان محشورا الى ذلك الشيء فالنفوس الكاملة محشورة اليه تعالى وهو المطلوب واما النفوس النطقية الناقصة فلا يخ اما ان تكون مشتاقة الى الكمال العقلي او لا والنفوس الغير المشتاقة الى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها اليه بحسب اصل الفطرة كما هو حال الانعام او من جهة امر عارض عليها كما قال تعالى نسوا الله فانساهم انفسهم فهي محشورة الى عالم متوسط بين العقلي والمادي وهو عالم الاشباح المقدارية وعالم الصور الحسية المجردة وهي قوالب حكايات وظلال لما في العالم العقلي من الصور العقلية وبها قوامها ودوامها وكيفية حشرها ككيفية حشر ساير النفوس البهيمية والسبعية انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وسيجيء حال معاد النفوس الحيوانية واما النفوس المشتاقة الى العقليات الغير البالغة الى كمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرا طويلا او قصيرا بالعذاب الاليم ثم يزول عنها الشوق الى العقليات او بالوصول اليها ان تداركتهم العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ملكية او انسانية لقوة الشوق وضعف العايق او بطول المكث في البرازخ السفلية والاستيناس اليها فيزول عنها العذاب ويسكن عند المآب اما الى الدرجة العليا واما الى المهبط الادنى فيحشر الى الله من جهة اخرى من غير تناسخ كما سيظهر

الدعوى الثالثة في حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية ان كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فهي عند فساد اجسادها لا تبطل بل باقية في عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة في صورة مناسبة لهيأتها النفسانية واشخاص كل نوع منها مع كثرتها وتميزها وتشكلها باشكالها واعضائها المناسبة لها المنفعلة بحسب نوعها المختلفة بتخصصاتها واصلة الى مبدء نوعها ورب طلسمها وهو من العقول النازلة في الصف الاخير من العقليات فان لكل نوع من انواع الحيوانات وغيرها من الاجسام الطبيعية عقلا هو مبدؤها وغايتها كما سبق بيانه فاذا كان الامر هكذا فلا محالة يكون افراد كل نوع طبيعي متصلة الى مبدئها الفاعلي والغائي لكن هذه العقول العرضية الاخيرة التي ليست بعدها عقل اخر بعضها اشرف من بعض ولاجل ذلك كانت الانواع الطبيعية بعضها اشرف لان شرافة العلة المؤثرة توجب شرافة المعلول فمن تلك العقول ما لم يتوسط بينه وبين معلوله الطبيعي شيء اخر لغاية تنزله العقلي كحكم النفوس المباشرة للاجسام الا ان النفس ليست لها نسبة الابداع للجسم بل التدبير والتصريف بخلاف العقل ومنها ما يتوسط بينها وبين طبيعة معلولة نفس نسانية ان كانت غاية الشرف وهو رب نوع الانسان او نفس حيوانية وهو دونه في الشرف او نفس نباتية وهو نازل منهما جميعا وارفع من العقول النازلة التي هي عنها الطبايع الجمادية فالعقول التي هي مبادي الطبايع الحيوانية التي لها نفس خيالية باقية يجمع تلك النفوس اليها مع بقاء تعددها وامتيازها هوياتها التشخصية فهي بتشخصاتها محشورة كل طايفة من افراد نوع واحد الى العقل الذي هو مبدء نوعها واما النفوس الحيوانية التي هي حاسة فقط ولم تبلغ ان تتخيل بحفظ بالفعل فهي عند موتها وفساد اجسادها ترجع الى مبدئها النفسي ثم تتعدد بتعدد الروابط ان اختلفت بها فاذا بطلت الروابط بينها رجعت الى وحدتها التي كانت لها عند التبدد فهكذا كيفية حشر هذه النفوس الحساسة وذلك كرجوع القوى الحساسة وغيرها المتفرقة في مواضع البدن المجتمعة عند النفس ومن نظر الى حال الحواس الخمس وانتزاعها عند اعضاء البدن واتحادها في الحس المشترك فانه علم التصديق بان النفوس الحساسة تخط المتعددة بتعدد الابدان وهي التي لا استقلال لها في الوجود بلا دال اذا فسدت قوابلها فهي لا محالة مرتبطة بفاعلها واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل وانما يتعدد بتعدد القابل بالعرض فاذا فسدت القوابل يرجع الفعل الى وحدته التي له من جهة الفاعل فافهم هذا فانه نافع جدا فاذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم ساير القوى النفسانية للذات وحدة ذات وجودها وجود رابطي وانها غير موجودة لذاتها كالقوة البصرية والسمعية وغيرهما فانا فان قوة البصر مثلا ليست لها هوية مستقلة والسمعية هوية اخرى مستقلة والا لادركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس تدرك الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى بل نسبتها اليها فاذا بطلت الالة فهي في النشأة الباقية متميزة في النفس القائمة بذاتها واما ساير قواها فهي باقية ببقائها لانها متصلة بها متحدة بوحدتها فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها فهي عند بطلان تكثرها الذي حصل بتكثر اجسادها رجعت الى مبدئها واصلها الذي هي فيه كارتجاع المشاعر والقوى بمبدئها الجامع الادراكي عند فساد مواضعها وآلاتها متحدة به باقية ببقائه

تنبيه اعلم ان من الناس من زعم ان الارواح الانسانية كالارواح الجزئية الحيوانية والنباتية تتحد بعد خراب اجسادها في المبدأ الواحد في الكيان والجزاء كاتحاد مياه الادعية بعد انكسارها وصارت متصلة واحدة وواصلة الى الحوض العظيم وهذا زعم باطل ووهم فاسد

العقل لكن ذلك لا يبقى اتصالها
الشخصي وكثرة وحدتها النقدية
تعدد دها بحسب تعدد اجسادها بل
صارت كلها موجودة بوجود
واحد متصلة بعقلها لانها
بمنزلة اشعة نور واحد

وقياس

وقياس تلك الارواح بهذه الارواح الجزئية السارية في الاجسام قياس مغالطي وهي مبناه عدم الفرق بين الانقسام والتعدد الحاصل بسبب القوابل وبين الانفصال والتكثر الذي بسبب المبادي الذاتية وذلك لانه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني وثلثمائة من الفتوحات بقوله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه المسئلة يعني في ارواح صور العالم هل هي موجودة عن الصور او قبلها او معها وان منزلة الارواح من صور العالم كمنزلة ارواح صور اعضاء الانسان الصغير كالقدرة روح اليد والسمع روح الاذن والبصر روح العين والتحقيق في ذلك عندنا ان الارواح المدبرة للصور كانت موجودة في حضرة الاجمال غير مفصلة باعيانها مفصلة عند الله في علمه فكانت في حضرة الاجمال كالحروف الموجودة بالقوة في المداد فلم يتميز لانفسها وان كانت متميزة عند الله مفصلة في حال اجمالها فاذا كتب القلم في اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعدما كانت مجملة في المداد فقيل هذا الف وهذا جيم في البسائط وهي ارواح البسائط وقيل هذا قام وهذا زيد وهذا خرج وهذا عمرو وهي ارواح الاجسام المركبة ولما سوى الله صور العالم اي عالم شاء واراد كان روح الكل كالقلم واليمين الكاتبة والارواح كالمداد في القلم والصور كمنازل الحروف في اللوح فنفخ الروح في صور العالم فظهرت الارواح متميزة بصورها فقيل هذا زيد وهذا عمرو وهذا فرس وهذا فيل وهذه حية وكل ذي روح وما ثم الا ذو روح لكنه مدرك وغير مدرك فمن الناس من قال ان الارواح في اصل وجودها متولدة من مزاج الصور ومن الناس من منع ذلك ولكل واحد حجة يستند اليه في ذلك والطريق المثلى الوسطى ما ذهبنا اليه وهو قوله ثم انشاناه خلقا اخر واذا سوى الله الصورة الجسمية ففي اي صورة شاء من الصور الروحية ركبها ان شاء في صورة خنزير او كلب او انسان او فرس على ما قدره العزيز العليم فثم شخص الغالب عليه البلادة والبهيمية فروحه روح حمار وبه يدعى اذا ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار وكذا كل ذي صفة يدعى الى كمالها فيقال فلان كلب وفلان اسد وفلان انسان وهو اكمل الصفات وأكمل الارواح قال تعالى الذي خلقك فسويك فعدلك وتمت النشأة الظاهرة في اي صورة ما شاء ركبك من صورة الارواح فتنسب اليها كما ذكرناه وهي معينة عند الله فاستمرت الارواح بصورها ثم انها اذا فارقت هذه المواد فطائفة من اصحابنا يقول ان الارواح تتجرد عن المواد تجردا كليا وتعود الى اصلها كما يعود شعاعات الشمس المتولدة عن الجسم الصقيل اذا صدئ الى الشمس واختلفوا هاهنا على طريقتين فطائفة قالت لا امتياز بعد المفارقة لانفسها كما لا امتياز لماء الاوعية التي على شاطئ النهر اذا انكسرت فرجع ماؤها الى النهر وقالت طائفة اخرى بل يكتسب بمجاورة الجسم هيئات ردية وحسنة فيمتاز بتلك الهيئات اذا فارقت كما ان ذلك الماء اذا كان في الاوعية اموده تغير عن حاله اما في لونه او رائحته او طعمه فاذا فارقوا الاوعية صحبه في ذاته ما اكتسبه من الصفة وحفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة ووافقوا في ذلك بعض الحكماء وطائفة قالت الارواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا فاذا انتقلت الى البرزخ دبرت اجسادا برزخية وهي الصور التي يرى الانسان نفسه فيها في النوم وكذلك الموت وهو المعبر عنه بالصور ثم يبعث يوم القيمة في الاجسام الطبيعية كما كانت في الدنيا والى هنا انتهى خلاف اصحابنا في الارواح بعد المفارقة واما الخلاف غير اصحابنا في ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت الفاظه وانما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه عن الحكمة البرهانية وان كان فيها بعض اشياء مخالفة لها منها انه حكم بتقدم وجود الصور الجسمية على وجود الارواح المدبرة لها وقد علمت ان الارواح تلك اعني النفوس بحسب نشأتها متقدمة على الابدان ضربا من التقدم وهي المخصصة للابدان بهيئاتها واشكالها واعضائها التي تناسب لمعانيها وصفاتها الذاتية وفصولها المنوعة لتكون مظاهر لخفاياتها وموضوعة لافاعيلها وقابلة لاعمالها التي بها تخرج كمالاتها من القوة الى الفعل فالابدان تابعة في الوجود للارواح بالذات لا بالعكس وان كانت هي ايضا مفتقرة اليها في طلب الكمال وظهور الافعال والمراد من الصورة في قوله تعالى في اي صورة ما شاء ركبك هي الصورة الجسمية الدنيوية ولما ذكره من ان الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده ايضا جسد حمار تابع لروحه وذلك اعم من ان في هذه النشأة بحسب الفطرة الاصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا او في النشأة الاخرة بحسب ما اكتسبته النفس الادمية من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الاخرة بصورة تلك البهيمية وبالجملة هيئات الابدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين ومنها انه يظهر من كلامه ان الصورة التي تبعث فيها الانسان يوم القيمة هي بعينها الصورة الطبيعية كانت في الدنيا وقد علمت انه ليس كذلك وان الدنيا والاخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود وان الصورة المبعوثة من الانسان في القيمة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الاخرة كما مر ومنها انه كان يجب عليه ان يفرق بين الارواح الكلية والارواح الجزئية في الاحكام التي ذكرها بل بين الارواح الثلثة اعني الارواح العقلية النطقية والارواح الحيوانية الخيالية والارواح الحيوانية الحسية على مراتبها وان انها تتميز في الوجود بعد

مفارقة الاجساد وانها غير متميزة بعدها والذي ذكره طائفة من ان الارواح غير متميزة بعد المفارقة لا انفسها بل هي كمياه الاوعية اذا
انكسرت فاتحدت حكم صحيح الا انه مختص بالارواح الجزئية الحسية وما دونها من الارواح النباتية وغيرها وليس بصحيح فيما فوقها من الروحين
السابقين اعني العقلية والخيالية لانهما مستقلان في الوجود ليستا ساريتين في الاجساد ليكون تميزهما وتعددهما تابعين لتعدد
الاجساد وتميزها فانهما بعد فناء هذه الاجساد متكثرة الافراد متميزة الذوات والوجودات نعم لهما ولغيرهما كينونة اخرى فوق العالمين وهي
وجودها الاجمالي في مبدء عقلي وجوهر قدسي مسمى بالقلم الاعلى فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره وقد سبق تحقيقه الدعوى
الرابعة في حشر القوى النباتية اما نفوس النباتات فدرجتها ادنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها وهي ارفع
درجة من الطبايع الجمادية والعنصرية لان لها ضربا من الشعور اللمسي كما يشاهد من افاعيلها ولهذا يصح اطلاق اسم النفس عليها فلها حشر
بقرب من حشر الحيوانات السفلية اذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقي والاستكمال والتقرب الى المبدء الفعال ونوع منها وهي النباتية
في النطف الحيوانية تنتهي في الاستكمال الى درجة الحيوان ونوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة ايضا خطوة اخرى الى مقام الانسانية فيكون
حشرها اتم وقيامها في القيمة ارفع ودنوها عند الله اقرب واما ما سوى هذين النوعين وهي المقصورة حركاتها وسعيها على تحصيل الكمال
النباتي فيكون معادها عند فساد اجسادها الى مقام انزل وحشرها الى مدبر عقلي ادنى بالقياس الى المدبرات العقلية التي لانواع الحيوانات
على تفاوت مراتبها في الشرف العقلي قال معلم الفلاسفة في كتاب الربوبية فان قال قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها
فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذا اذا فسد الجزء البهيمي سلك النفس التي
فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل ليس في مكان فالنفس اذن ليست
في مكان فان لم يكن في مكان فهي لا محالة فوق واسفل وفي الكل من غير ان تنقسم وتتجزى بتجزي الكل فالنفس في كل مكان وليست في مكان انتهى
كلامه اقول ينبغي ان يعلم ان صورة النبات اذا قطع من اصله او جف تسلك اولا الى عالم الصور المقدارية بلا هيولى وينتهي منه الى العالم
العقلي كما ذكره المعلم فاذا انتهت الى ذلك العالم الصوري فتصير اما من اشجار الجنة ان كانت ذات طعم جيد كالحلاوة ونحوها طيبة الرائحة
او من اشجار الجحيم ان كانت ردية الطعم مرة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الاثيم واصول هذه الاشجار تنتهي الى السدرة المنتهى عندها
جنة الماوى اذ يغشى السدرة ما يغشى كما ان جميع النفوس تنتهي اولا الى النفس الكلية التي فوقها العقل الكلي وهو ماوى النفوس الكلية كما
انها منتهى النفوس الجزئية قال افلوطين الاعظم ان كل صورة طبيعية هي في ذلك العالم الا ان هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها
ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء
ونار وماء وان كانت هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نبات ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هي هناك وان
كانت ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانهما ميتتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما هناك فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر
ان نقول انه هناك حي وذلك ان في النبات كلمة محمولة على حيوة وان كانت كلمة النبات الهيولاني حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا فاحرى ان
يكون في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف انتهى كلامه واستنبط من كلامه في هذا الموضع وفي غيره
من المواضع ان لهذا النبات الطبيعي صورتان اخريان احديهما موجودة في عالم النفوس اعني الصور المحسوسة بلا مادة والاخرى هي المثال النباتي
الاول وسننقل من كلامه ما يدل على ان لهذا الارض والماء وغيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانية وقد ثبت وتحقق ان لصور هذه
الاجسام الميتة ههنا المقبورة في مقبرة الحس بعثا وحشرا في عالم وعودا الى النشأة الثانية ومنها الى معاد النفوس وسنزيدك لهذا ايضاحا
الدعوى الخامسة في حشر الجماد والعناصر يجب عليك ايها الحبيب الراغب الى ادراك هذه الغوامض وكشف هذه الخبايا الفائتة عن دركها
اذهان اكثر الحكماء الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من اسراء الوهم ان تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية التي اكثرها
ذكرناه في هذا الكتاب الذي فيه قرة اعين اولي الالباب فتذكر اولا ان للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا بالتقدم والتاخر
والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية التي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والارادة وغيرها موجودة في كل شيء بحسبه فهي في الذات
الاحدية الالهية مقدسة عن شوب العدم والقصور من كل الوجود وكذلك في الذوات العقلية والمقامات القدسية والسرادقات
الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها الى تمامها العلي وكمالها الوجوبي فلم يبق فيها شائبة قصور امكاني او نقص فقداني في الاكثر
لانها قد انجبرت بالكمال القيومي والتسلط الاشراقي ولهذا يقال لها الكلمات التامات وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التي تنوبها

اعلام

اعلام خارجية وهي الحرية بان يسمى مما سوى الله ولا يخلو شيء منها ما دام كونها التجددي من نقص وجودي وعدم زماني ولكن الدرجات الوجودية
نقصانا وقصورا هي الاجسام الطبيعية وهي مع انها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحيوة الا انها لما اشتركت وتفرقت في الاقطار
المكانية والجهات المادية وتباعدت اجزاؤها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الاعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن انفسها بلا
حضور ونسيت ذواتها بلا شعور وغرقت في بحر الهيولى ولن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها فتنزلت هذا الكون المادي
لغيبتها عن ذاتها ومفارقتها عن حيزها الاصلي ومقامها الجمعي وموطنها النوري لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها
القليل من حقيقة الوجود وسنخ النور والحضور قابلة لان تقبل عن عناية الله وامداده فيضا من الحيوة وقسطا من النور لتتخلص من ظلمات
العدم وقهر الظلمات ولا يلتحق بالعدم الصرف والهلاك البحت وينطلق من قيد الظلمات الغاشية والحجب الغاشية والقيود الدائرة فاول
كسوة صورة البستها الرحمة الازلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان ثم الحافظة لتركيبها عن الفساد ثم المولدة لها مما
يقويها ويعدها من الخارج بدلا عما ينقص منها بالتحليل ويكملها بما يزيد في الاعظام والاحجام التي بها كمالها الشخصي ثم المدبرة لبقائها
بتوليد المثل لحاتم العناية الالهية عاطفة على المواد بعد هذا الامداد بالهداية لصورها الى سبيل القرب والاتحاد بلا دخول الاستعداد
شيئا فشيئا الى ان ترجع الى عالم المعاد ودينه العقل المستفاد فهذا اصل ثم تذكر وتدبر فيما اشرنا اليه سابقا من ان الاجسام كانت ابدانها
للحيوة الاشرف والكمال الارفع ما هي سارية فيها لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل والتنزل في منزلة التفرقة والتضاد والتشبه بجوهر جرمية
مضادة لما يقابلها فيفسدها ويفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتاكد في التنزل الى منزل التفاسد والتعاند
استعدت المادة لصورة ارفع منزلا واقل تفرقة وانقساما واكثر جمعية واتحادا فهذه العناصر لغاية تسفلها وتفرقها وبعدها عن عالم الوحدة
من جهة التضاد وشدة كيفياتها المتضادة وصورها المتفاسدة منعصية عن قبول الحيوة النفسانية والعقلية فكلما انكسرت سورة كيفياتها
وتاكد وجوداتها الخاصة واتحدت قوة تضادها بالضعف والفتور قبلت ضربا اخر من الوجود ونمطا اخر من الصورة الكمالية ارفع وابسط
كانها لاعتدالها واستوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه الطف من غير تفاسد وتضاد كلما امعنت في الخروج
عن هويات الاطراف المتضادة بالانكسار والانتقاص فيها استحقت حيوة اشرف ونالت صورة ابسط واجمع وهكذا استدرجت في الاستكمال
متعالية عن مهوى التنزل حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله ومثال منه اكرم وكلمة اتم ودم
اعظم فهذا ايضا اصل ثم استحضر في ذهنك وتامل ان كل صورة كمالية فهي مما يوجد فيها جميع القوى التي دونها على وجه الطف واشرف
وابسط وان كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها الا بصورة اخرى متممة لها تحيط بها حافظة اياها مخرجة لها من القوة الى الفعل ومن النقص
الى الكمال ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود اذ الناقص لا يتقوم بذاته الا بكامل والقوة والامكان لا يتقدمان الا بفعل ووجوب فالكمال
ابدا قبل النقص والوجوب قبل الامكان والوجود قبل العدم وما بالفعل قبل ما بالقوة والتعين قبل الابهام والذي يوقع الناس في الغلط
والاشتباه ما يرونه في هذا العالم من تقدم الاعدام والامكانات والاستعدادات بحسب الزمان على ما نسبت اليها من فعليات كالبذر
على الثمرة والنطفة على الحيوان ولم يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولو
يعلموا ان المتقدم بالزمان ليس من الاسباب الذاتية للمتاخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة ولو يعلموا ان تلك الاعدام والقوى في
الامكانات لا بد لها من امر صوري وجودي يكون هي متعلقة به قائمة بذاته فاذا تحققت هذه الاصول والمبادي ثبت وتبين انه لا بد لكل صورة
من هذه الصور العنصرية والجمادية من صورة اخرى كمالية متصلة بها قريبة المنزلة منها قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا وليست بعينها العقل
الفعال بلا واسطة كما هو اتباع المشائين ولا ايضا عقول اخرى عرضية من ارباب الانواع بلا وسائط كما عليه الاشراقيون لما مر من ان الادنى
لا يصدر عن الاعلى الا بمتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما والا لوقع الاحتياج الى متوسط اخر بين هذا المتوسط وكل من الطرفين وهكذا
الى ان ينتهي الى التجاور في الارتباط وضرب من الاتصال المعنوي في الوجود بين المقوم وما يتقوم به فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة
غيبية هذه شاهدتها وثانية هذه اولتها وكبرى هذه صغراها واخرة هذه دنياها الا ان منازل الاخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في
الشرافة والدناءة والعلو وسعادة الخلائق في الاخرة على حسب مراتبها في الدنيا فالاشرف يعاد الى الاشرف والاخس الى الاخس ومن انقلب
صورة شيء في هذا العالم من خسة الى شرف ومن نقص الى كمال كما انقلبت صورة الجماد الى صورة النبات او صورة النبات الى صورة الحيوان
تبدلت معادها الى معاد ما انقلبت اليه كما اذا الرجل الكافر اسلم او الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذي كان الى الحفر وطبقات الجحيم

وابوابها منها الى بعض طبقات الجنان وابوابها على حسب مقامه وحاله فى الدنيا فاذن ما من موجود من الموجودات الطبيعية الا وله صورة نفسانية فى الآخرة وللصورة النفسانية صورة عقلية فى عالم اخر فوقها هى دار المقربين ومقعد العليين وكل من العالمين الاخرين مشتمل على تفاوت كثير بين الموجودات التى فيه لانه كما اشرنا اليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم واعلى طبقة كل عالم متصل بادنى طبقة العالم الذى هو فوقه فربما ينعكس وكل صورة فى العالم الادنى يكون هيولى فى العالم الاعلى وبالعكس وقد علمت ان كل هيولى متحدة بصورتها وهى تمامها وكمالها ومرجعها ومعادها فالقوى الحسية اذا لطفت صارت هيولى للقوى النفسانية وهى للصور العقلية فبقاء الحس بالنفس وبقاء النفس بالعقل وبقاء العقل بالمبدع الحق قال افلوطن الاعظم ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا واقوى محيطا بها وان كان هيولى شريفة لانها بسيطة نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا منها وهى محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تخطيها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم الحسى فان من رآه يكثر منه عجبه ولا سيما اذا راى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة فى هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا راى هذه الاشياء الحسية التى فى هذا العالم الحسى السفلى فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذى انما هذا العالم مثاله وليلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها التى رآها فى هذا العالم هناك غير انه يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل وجودة نقية لم يشبها شئ من الادناس ويرى هناك الاشياء مملوة عقلا وحكمة من اجل النور الفائض عليها وكل واحد منهم حريص على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم العالم العلم كلها محيط بالاشياء الدائمة التى لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس انتهى كلامه الشريف وفيه ما لا يخفى من التاييد لما نحن فيه ومن الشواهد العرشية الدالة على ان لهذه الصور الطبيعية صورا نفسانية هى معادها وباطنها واخرى عقلية هى معاد معادها وباطن باطنها انا متى احسسنا بشئ خارجى وقعت لصورته غير صورته الخارجية فى قوانا الحساسة التى هى من جنس الحيوانات المقصورة على النفس الحساسة فقط فاذا وقعت تلك الصورة فى حسنا واستكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة اخرى الطف واشرف منها فتصورت بها قوة خيالنا التى دلت البراهين التى اقمناها مرسومة فى هذا الكتاب على تجردها وتجرد ما ارتسم فيها وتمثل لها وكذلك انتقلت من الصورة التى فى قوة خيالنا صورة اخرى عقلية الى قوة عقلنا فلولا ان بين محسوس كل طبيعة ومتخيله ومعقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتحادية وكذلك الامر على عكس ذلك فى سلسلة النزول فانا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها فى خيالنا واذا اشتد وجود الصورة فى عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس وتمثلت بين يدى الحس صورة فى الخارج كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومن هذا القبيل رؤية النبى صلى الله عليه وآله صورة جبرئيل والملائكة عليهم السلام فى هذا العالم كما ستطلع لك فى مباحث النبوات فاذن قد ثبت وتحقق من جميع ما نقلناه وذكرناه ان لكل صورة طبيعية فى عالم الشهادة صورة نفسانية فى عالم الغيب هى معادها ومرجعها الذى يحشر اليه بعد زوال المادة ودثورها وهى الآن ايضا متصلة بها مقومة بقوامها راجعة اليها لكنها لما كانت مغمورة فى غمرة الظلمات والاعدام غريقة فى بحر الهيولى والاجسام لا يتبين حشرها الى تلك الصور النفسانية المقيمة لها الا لاهل المعرفة والشهود فاذا انفسخت هذه الصور بدثور موادها وتجردت عن غواشيها الجسمانية التى هى مغيرة ما فى علم الله برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر الى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين وحشرت اليه كما قال وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم واعلم ان صورة الجحيم التى ستبرز فى الدار الآخرة بحيث يشاهدها اهل الحشر عند ذلك هى بعينها باطن هذه الصور الطبيعية السفلية التى تحرق نارها الابدان وتبدل الجلود بما لاستحالة والذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس فاذا خرجت النفوس عن هذا العالم شاهدت صورتها الكامنة بارزة مع قيودها وسلاسلها واغلالها وعقاربها وحياتها ويرى شهواتها ولذاتها بصورة نيران ذات لهب وشعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس ومطعوماتها ومشروباتها كالزقوم والحميم ترتب الجوع والعطش للنفس والالتهاب والاحتراق الدعوى السادسة فى معاد الحيوانات الجسمانية والمادية والاشارة الى غاية الاشرار والشياطين لما علمت ان الموجودات لها حظ من الوجود ولها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات والكمالات والاغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها الى غايات اخرى فوق تلك الغايات الى ان تنتهى الى غاية لا غاية لها فاعلم ههنا ان من الاشياء ما لا حظ لها من الوجود الا كونها استعدادات وامكانات لاشياء اخرى هى الصور والكمالات دونها وهى مثل الحركة والهيولى والقوة والزمان وكذا الامتداد الجسمانى الذى شانه الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان لولا النفوس والطبائع

المسكة

المسكة اياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال فان الجسم بما هو جسم فى نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لما فيه من الوحدة والارتباط كان يستدعى كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضى وجود صاحبه عدمه وبعده وما لا وحدة له فى ذاته لا وجود له وكذا الزمان الذى ذاته عين السيلان والانقضاء فاذن معاد هذه الاشياء الى البوار والهلاك ولا يمكن بقاء الحاصل منها فى العالم الذى هو معدن الشرور والظلمات والاعدام الى تلك الدار التى هى دار القرار ودار الحيوة والا لكان الاثر ذا دار العدم والحى ذا ثبات والموت حيوة فمآل الحركة والهيولى والزمان الى العدم والبطلان وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو فكما ان مبادى مثل هذه الاشياء امور عدمية من باب الامكان والقصور فان منبع الهيولى هو الامكان ومنبع الحركة هو الاستعداد فكذا معادها ومرجعها الى الزوال والبطلان فان الغايات على نحو المبادى فكما علمت هذا فى الجسمانيات فقس عليه نظائره فى النفسانيات فان غاية الجهل والبلادة واشباههما الى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وايلام ان كانت بسيطة غير ممزوجة بشر وجودى وان كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب اليم وقد مر فى مباحث العلة والمعلول من العلم الكلى والفلسفة الاولى ان ههنا غايات وهمية لبعض الطوائف من الناس مبادئها اغاليط وهمية واما فى باطلة واهوية ردية ولكل نوع من الهوى الشيطانى الذى هو طاغوت يؤدى بصاحبه الى غاية جزئية فى هذا العالم وقد علمت ان هذه الغايات الجزئية والاغراض الوهمية مضمحلة فاسدة فيكون ذلك الطاغوت واضلاله والهوى واتباعه وكل هذه الامور من لوازم هذه النشاة الفانية فكلما امعنت هذه النشاة فى الدثور ازداد الطاغوت وجنوده اضمحلالا وانقلب به معناه فى وجوده الى العدم فيقلب الى الدركات حتى يحل دار البوار ومرجع الاشرار **تعقيب فيه تاييد** لما حصلناه وتاكيد لما اصلنا من عود هذه الطبايع المتجددة الى دار الخزى باقية قد ذكرنا ان القوة الالهية لم تقف ولا تقف عند شئ منها من غير ان يفيض على ما دونها من الاشياء فيضا دائما لكونها غير متناهية فى الشدة والمدة والعدة فهى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بل فاضت اولا على العقل وصورته على مثاله وهو منزه عن المثل والشبيه ثم ان يفيض على غيره اذ لم يجز فى العناية الواجبية صدور الممكن الاخس قبل الاشرف كما علمت بل لا بد من افاضة الاشرف اولا وبعدها الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهى الى ما لا اخس منه فلاجرم صدر من البارى اولا ابتداء العقل تاما كاملا والمكان العقل ابتداء تاما كاملا لا بعد الاول غير متناه عدة ومدة وشدة لم يجز ايضا وقوفه عنده من غير ان يصدر عنه ما يناسبه ويقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض والمفاض عليه فافاض من نوره وقوته على النفس وكذلك النفس لما استلات نورا وقوة وعبرت من الفضائل والخيرات وغاية ما يمكن للنفس ان تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلمها ان تلك الفضائل والخيرات التى افادها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والاتصال به ففاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها الكون على سبيل التجدد الزمانى اذ ليست تامة الوجود والا لكانت عقلا لا نفسا وهى نفس هذا الخلق فلان هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الانواع وطبائع الجسمانيات كالافلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن والاسطقسات فتلك القوى ابقتها فى غرائزها وجبلاتها العود على ما تحتها وانفعل فيما دونها بالناموس الالهى والاقتداء بالسنة الواجبية لكن الطبيعة المادية لما كانت اخر الجواهر الصورية وادناها لم تقو على شئ غير الحركة التى ليس شانها غير امكان الاشياء واستعدادها وغير الحركة التى هى خروج الشئ الممكن من القوة الى الفعل فالهيولى والحركة شانهما الحدوث والدثور والاخذ والترك والتجدد والانقضاء والشروع والانتهاء فلاجرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما فى الارض ويؤول الى العدم والفناء كما قال سبحانه كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فكل الطبيعة راجعة الى النفس والنفس راجعة الى العقل والعقل راجع الى الواحد القهار كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقوله ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فاذا رجعت هذه الاشياء الى معادها الاصلية بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والشرور والآلام بالموت والفناء للاجسام والفزع والصعق للنفوس يعطف عليها الرحمة الالهية تارة اخرى بالحيوة التى لا موت فيها والبقاء الذى لا انقطاع لها ولهذا قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقال واشرقت الارض بنور ربها وتلك الارض الاخروية هى صورة نفسانية ذات حيوة وقبول للاشراقات العقلية الفائضة منه ويمكن ان يراد بها هذه الارض بعد قبضها فانها اذا صارت مقبوضة بايدى سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة لان تجذبها وتقبضها ايدى الرحمن كما قال والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه والفرق بين القبض والطى ان القبض يستدعى ان يكون للمقبوض وجود عند يد القابض اشرف من وجوده الذى كان فى تلك المرتبة كمادة الغذاء اذا اجذبته وقبضته القوة الغاذية فانها تبدل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذى

وهي الشرف واما الطي فيستدعي ان لا يبقى للعلوي وجود وانانية تفيض الارض اشارة الى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية اخروية
كما قال يوم تبدل الارض غير الارض وطي السماء اشارة الى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل وهو المشار اليه بيمينه ثم والعقل الفعال
مما قد علمت انه فان عن نفسه وباق بالحق ثم واعلم ان جميع ما في عالم الآخرة صورة ادراكية ليس لها موضوع او مادة لا حيوة لها كهيوليات هذا
العالم وموضوعاتها التي لا حيوة لها لذواتها الا عرضية واردة عليها من غيرها وادنى موجودات ذلك العالم وهو ارض الآخرة صورة ذات
حيوة وهي اعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والانهار
والبيوت كلها موجودة بوجود صوري نفساني بلا مادة وحركة وقوة استعدادية واذا كان حال الموجودات الدنية الارضية التي لذلك العالم
هكذا فما ظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية وبالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الآخرة والتفاوت بين سمائها وارضها وحيواناتها
واشجارها واحجارها ومياهها وغيرها على نسبة هذا التفاوت لانها بواطن هذه الامور فيكون التفاوت فيها اشد واكثر كما قال وللآخرة
اكبر درجات واكبر تفضيلا على ان لكل حيوان حيوة ذاتية نفسانية فظهر وانكشف ان لهذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صورا اخروية بحسبها
هناك مشهودة بحواس غير داثرة ولا فانية ولا متجزية لانها كلها في موضوع النفس كما انها قوة مع انها متخالفة المدركات كثيرة الصور وهذا
من العجائب التي يختص بدركها اولوا البصائر وتلك بواطن هذه الدنيويات التي سترجع اليها بعد دثورها وانقطاع وجودها عن هذا العالم
محشورة اليها باقية هناك حية بحيوتها النفسانية لما مر من ان لا صورة طبيعية الا ولها نفس وعقل قال افلوطن في المعلم للمشائين في
الميمر الثامن من كتابه ان صفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها وان النار
لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا من احتكاك الاجسام كما ظن وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن الحي الكلمة الفعالة
تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس تقوى ان تصور فيها صورة النار وسائر
الصور هذه النفس انما هي حيوة النار وكلمتها وكلتاهما اعني الحيوة والكلمة شيء واحد ولذلك قال افلاطن ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة
نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الذي يفعل هذه النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار الحقية
فالنار التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان يكون نارا فان كانت نار حقية فلا محالة انها حيوة فحيوتها ارفع واشرف من حيوة
هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة هي الغامرة بالحيوة على هذه النار
وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما هناك حيان كما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي
تفيض على هذين اللذين هيهنا الحيوة انتهى وقال في الميمر العاشر ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فعالة والدليل على ذلك صورها المختلفة فانها
تنمو وتنبت الكلاء والجبال والمعادن فانها نبات ارضي وانما يكون هذه فيها فانها هي التي تفعل فيها وتصور في داخل الارض هذه الصور وهذه
الكلمة هي صورة الارض التي تنفعل في باطنها كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس
لانها لا يمكن ان تكون ميتة وتفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض فان كانت هذه الارض التي هي صنم حية فبالحري ان تكون تلك الارض
العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وتكون هذه ارضا ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه وقال الشيخ محيي الدين الاعرابي في الباب
الرابع عشر وثلثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية اعلم ان الحيوة في جميع الاجسام حيوتان حيوة عرضية عن سبب وهي الحيوة التي نسبناها الى
الارواح وحيوة اخرى ذاتية للاجسام كلها كحيوة الارواح للارواح غير ان حيوة الارواح تظهر لها في الاجسام بانتشار ضوئها فيها وظهور قواها
وحيوة الاجسام الذاتية ليست كذلك اذ ما خلقت مدبرة فحيوتها الذاتية تسبيح دائما لانها صفة ذاتية سواء كانت الارواح فيها او لا
وما يعطيها ارواحها فانها الا حيوة اخرى عرضية في التسبيح بوجودها واذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك الكاشف
الحيوة التي في الاجسام كلها واذا اتفق على اي جسم كان ان يخرج عن نظامه مثل كسر آنية او كسر حجر فهو مثل قطع يد انسان او رجله تزول عنه حيوة
الروح المدبرة لم يبق عليه حيوة الذاتية لان لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة وحيوة ذاتية فزوال الروح بزوال تلك الصورة كما ان الغرض
وزوال الصورة بزوال الروح الصورة كالميت الذي مات على فراشه والحيوة الذاتية التي لكل جوهر غير زايلة انتهى كلامه اقول يجب ان يعلم
ان الكشف والبرهان شاهدان على ان الجسم الذي حيوته ذاتية ليس هذا الجسم الذي هو مادة مستحيلة كاينة فاسدة متبدلة الذات آنا فآنا
وقد تحقق ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وائمة الحكمة من ان هذه الاجسام التي في امكنة
هذا العالم سماؤه وارضه وما بينهما كلها حادثة داثرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آنين وكلما كان كذلك كيف يكون حية

ذاتية

ذاتية حيوة الشيخ ان الحي النطق انما الجسم الذي حيوته ذاتية هو جسم اخر اخروي له وجود ادراكي غير مفتقر الى مادة وموضوع ولا يحتاج الى مدبر يحيا
بتدبيره ونفس يتعلق به ويخرجه من القوة الى الفعل ويفيده الحيوة لانه عين الحيوة وعين النفس فلا يحتاج الى نفس اخرى وقد قلنا مرارا ان ذلك الجسم
جسم ادراكي وصورة ادراكية وكل صورة ادراكية وجودها لنفسها عين مدركيتها بالفعل فلا يفتقر الى ما يجعلها مدركة بالفعل بعدما كانت
مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التي لا تصير محسوسة ولا معقولة الا بتجريد مجرد يجردها وينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة او معقولة وقد
علمت فيما سبق ان كل صورة محسوسة او معقولة هي متحدة بالجوهر الحاس او العاقل فاذن الاجسام الادراكية التي هي الصور المحسوسة بالذات حيوتها
ذاتية نفسانية لا كهذه الاجسام المادية الكاينة الفاسدة فالذي افاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحا وقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
وغير ذلك من الآيات انما يدل على ان الاجسام كلها ذات حيوة ونطق سواء كانت بحسب جسميتها او بما يتصل بها من روح او ملك ولا يدل على
انها من حيث جسميتها ومادتها مع قطع النظر عن ارواحها وصورها المدبرة ناطقة مسبحة وقد علمت ان لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا
عقليا بهما يكون ذات حيوة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالاعدام الزايلة الغير الباقية آنين لكن هيهنا دقيقة
اخرى يمكن ان يستنير ويستضيء بها الكلام وهي ان المكشوف عند البصيرة والمعلوم بالبرهان ان في باطن هذه الاجسام الكائنة الظلمانية جسما
شعاعيا ساريا فيها سريان النور في البلور وهي بتوسطه تقبل الحيوة وتصرف النفوس والارواح ولعل المراد بذلك الجسم النوراني هو الذي يسميه
الاطباء الروح الحيواني وهو المنبعث في الحيوان اللحمي من دم القلب والكبد ويسري في البدن بواسطة العروق الشريانية وذلك لان ذلك مركب
والذي كلامنا فيه بسيط وهو ظلماني مادي وهذا نوراني مجرد الذات وهو مختص ببعض الاجسام وتقبل الحيوة من خارج بخلاف هذا فانه سار
في جميع الاجسام وحيوته ذاتية لان وجوده وجود ادراكي هو عين النفس المدركة بالفعل **فصل** في معنى الساعة قال تعالى يسئلونك
عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكريها الى ربك منتهيها قيل انما سميت الساعة ساعة لانها تسعى اليها النفوس لا بقطع المسافات المكانية
بل بقطع الانفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتوجه غريزي الى الله وملكوته كما بيناه في ضرورة الموت فمن مات وصلت اليه ساعته وقامت
قيامته وهي ساعة القيامة الصغرى ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي لساعات الانفاس كاليوم للساعات او كالسنة للايام واعلم ان اهل
المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون في امر الساعة ويعلمون انها الحق ولا ينتظرون قيامها كانتظار اهل الحجاب الغفلة الذين يشكون في
وقوعها ويستبعدونها ويسئلون عن وقتها ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ولكن اهل اليقين يستعدون للقائها ويرونها
كانها قائمة عليهم واقعة بهم او قريبة منهم كما في قوله وما يدريك لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا
مشفقون منها ويعلمون انها الحق الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد وقوله ان الساعة آتية لا ريب فيها ولكن اكثر الناس لا يعلمون
وقوله ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون **فصل** في معنى النفخ في الصور قال تعالى ونفخ في الصور الاية وسئل رسول الله ص عن الصور فقال قرن من نور التقمه
اسرافيل فوصف بالسعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق واسفله واسع او بالعكس ولكل وجه عند صاحب البصيرة والصور بسكون الواو وفتح
بانفاسهما ابن جبيرة الصورة والقراءة الاخيرة منقولة عن الحسن البصري وذكر الرازي في تفسيره الكبير اقوال الائمة في معنى الصور احدها انه آلة
اذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم وهي الآلة المعروفة المستعملة بامر السلطان علامة لبعث الجنود من البلد ونحو ذلك وظاهر انها ونفخ
في الاية على سبيل التشبيه لهذا ونفخ الحديث انه قرن من نور والنور لا يكون له صوت محسوس وثانيها ان المراد منه مجموع الصور والمعنى اذا
نفخ في الصور ارواحها وهو قول الحسن وكان يقرأ بفتح الواو وعن ابي رزين بالفتح والكسر قال وهو جمع لمن قرأ الصور بجمع الصورة وثالثها ان
النفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والنشر قال والاول اولى للخبر اقول قد علمت ان الالفاظ الاولى لا يمكن حملها على الظاهر والخبر ايضا
يدل على ذلك كما مر ثم قال ومنه قوله تعالى ثم نفخ فيه اخرى دلالة على انه ليس المراد نفخ الروح والاحياء لان ذلك لا يتكرر انتهى اقول النفخ مرتان
لا يكون الا احياء واقاضة للروح وانشاء الحيوة لكن انشاء الحيوة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة فبالنفخة الاولى يموت الاحياء
ويحيى الارواح وبالنفخة الثانية تقوم الارواح قياما بالحق لا بابدانها واعلم ان جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة
بالارواح كالفحم في استعداده للاشتعال الذي جعلناه نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كمون الحرارة والجمرة في الفحم والارواح كا
في الصور البرزخية كلها يكون الاشتعال والانارة والحرارة ففي النفخة الاولى زالت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال الهيئة السوداء والبرودة
للفحم بحصول الحمرة والحرارة واستعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالارواح لاستعداد الفحم المستعد لقبول الاشتعال فاذا

نفخ اسرافيل وهو المنشي للارواح في النشأة الثانية المستنير بالارواح البارزة القائمة بذاتها كما قال فاذا هم قيام ينظرون قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية النفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فاذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار الذي كمن فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالارواح التي فيها فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها وتمر النفخة التي تليها وهي الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشأة الاخرى فتشتعل بارواحها فاذا هم قيام ينظرون فتقوم تلك الصورة احياء ناطقة بما ينطقها الله فمن ناطق بالحمد لله ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا ومن ناطق بالحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسي حاله في البرزخ ويتخيل ان ذلك منام كما يتخيله المستيقظ وقد كان عند موته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وان الحيوة كانت له كالمنام وفي الاخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انه منام في منام وقال في موضع اخر منها بعد ذكر الناقور والصور وليعلم بعد ما قررناه ان الله تعالى اذا قبض الارواح من هذه الاجسام الطبيعية والعنصرية اودعها صورا جسدية في مجموع هذا القرن النوري فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور انما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن والنفخة نفختان نفخة تطفئ النار ونفخة تشعلها فكذلك نفخة الصور نفختان الاولى للاماتة لمن يزعم ان له حيوة سواء كان من اهل السموات او من اهل الارض قال الله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم العناية الكبرى واليهم الاشارة بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب في الفزع الاكبر اشارة الى ما في قوله ففزع من في السموات ومن في الارض اقول وذلك لان اولئك ليسوا من اهل السموات والارض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الاجسام وحدودها ونفوسها ولا يجري عليهم حدثان الاكوان ولا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الاحدية وسلطان نور الالهية كالملائكة المهيمين الذين هو ذواتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي والنور الباهر الالهي فلا التفات لهم الى ذواتهم والثانية لاجل الاحياء بعد الاماتة والبقاء بعد الفناء حيوة ارفع من الاولى وبقاء حقيقيا لا فناء بعده قال ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون

فصل في القيامتين الصغرى والكبرى اما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته واما الكبرى فيعينه وقتها وعلمها عند الله ومن وقتها على التعيين فهو كاذب لمولده كذب الوقاتون وكل ما في القيامة الكبرى فله نظير في القيامة الصغرى ومفتاح العلم بيوم القيمة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها والموت كالولادة فنشأة الاخرة بالاولى والولادة الكبرى بالولادة الصغرى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ولا شك ان الاخرة انما يحصل بارتفاع الحجب وزوال الملابس وظهور الحقائق وانكشاف الحق بالوحدة الحقيقية وكذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية فمن اراد ان يعرف معنى القيمة الكبرى وظهور الحق بالوحدة الحقيقية وعود الاشياء كلها اليه وفناء الكل عن هوياتها الجزئية حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله وهم الذين سبقت لهم القيمة الكبرى وقال ولله ميراث السموات والارض وكل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الا الى الله تصير الامور وكما جاء في الخبر الصحيح ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وجبرئيل وميكائيل وملك الموت ثم يحييها للفصل والقضاء فليتامل في الاصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال ورجوع كل شيء الى اصله وعود كل شيء الى حقيقته ومن اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية والنفسانية الى غاياتها ورجوع المعلولات الى عللها واتصال النفوس السماوية بمباديها العقلية ومن نور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل اجزاء العالم واعيانها وطبايعها ونفوسها في كل لحظة فالكل متبدلة وتعيناتها زائلة فما من موجود الا ويقع له الرجوع الى الله ولو بعد ادوار واحقاب كثيرة اما بموت وفناء او استحالة او انقلاب وصعق كما للارواح فكل حركة وتبدل لابد له من غاية ينتهي اليها وقتا ولغاياتها غاية لا غاية لها يجتمع فيها الغايات فلها يوم واحد الهي بل لحظة واحدة او اقرب منها حاوية لجميع الاوقات والازمنة والآنات التي يقع فيها النهايات كما ان جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة ومبدء واحد يتشعب منه كل مبدء ويتفجر منه كل مؤثر واثر وكما من شاهد خروج جميع القوى الانسانية مدركها ومحركها مع تباينها وتباين مواضعها عن وتخصصها وتخالف جهاتها نوعا وحقيقة الى ذات واحدة بسيطة روحانية ورجوعها اليها واستهلاكها فيها ثم انبعاثها منها في الاخرة على نحو اخر افضل وارفع مما كانت عليه اولا في الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها الى الحق ثم وجودها وانبعاثها مرة اخرى على درجة اكمل وارفع من النشأة الاولى فكما ان الروح الانساني منه انبساط اشعة القوى المشاعر على مواضع البدن واليه رجوع انوارها من محال مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه في الاخرة تارة اخرى على نحو اخر فكذلك القيامة في تكون هذا العالم وموجوداته من الموت

والارض وما بينهما وما فيهما ثم رجوع الكل اليه بطي السموات وانتثار الكواكب واندكاك الجبال وقبض الارض وما فيها وموت الخلايق ونزع ارواحها وقبض نفوسها وفناء كل من عليها كما قال يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة فاذا رجع اليه الكل استانف لها الوجود تارة اخرى على وجه تقوم فيه لم يبق ابدا من غير فناء ولا زوال قال تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ومن لم يبلغ هذا المشهد سواء كان من العلماء الناظرين بعقولهم او من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة والاجسام فليصدق الانبياء والاولياء فيما قالوه ويؤمن به ايمانا بالغيب كايمان الاعمى بما يقوله ويهديه قائده ولا ينكر شيئا منه نعوذ بالله من ضعف الايمان باليوم الاخر وجحود لما انبأ به اهل الانباء وعليهم السلام من النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون قد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من افق البيان ان اعيان العالم متبدلة دائما وهوياتها وتشخصاتها متزايلة وطبايعها متجددة كل آن كما قال تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات ولله ميراث السموات والارض الا الى الله تصير الامور فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون

فصل في ان اي الاجسام يحشر في الاخرة واليها الاشارة اعلم ان الارواح ما دامت ارواحا لا تنفك عن تدبير اجسام لها والاجسام المتصرف فيها الاجسام قسمان قسم يتصرف فيها النفوس تصرفا اوليا ذاتيا من غير واسطة وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفا ثانويا بتدبيرها بواسطة جسم آخر قبله والقسم الاول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لانه غائب عنها لانها انما تحس بالاجسام التي هي من جنس ما يحاذيها من هذه الاجرام التي هي كالقشور سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما او مركبة كالحيوان والنبات وغيرهما وسواء كانت لطيفة كالارواح البخارية او كثيفة كهذه الابدان اللحمية الحيوانية والاجساد النباتية فان جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها الا بالواسطة واما القسم الاول المتصرف فيه فهو من الاجسام النورية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهي اعلى رتبة من هذه الاجسام الكثيفة التي نوجدها هنا ومن التي تسمى بالروح الحيواني فانها من الدنيا وان كانت شريفة لطيفة بالاضافة الى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعا ولا يمكن حشرها الى الاخرة والذي كالاسنانية من اجسام الاخرة وهي تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها واما البرازخ العلوية فالتي في نهاية العلو في هذا العالم الذي يقال لها سدرة المنتهى فهي كانها عين الصورة بلا مادة فحكمها يشبه ان يكون كحكم الاجسام الخيالية وتصرف النفوس فيها كتصرف في تلك الاجسام واما التي دونها فهي كالارواح الدماغية لنا لانها بمنزلة خيال العالم الكبير وقد صرح بعض ائمة الكشف ان الاجسام النورية الفلكية لا خيال لها بل هي عين الخيال وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال الذي للانسان وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الانوار المدركة بالحس هي انوارها الموجودة يوم القيمة بل هذه السماء تكون منهدمة وكواكبها منكسفة مطموسة في ذلك اليوم

فصل في حال اهل البصيرة هيهنا اعلم ان من الناس من يرى بعين البصيرة امور الاخرة واحوالها ويحضر عنده شهود الجنة واهلها والنار واهلها قبل قيام الساعة فلا يحتاج في معاينة ذلك العالم وبروز الحقايق لهم الى حصول الموت الطبيعي لزوال الحجب عن وجه قلبه وعين بصيرته فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وذلك لتبدل نشأتهم الدنيوية الى نشأتهم الاخروية واذا تبدلت نشأتهم تبدلت اسماعهم وابصارهم وحواسهم الى اسماع وابصار وحواس تبدلت بحضرتهم جميع الموجودات التي في السموات والارض لان الحاجة نشأتين نشأة الدنيا ونشأة الاخرى وكل حس مع محسوسه من نوع واحد فحواس هذه النشأة يدرك بها محسوسات هذه النشأة وحواس نشأة الاخرة يدرك بها محسوسات نشأة الاخرة والى هذا التبديل اشار بقوله يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقال نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وبهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت او بالموت او بعده يستعد الانسان لدخول الجنة ودار السلام وبه يتحقق الفرق بين اهل الجنة واهل النار فاهل الجنة لهم قلوب منورة وصدور منشرحة وابدان مطهرة ونفوس مجردة عن رجس المادة الطبيعية بخلاف اهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي فكيف يمكن لهم دخول دار السلام كما قال تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون اي من نطفة قذرة والمكون من نحو هذه المادة كيف يناسب دار القدس والطهارة ولما كان هيهنا مظنة سؤال مشكل وهو ان جميع الناس مشترك في انهم مخلوقون من نطفة يعني انهم اجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دار السلام واستيهال جوار رب العالمين ورب الارباب ذلك الاية بقوله فلا اقسم برب المشارق والمغارب

انا لقادرون على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون اي تبدل نشاتكم الطبيعية تبدلا وجوديا وحركة جوهرية بحصول العلم والايمان والعمل بالاركان فيحصل لكم اهلية الدخول في دار القدس وعالم الملكوت **فصل في الصراط** قد علمت ان لكل موجود حركة جبلية وتوجها غريزيا الى مسبب الاسباب وللانسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة اخرى ذاتية منشاها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني وهي المشي على منهج التوحيد ومسلك الموحدين من الانبياء والاولياء واتباعهم وهم المراد بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم المدعو للمصلي في كل صلاة المشار اليه في قوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني وقوله انك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض فالاستقامة عليه والثبات المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده واوجب عليهم وارسل رسله لاجل ذلك اليهم وانزل الكتب بسببه عليهم وبالجملة الصراط الذي يمشي عليها الموجودات لكن يمشي فيها هذا الصراط المختص باهل الله لان كلا منهما ينتهي الى غاية اخرى غير لقاء الله والى منزل آخر غير جوار الله وغير دار الجنان ومنزل الرضوان كطبقات الجحيم ودركات النيران فالقوس الصعودية لا ينقطع اليه تعالى الا بسلوك الانسان الكامل عليها اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه والاستقامة عليها هي المراد بقوله فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا والانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة والهوي الى دار الجحيم والهبوط في جهنم التي يقال لها هل امتلأت وتقول هل من مزيد ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف لان كمال الانسان منوط باستعمال قوتيه اما القوة النظرية فلاصابة الحق ونور اليقين في سلوك الانظار الدقيقة التي هي في الدقة واللطافة ادق من الشعر اذا تمثلت بكثير اما القوة العملية فبتعديل القوى الثلث التي هي الشهوية والغضبية والفكرية في اعمالها لتحصل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الاطراف غاية التوسط لان الاطراف كلها مذمومة يوجب السقوط في الجحيم ومنزل البعداء والاشقياء المردودين وقد علمت ان الوسط الحقيقي بين الاطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها والخلو عن هذه الاطراف المسمى بالعدالة منشا الخلاص عن الجحيم وهي احد من السيف فاذن الصراط ذو وجهين احدهما ادق من الشعر والاخر احد من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب السقوط عن الفطرة ان الذين لا يؤمنون بالاخرة عن الصراط لناكبون والوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق والقطع كما قيل من وقف عليه شقه واليه الاشارة بقوله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الاخرة ويقوله يغوص في الجحيم وتوجيه ذلك ان هذه العدالة ليست كالاخلاقيات الان ذلك مختص بنور العلم وقوة الايمان بالمعرفة بل هي امر عدمي وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس اطرافها والركون اليها والاعتماد عليها يوجب الاخلاد الى الدنيا لانها من الدنيا انما حب الدنيا راس كل خطيئة **تنوير قرآني** هذا الصراط يظهر يوم القيمة للابصار على قدر نور اليقين للمار عليه الى الاخرة وبحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم وسرعة مشيهم عليه فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم ودقة يقينهم وايمانهم لان السير الى الله لا يمكن الا بالمعرفة واليقين والمعارف انوار ولا يسعى المؤمنون الى لقاء الله الا بقوة انوارهم وانظارهم كما قال تعالى يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا الاية وقد ورد في الخبر ان بعضهم يعطى نورا مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك ومنهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه ومنهم من يعطى نوره اصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلا يعطى نورا على قدر ابهام قدمه فيضيء مرة ويطفو اخرى فاذا اضاء قدم قدمه مشى واذا طفى قام ومرورهم على الصراط على قدر نورهم فمنهم من يمر كطرف العين ومنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالسحاب ومنهم من يمر كشد الفرس والذي اعطى نورا على قدر ابهام قدمه يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر يدا وتعلق اخرى وتصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر وبهذا يظهر تفاوت الناس في الايمان فرب ايمان رجل بالقياس الى ايمان رجل آخر اذا وزن معه وقيس اليه كان الالف مثله في القوة النورية والرسوخ العلمي وعن الحسن الصراط مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف من الشعر واحد من السيف الف صعود والف استواء والف هبوط اقول لا يبعد ان يكون الاول اشارة الى السير من الخلق الى الله والثاني السير في الله منه اليه والثالث الى السير من الله الى الخلق وقال ابو طالب المكي في كتاب قوت القلوب روي ان الله تعالى خلق الصراط من رحمته اخرجها للموحدين فالصراط للموحدين خاصة والكفار لا جواز لهم عليه لان النار قد التقطتهم من الموقف جانبا وسائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عز وجل الى النار فيضم النوريين الموحدين على قدر ما جاوزا به من الدنيا والصراط يدق ويتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمبتدئين والسعة للمتقين والاصل الواسع للانبياء والاولياء بصيرتهم كالبساط سعة وبسطا ولهم السرعة والابطاء فاقلهم كلمح البصر وآخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم وتعلق ثم يخرجها ثم تزل قدمه الاخرى فقد ترات فالاسلام خرج لهم من الرحمة فلما قبلوه ولم يعملوا به ضرب لهم جسرا من تلك الرحمة فمروا عليها فمن ضيع منهم شيئا من اعمال الاسلام فانما ضيع الرحمة التي جعلها له في تلك الرحمة في الدقة والاتساع على قدر الرحمة من الله

للعبد

للعبد فيحظ العبد من الرحمة التي قسمه سبحانه في ايام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك والسرعة والابطاء في قطع الصراط على قدر القرب فيحظ العبد من نور القرب يسرع ويبطي فاولهم زمرة يقطعه مثل طرف العين ولمح البرق وهم الانبياء ثم والثانية في مثل الريح والطير وهم الصديقون والاولياء والثالثة مثل حضر الفرس واجاويد الخيل والركاب وهم الصادقون الذين جاهدوا انفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم وخطراتهم والرابعة في مثل الراكب بحمله وهم المتقون والخامسة في مثل سعي الرجل وهم العابدون والسادسة مشيا وهم العمال المتوسطون والسابعة حبوا وهم المهلكون من الموحدين ولكل زمرة لها نور نور النبوة ونور الولاية ونور الصدق ونور التقوى ونور العبادة ونور السعي ونور التوحيد فمنهم من نوره مد بصره ومنهم من نوره عند ابهام قدميه وهو آخرهم فليس النور بكثرة الاعمال انما النور بعظم نور الاعمال وانما يعظم نور كل عمل بقدر ما ملأ القلب من النور وانما يعظم نور القلب على قدر القربة فكل ذي نور نوره اقرب الى الله تعالى فنوره انور واعظم وانفذ بصرا واثقل وزنا فكم من رجل قل عمله هناك سبق الى الجنة من اربى بعمله هناك اضعافا مضاعفة الامر جائي الى قول رسول الله ص لمعاذ اخلص يكفيك القليل من العمل فلا يصل العبد الى الاخلاص الا بعظم النور وانما زكت اعمالهم ونمت بعظم النور تحقيق ما قلناه ان رجالا من هذه الامة قد سبقوا من عمر القصة من الاولين ولذلك تكمة في الحديث يا حبذا نوم الاكياس وفطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى وصيامهم ولمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى ويقين افضل عند الله سبحانه من امثال الجبال من المغترين وقال ايضا فالصراط المستقيم طريق التوحيد وهو الحق الذي جمع الانبياء والرسل ومتابعيهم عليه وجميع الاحوال السنية ومقامات السالكين في السير الى الله تعالى وفي الله عز وجل والجنة اليه وعلم التوحيد انفع العلوم وارفعها باصفاتها وتفاوتها وهو المقصد الاقصى والمطلب الاعلى ولعين داء عباد ان قربة ولا مطمع النجاة الا بانشائه ولا فوز بالدرجات الا باجتنائه ولعلو رتبته ورفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة والعقول عليلة والنواظر خواسر ذو بحر وقف بساحله العقول وامتنع على الارواح والقلوب الى كنهه الوصول انتهى كلامه وقد اصاب فيما ذكره من انه لا يمكن السير الى عالم القرب وقطع الطريق اليه الا بعلم التوحيد فقط دون غيره من العلوم والاعمال الا ومن لم عند الله الا من جهة اعانتها في تحصيل ذلك العلم الاعز وبرهان هذا الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب **بصيرة كشفية** اعلم ان الصراط المستقيم كما قيل انه اوصلك الى الجنة هو صورة الهدى الذي انشاته لنفسك ما دمت في عالم الطبيعة من الاعمال القلبية والاحوال والتحقيق انه عند كشف الغطاء ورفع الحجاب يظهر لك ان النفس الانسانية السعيدة صورة صراط الله المستقيم وله حدود ومراتب اذا سلكه سالك متدرجا على حدوده ومقاماته اوصله الى جوار رب داخلا في الجنة فهو في هذه الدنيا كسائر الامور الاخروية غائبة عن الابصار مستورة على الحواس فاذا انكشف الغطاء بالموت ورفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده ويمد لك يوم القيمة جسر محسوس على متن جهنم اوله في الموقف وآخره على باب من ابواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده ويعرف انه صنعتك وبناؤك ويعلم انه كان في الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتك التي قيل انها كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب لانها التي توقد النفس الى الهيبات الشهوات التي يظهر اثرها في الاخرة وهو الآن معمور مكنون في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد فالسعيد من اطفى ناره بماء العلم والتقوى قال الشيخ الغزالي في الاعتقادات اعتقادنا في الصراط انه حق وانه جسر على جهنم وان عليه ممر جميع الخلق قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال والصراط في وجه آخر اسم حجج الله فمن عرفهم في الدنيا واطاعهم اعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيمة وقال النبي ص لعلي ع يا علي اذا كان يوم القيمة اقعد انا وانت وجبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط الا من كانت معه براءة بولايتك انتهى اقول ومن العجب كون الصراط والمار عليه والمسافة والمتحرك فيه شيئا واحدا وهذا هكذا في طريق الاخرة التي سلكها النفس لانها فان المسافر الى الله اعني النفس تسافر في ذاتها وتقطع المنازل والمقامات الواقعة في ذاتها بذاتها في كل خطوة تضع قدمها على راسها بل راسها على قدمها وهذا امر عجيب ولكن ليس بعجيب عند التحقيق والعرفان **فصل في نشر الصحائف وابراز الكتب** ان الاقوال والافعال وجودها في اكوان الحركات ومواد المكونات فلا حظ لها من البقاء والثبات ولكن من فعل فعلا او تكلم بقول يحصل منه اثر في نفسه وحالة تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والاقاويل استحكمت الاثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق بين الملكة والحال بالشدة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي الى حصول صورة جوهرية هي مبدأ لمثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا اشتدت صارت ملكة راسخة اي صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل ومن هذا الطريق يحدث ملكة الصناعات ومبدأ المكاسب العلمية والعملية ولو

لم يكن للنفوس الا تهيئة هذا التأثر من الفعل او الاثم اشتداد ذلك الاثر فيها يوما فيوما لم يمكن لاحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية والعملية ولم ينجع التأديب والتعليم لاحد ولم يكن في تمرين الاطفال على الاعمال فائدة وذلك قبل رسوخ الهيئات مضادة لما فوق التلقي في نفوسهم ولذلك يعسر تعليم الرجال المحنكين وتاديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعدما كانت هيولانية قابلة لكل علم وصنعة كصحيفة خالية من النقوش والصور فهذه الآثار الحاصلة في القلوب والارواح بمنزلة النقوش والكتابة الحاصلة في الصحائف والالواح كما قال سبحانه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وهذه القلوب والارواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الاعمال وتلك النقوش والصور كما يحتاج الى قابل يقبلها كذلك يفتقر الى فاعل ان مصور وكاتب فالمصورون والكتاب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكرامة ذاتهم وافعالهم عن دناءة الجسمية وارتفاع جوهرهم عن المواد الطبيعية فهم لا محالة ضرب من الملائكة المتعلقة باعمال العباد واقوالهم لقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهم طائفتان ملائكة اليمين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين وملائكة الشمال وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب الشمال قال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال يوم ندعو كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا وقال ايضا فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه لان كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والاخلاق الحسنة والظن هيهنا بمعنى العلم واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه لان كتابه من جنس الاكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات البهيمية والرياسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب الغائظ والحقد بان يحرق بالاحراق بالنار كما قال ومن اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا وقد ورد في الخبر من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكا يستغفر له الى يوم القيمة كما قال تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الآخرة وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الالهية وبني على جهله وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر ويوعده اغترارا بالجهل ويعجبه اعجابا بنفسه وكان قرينه في الدنيا والآخرة كما قال هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم يسمع آيات الله ثم يصر مستكبرا الآية وقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وهذه الهيئة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيمة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان في جانبي الخير والشر والمسمى امر واحد في الحقيقة لان المحقق عندنا ان الملكات النفسانية تصير صورا جوهرية وذواتا قائمة فعالة في النفس تنعيما وتعذيبا ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى ابد الآباد لم يكن لخلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدا فان منشأ الثواب والعقاب لو كان نفس العمل او القول وهما امران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح والفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنة غير متناهية ومثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سبحانه جانب العذاب كما قال وما انا بظلام للعبيد وقال وذلك بما كسبت ايديكم ولكن انما يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بالثبات في النيات والرسوخ في الملكات مع ذلك فان من يعمل مثقال ذرة من الخير او الشر في الدنيا يرى اثره ذلك مكتوبا في صحيفة نفسه وصحيفة من نفسه اعلى منها كما قال في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة واذا قامت القيامة حان وقت ان يقع بصره الى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحيوة الدنيا وما يورده الحواس ويلتفت الى صحيفة باطنه ولوح ضميره وهو المراد بقوله تعالى واذا الصحف نشرت فمن كان في غفلة عن احوال نفسه وحساب سيئاته وحسناته يقول عند كشف غطائه وحضور ذاته ومطالعة صحيفة كتابه ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا وقد ورد في هذا الباب من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم عن النبي صلى الله عليه وآله احاديث كثيرة منها ما روي عن قيس بن عاصم انه قال يا قيس ان مع العز ذلا وان مع الحيوة موتا وان مع الدنيا آخرة وان لكل شيء رقيبا وعلى كل شيء حسيبا وان لكل اجل كتابا وانه لا بد لك من قرين يدفن معك وهو حي وتدفن معه وانت ميت فان كان كريما اكرمك وان كان لئيما اسلمك ثم لا يحشر الا معك ولا تحشر الا معه ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحا فانه ان صلح آنست به وان فسد لا تستوحش الا منه وهو فعلك فانظر يا ولي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة النفس وعلم الآخرة وفيه اشارة الى عدة مسائل شريفة ليس هيهنا موضع بيانها ومنها قوله ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله ومنها ان المرء مرهون بعمله ومنها قوله خلق الكافر من ذنب المؤمن وامثال ذلك كثيرة ومن كلامه فيما نحو فيه ومن احاديثه

الحكماء الاقدمين انك ستعارض لك في افعالك واقوالك وافكارك وسيظهر لك من كل حركة فكرية او قولية او عملية صورة روحانية وجسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك ويحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك وان كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته في دنياك وتهتدي به في اخراك الى جوار الله ودار كرامته ومما يشير الى ان صورة كل انسان هي نتيجة عمله وغاية فعله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح انه عمل غير صالح على قراءة فتح الميم وفي القرآن آيات كثيرة دالة على ان كل ما يلاقيه الانسان في الآخرة ويصل اليه من الجنة وما فيها من الحور والقصور والفواكه وغيرها والنار وما فيها من العقارب والحيات وغيرها ليست الا غاية افعاله وصورة اعماله وآثار ملكاته وانما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي اليه كقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله انما تجزون ما كنتم تعملون لم يقل بما كنتم تعملون تنبيها على هذا المعنى وقوله جزاء اعداء الله النار وتوضيح ذلك ان مواد الاشخاص الاخروية ومتعلقاتها هي ما يكون بمنزلة البذور للاشجار والنطف للحيوانات والهيولى العقليات انما هي التصورات الباطنة والتخيلات النفسانية والتاملات العقلية لان الدار الآخرة وكل ما فيها ليست من جنس هذه الدار وما فيها فان الدنيا لها مادة جسمانية تطرأ عليها صورة او نفس من خارج باعانة اسباب خارجية واوضاع وحركات فلكية ولاجسامها الحيوانية حيوة عرضية وما في الآخرة من الجنات والاشجار والانهار وغيرها ارواح هي بعينها صورة معقولة قائمة بذاتها حيوتها نفس ذاتها وكل نفس انسانية مع ما يتعلق بها من الحور والقصور والاشجار والانهار جميعها موجودة بوجود واحد وجنبة واحدة والمجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور والانسان اذا انقطع عن الدنيا وتجرد عن لباس هذا الادنى وكشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الادراكية قدرة وعلمه عينا وغيبه شهادة فيصير مبصرا نتائج اعماله وافكاره ومشاهدا آثار حركاته واضالا رقاره الصحيفة اعماله ولوح كتابه حسناته وسيئاته كما قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ومما يدل على ان الانسان الكائن في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية ادراكية قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان كتاب الابرار لفي عليين ومعلوم ان ما في عليين ليس مخلوقا من المادة الجسمانية فعلم ان المرء متكون في القيمة من معلومه ومعتقده فان كان معلومه من باب الشهوات المذمومة والاماني الباطلة والاهواء الفاسدة تكون من اهل النار والعذاب محترقا بنار الجحيم يكون كتابه في سجين وان كانت معلوماته من باب الامور القدسية ومعرفة الله وملائكته وكتبه ورسله فيكون لا محالة من اهل الملكوت الاعلى والمنزل الارفع والقرب الادنى والرفيق الاسنى

فصل

في حقيقة الحساب والميزان لعلك قد تنبهت من الاصول التي كررنا ذكرها ان كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات اعماله واقواله ومذكرة حساب حسناته وسيئاته ويصادف جملة كل دقيق وجليل من اعماله في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا والحساب عبارة عن جمع تفاريق الاعداد والمقادير وتعريف مبلغها وفي قدرة الله ان يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل اعمالهم وميزان حسناتهم وسيئاتهم وهو اسرع الحاسبين قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين وقال والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اورد بلفظ الجمع اشارة الى ان الميزان له انواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها ميزان الاعمال اما ميزان العلوم فاعلم ان الله قد وضع ميزانا صنفيا وقسطاسا مبينا انزل من السماء ليعرف باقسامه مكاييل الارزاق المعنوية ومثاقيل الاغذية الروحانية ويعلم بها حقيقها من باطلها ويوزن بها جواهر الحقائق العقلية ونقود العلوم الادراكية ويميز زائفها في سوق الآخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها وعلمنا بتعليم ملائكته ورسله كيفية الوزن بها ومعرفة اقسامها الخمسة وغير مستقيمها من منحرفها حيث قال وزنوا بالقسطاس المستقيم فمن تعلم هذه الموازين التي انزلها الله في كتابه على رسوله فقد اهتدى ومن عدل عنها وعمل بالرأي والتخمين فقد ضل وغوى وتردى في الجحيم فان قلت اين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا الا افك وبهتان قلنا الم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن والسماء رفعها ووضع الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان وقوله تعالى في سورة الحديد لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط اتزعم ايها العاقل المتأمل ان الميزان المنزل من عند الله مع انزال الكتب وارسال الرسل هو ميزان البر والشعير والارز والتمر وغيرها اتوهمت ان الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار واشباهها ما ابعد هذا التوهم والحسبان وما افحش هذا الافتراء والبهتان دع ايها الناظر في معاني الكتاب ولا تفتح باب التأويل ولا تركب متن الجهالة واللجاج اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان الذي يعرف مثال الكتاب

من الظاهريين والحنابلة وغيرهم على حمل الفاظ الكتاب والسنة على المعاني العامية جمودا في اذهانهم عن حد
الاجسام والجسمانيات ولو تاملوا قليلا في نفس معنى الميزان وجردوا حقيقته معناه عن الزوايد والخصوصيات لعلموا ان حقيقة الميزان ليس
يجب ان يكون البتة ما له شكل مخصوص او صورة جسمانية فان حقيقة الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء والشيء اعم من
ان يكون جسمانيا او غير جسماني فكما ان القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاثقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت
والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان لاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح
الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للاعراب والبناء والعروض ميزان للشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالموازين مختلفة والميزان المذكور في القرآن ينبغي ان يحمل على اشرف الموازين وهو ميزان
يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وهو ميزان العلوم وميزان الاعمال القلبية الناشئة من الاعمال
البدنية وسئل جعفر الصادق ع عن قوله تعالى ونضع الموازين القسط فقال الموازين هم الانبياء والاولياء واعلم ان ميزان الآخرة ما يعرف
به حقايق الاشياء كما هي من العلم بالله وصفاته العليا وافعاله العظمى من ملائكته وكتبه ورسله والعلم باليوم الآخر والمعاد
تعليما من قبل انبياء الله ع كما علم الانبياء من الملائكة والملائكة من الله فالمعلم الاول هو الحق سبحانه والمعلم الثاني هو جبرئيل
والمعلم الثالث هو الرسول ص وقد انزل الله سبحانه من اسماء هذه الموازين المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل احد مقدار علمه وعقله
وميزان سعيه وعمله وهي ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلثة اقسام الاكبر والاوسط
والاصغر فيصير الجميع خمسة وتفاصيلها وبيان كل قسم منها وكيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية وهي
بالحقيقة سلاليم العروج الى عالم السماء بل الى مجاورة مبدأ الاشياء والمقدمات والاصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج والنجاة
واما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبوة وبالجملة فهذه الموازين الاخروية هي التي تعرف بها
مثاقيل الافكار ومكاييل الانظار في العلوم الحقيقية التي هي الارزاق المعنوية لاهل الآخرة وقد انزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل احد
مقدار علمه وعقله ومقدار سعيه وعمله ويحاسب نفسه واحدا واحدا ويحضر كتاب عمره واحدا فان لكل مخلوق رزقا مخصوصا وبحسب كل رزق
لبقاء معلوم واجل مكتوب وحساب محسوب والارزاق المعنوية كالارزاق الصورية متفاوتة في الاكل متفاضلة في دوام الحيوة والاجل
كما وكيفا ونفعا وضرا بل الارزاق الاخروية اشد واكثر تفاوتا تفضيلا من الارزاق الدنيوية كما قال سبحانه وللآخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا وقال ايضا مخاطبا النبي ص المنذر المعلم للناس ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن دعاء
بدعوة الخلايق الى انواع من الارزاق المعنوية حسب تفاوت الغرايز لهم والجبلات فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء الى الارض مشتملة
على اقسام الرزق ولكل قوم منها رزق معلوم وجهة مقسومة فالحكمة والبراهين لقوم والموعظة والخطابة لقوم والجدل والشهرة لقوم
ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلث اغذية لكن بجهة المشابهة من اللطافة بل هي كالقشور والنخالة على حسب مقاماتهم في غلظ
الطبايع والكثافة والسفالة كما اشير اليه بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فكما يوجد فيه اللبوب من الاغذية لاولي الالباب
كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن والقشور للعوام الذين درجتهم درجة الانعام كما قال متاعا لكم ولانعامكم وذلك لان الغذاء يجب ان يكون
مشابها للمغتذي فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس والمخيلات والموهومات منه للنفس الخيالية والوهمية والمعقولات منه غذاء الجوهر
العاقل اذ بها يتغذى ويتقوى ويتكمل ويصير متنقلا من حد العقل بالقوة بالغا الى حد العقل الفعال باقيا ببقاء سرمدا ابديا

تبصرة ميزانية اعلم ان من الامور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشاتين والمقابلة
لما في كل منهما بازاء الاخرى فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك والشهادة وعالم الملكوت والغيب سهل عليه
سلوك سبيل الله والدخول في دار السلام ويطلع على اكثر اسرار القرآن واطواره ويشاهد حقايق آياته وانواره مما غفلت عنه
كافة علماء الرسوم ومتفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل والذكاء وهو باب عظيم في معرفة احوال الاشياء وحقايق الموجودات على
ما هي عليه سيما معرفة المعاد وهو اول مقامات النبوة لان مبادي احوال الانبياء ع ان يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت ويتصور
لهم حقايق الاشياء في كسوة الاشباح المثالية لان الرؤيا الصادقة جزء من اجزاء النبوة ولا يتجلى الحقايق مجردة عن لباس الصورة
المثالية الا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك واما في هذا العالم فهي في اغطية من الصور الحسية المادية وكذلك هي في عالم

الدنيا

الرؤيا الصادقة وعالم البرزخ ايضا في اغطية لكنها دقيقة وهي الصور المثالية فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلث
يعلم تاويل الاحاديث وتعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة وتمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام وهو حاصل للانبياء ع وهم
بعد في جلابيب البشرية ولغيرهم من الاولياء انما يحصل بعد انقطاعهم عن هذه الحيوة الدنيا فتامل يا حبيبي في هذا المقام فعسى ان تنفتح لك
روزنة الى عالم الملكوت والا فانت متوجها الى ملابس عالم التقليد الحيواني مصروف الهمة والتوجه اليه من انوار الملكوت مستفيدا
من آثار الحس والتقليد فمحال ان يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة واسرار القيمة واعلم بانك مسافر من الدنيا الى الاخرة وانت تاجر ورأس مالك
حيوتك الدنيا وتجارتك هي اكتساب القنية العلمية وهي زادك في سفرك الى معادك وفائدتك هي حيوتك الابدية ونعيمها
بلقاء الله وملكوته وخسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله ودار كرامته واعلم ان الناقد بصير ولا يقبل منك الا الخالص من
ابريز المعرفة والطاعة فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه واحسب حساب نفسك قبل ان تتوفى عمرك وقبل ان يحاسب عليك في وقت
لا يمكنك التدارك والتلافي فالموازين مرفوعة ليوم الحساب وفيه الثواب والعقاب فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وما ادريك ماهيه نار حامية **تتمة** واما القول في ميزان الاعمال فاعلم ان لكل عمل من الاعمال
البدنية تاثيرا في النفس فان كان من باب الحسنات والطاعات كالصلوة والصيام والحج والزكوة والجهاد وغيرها فله تاثير في تنوير النفس
وتخليصها من اسر الشهوات وتطهيرها عن غواسق الهيوليات وجذبها من الدنيا الى الاخرى ومن المنزل الادنى الى المحل الاعلى فلكل
عمل منها مقدار معين من التاثير في التنوير والتهذيب فاذا تضاعفت وتكثرت الحسنات فبقدر تكثرها وتضاعفها يزداد مقدار التاثير
والتنوير وكذلك لكل عمل من الاعمال السيئة قدرا معينا من التاثير في اظلام جوهر النفس وتكثيفها وتكديرها وتعلقها بالدنيا وشهواتها
وتقييدها بسلاسلها واغلالها فاذا تضاعفت المعاصي والسيئات ازدادت الظلمة والتكثيف شدة وقدرا وكل ذلك محجوب عن مشاهدة
الخلق في الدنيا وعند قيام الساعة وارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الامر في ذلك ويصادف كل احد مقدار سعيه وعمله ويرى رجحان احدى
كفتي ميزانه وخفة مرتبة نور طاعته او ظلمة كفرانه وبالجملة كل احد من افراد الناس في مدة حيوته لا يخلو من اعمال اما حسنات او سيئات
او مختلفات فاذا جمع يوم القيمة حاصل متفرقات حسناته او سيئاته كان اما لاحديهما الرجحان او لا فعلى الاول يكون من اهل السعادة
ان كان الرجحان للحسنة ومن اهل الشقاوة ان كان للسيئة وعلى الثاني يكون متوسطا بين الجانبين حتى يحكم الله فيه اما ان يعذب واما
ان يتوب عليه لكن جانب الرحمة ارجح نظرا الى الجواد المطلق وهذه الاقسام الثلثة انما تعتبر بالقياس الى الاعمال وفي الوجود قسم اخر ارفع من الكل
وهم الذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال الله ولا التفات لهم الى عمل صالح او سيء فكفروا كفتي ميزانهم وخلصوا من عالم الموازين و
الاعمال والانحراف فيها والاعتدال الى عالم المعارف والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال فنقول من الراس كل احد ما لم يخلص بقوة اليقين
ونور الايمان والتوحيد عن قيد الطبيعة واسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله فهو محبوس بين اطلال الاعمال والافعال وثمراتها ونتايجها ونجاذبها
للنفس الى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذي كفتين احدى كفتيه تميل الى الجانب الاسفل اعني الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية و
الاخرى تميل الى الجانب الاعلى ودار النعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة ففي يوم العرض الاكبر اذا وقع التعارض بين الكفتين والتجاذب الى
الجنبتين فالحكم لله العلي الكبير على كل احد في ادخاله احدى الدارين دار النعيم ودار الجحيم بترجيح احدى كفتيه واعلم ان كفة الحسنات في جانب اليمين
وهو جانب الشرق وكفة السيئات في جانب الشمال وهو جانب الغرب ثم لا يذهب عليك انه اذا وقع الترجيح ونفذ الحكم وقضي الامر تصير
الكفتان في حكم واحدة في المشرقية والمغربية واليمينية والشمالية والجنانية والجهنمية لغلبة احديهما على الاخرى بحيث يجعلها منطوية
مطموسة فاهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينية وكلتا يدي اهل الشمال تصير شمالية فانهم **فصل** في الاشارة الى طوايف الناس
يوم القيمة قد علمت ان اهل الآخرة على الاجمال ثلثة اقسام المقربون والسعداء من اصحاب اليمين والاشقياء وهم اصحاب الشمال وهم
من جهة الحساب صنفان احدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب وهم ثلثة اقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد
لانهم تنزهت وارتفعت مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى في حق امثالهم ما عليك من حسابهم من شيء
ولا من حسابك عليهم من شيء ومنهم جماعة من اصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على معصية ولم يقترفوا سيئة ولم يريدوا علوا في الارض
ولا فسادا لصفاء ضمايرهم وسلامة فطرتهم عن رين المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات فهم ايضا يدخلون الجنة بغير حساب كما قال
تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحايف اعمالهم

خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعا فلهم حالة امكانية فينالهم الله برحمة منه وفضل لم يمسسهم سوء العذاب لان جانب الرحمة ارجح من
جانب الغضب في الامكان مصحح للقبول مع عدم المنافي والواهب جواد كريم فهؤلاء ايضا يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال وما انا بظلام للعبيد
وقال سبقت رحمتي غضبي وقال ورحمتي وسعت كل شيء واما الصنف الاخر وهم اهل العقاب في الجملة فهم ايضا ثلثة اقوام منهم قوم
صحيفة اعمالهم خالية من العمل الصالح ولا محالة يكونون محضة كفارا فيدخلون جهنم بلا حساب ومنهم قوم صدرت منهم بعض الحسنات لكن وقع في
حقهم قوله تعالى حبط ما صنعوا وباطل ما كانوا يعملون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ومنهم قوم هم في الحقيقة من
اهل الحساب حيث خلطوا اعمالا صالحا وآخر سيئا فهؤلاء قسمان احدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق وجليل لانه بهذه المثابة كان في
الدنيا يعاشر مع الخلائق وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة فيعامل معه في الاخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا والقسم
الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب ويشفقون من عذاب يوم القيمة فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف يعذبون ويكونون
في مقام العذاب **فصل** في احوال العرض يوم القيمة اذا ظهر نور الانوار وانكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم وغلب
سلطان الاحدية باضمحلال الكثرة واشتدت جهات الفاعلية والتأثير بزوال الحواجز وخروج المستعدات من القوة الى الفعل وانتهاء
الحركات الى غاياتها وبروز الحقائق من مكامن غيبها وحجب موادها وامكاناتها الى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في سلك مبدئه ورجع
كل شيء الى اصله وعاد كل ناقص الى كماله وانتهى الامر كله الى الله كما قال ولله ميراث السموات والارض وقوله الا الى الله تصير الامور فلا
يملك احد شيئا الا باذن الله كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فاذا اتصل كل فعل بفاعله والتحق كل فرع باصله وكل جمع
منقبض مع مقبضه لم يبق لانوار الكواكب عند ذلك ظهور واذا النجوم طمست ولا لاجرامها وضع وقدر واذا الكواكب انتثرت وزال
ضوء الشمس وانكدر نور الكواكب اذا الشمس كورت ومحي نور القمر وخسف القمر ولم يبق بعد ومباينة مكان ووضع بين المنير والمستنير
وجمع الشمس والقمر واتحدت النفوس بالارواح وزالت المباينة بين الاشباح والارواح ولهذا يكون ابدان اهل الجنة بصورة نفوسها
كالشخص وظله ورجعت السموات والارض الى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق فعادتا الى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقا
من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي فعادتا كما كانتا رتقا بعد الفتق وكذا العناصر يصير كلها عنصرا واحدا مثلما الارض لا ترى فيها
شمسا ولا زمهريرا والجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الاخرة ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي
نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا وينقلب كل العنصريات نارا واحدة غير هذه النار الاسطقسية ويصير الهيولى
كالبحر المسجور واذا البحار سجرت كما وقعت الاشارة في حق آل فرعون بقوله اغرقوا فادخلوا نارا وبالجملة يتصل البر بالبحر ويتحد الفوق
والتحت وتزول الابعاد والاحجام وترتفع الحواجز والحوائل ويرق الحجب لاهل البرازخ ومواقف الاشهاد يوم تبلى السرائر يوم يقوم الاشهاد
ويقام الخلائق عن مكامن الحجب الى مواقف كشف الاسرار لقوله وقفوهم انهم مسئولون والمخلصون من مجالس الاشباح والارواح يتوجهون
الى الحضرة الالهية لقوله فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قال بعض العرفاء المكاشفين اذا اخرجت الارض اثقالها حتى لا يبقى
فيها شيء اخر ينتهي بها الى الظلمة التي هي دون الحشر كما قال وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فتمد مد الاديم ويبسطه فلا ترى
فيها عوجا ولا امتا وهي الساهرة اذ لا نوم فيها كما قال فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ويرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنم
وسميت بهذا الاسم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اي بعيدة القعر ويوضع الصراط من الارض علوا الى سطح فلك الكواكب هو فرش الكرسي
من حيث المنتهى اذ كل امور الآخرة يقع في باطن حجب الدنيا ولذلك قيل ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن ويوضع الموازين في ارض
المحشر لكل مكلف ميزان يخصه بعد الميزان العام قوله والوزن يومئذ الحق واما الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب والصحائف ويوزن بها
كما يوزن فيهما الصور العلمية والافكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها وحقها من باطلها واخر ما يوضع في الميزان
قول العبد الحمد لله ولذلك قال الرسول صلعم الحمد لله ملأ الميزان ولكنه ميزان كل احد بقدر اعماله وافعاله ويجب بها يكون ثقلها وخفتها
فكل ذكر وقول يدخل في الميزان الا قول لا اله الا الله لان كل عمل له مقابل في عالم التضاد وليس للتوحيد مقابل الا الشرك وهما لا يجتمعان
في ميزان واحد لان اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد فليست الكلمة ما يقابلها ويعادلها في الكفة
الاخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات واما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم لان اعمالهم
محبوطة ولذا قال الله ولا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وضرب سور يسمى الاعراف بين الجنة والنار وجعل مكانا لمن اعتدلت كفتا ميزانه

ووضعت الحفظة بايديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من افعال المكلفين واقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية ولهذا قال سبحانه
وكل شيء فعلوه في الزبر ولم يقل علموه فعلقوها في اعناقهم وايديهم كما في قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا
يلقاه منشورا اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال ووفيت كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يعملون فمنهم من اخذ كتابه بيمينه و
منهم من اخذه بشماله ومنهم من اخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا ولعل اولئك الا
ائمة الضلال ويأتي مع كل انسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لان كل نفس لها قوى
محركة واخرى مدركة فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكا او شيطانا ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك
قوله اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة يحمل ذلك
العرش فيضعونه في تلك الارض المشرقة بنور ربها لقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق والجنة عن
يمين العرش والنار من الجانب الاخر وتأتي ملائكة السموات ملائكة كل سماء على حدة في صف متميزة عن ملائكة سماء اخرى دون غيرهم
فيكون سبعة صفوف والروح الاعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الانبياء ويوضع هناك كما قال واشرقت الارض
بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم وتجتمع كل امة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الافراد والانبياء
من غير رسالة بمعزل من الناس بخلاف الرسل فانهم اصحاب العساكر فلهم مقام تخصهم دون غيرهم من الانبياء والاولياء ثم وقد غلبت في ذلك
اليوم الهيبة الالهية وغلبت على قلوب اهل الموقف من انسان وملك وجن فلا يتكلمون الا همسا ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى
كشف الساق قوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يبقى احد الى اي من كان الا سجد السجود المعهود ومن سجد اتقاء او رياء خر
على قفاه وبعض السجدة يرجح ميزان اصحاب الاعراف لا لانها سجدة تكليف كما ظن لان دار التكليف هي الدنيا الاغير بل لانها سجدة ذاتية صدرت
عن فطرة من غير رياء وعرض وقد مر ان جانب الرحمة ارجح اذا بقي القابل على فطرته الذاتية ومرتبة امكانه الذاتي من غير انحراف عن سنن الحق ولا تغير
في خلق الله الاعلى سبيل الاستكمال فيه ويبعث جهنم في العرصات على صورة بعير غضبان ويجيء يومئذ بجهنم يتذكر الانسان وربما هد اهل
الموقف ما لعيان وبرزت الجحيم لمن يرى فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم ويتضرعون الى الله ولولا ان حبسها الله برحمته لاحرقت
السموات والارض والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق باحد طرفي التضاد حائل بين الجنة وهي دار الحيوة والنار وهي دار الهلاك والبوار
في صورة كبش املح ويذبح بشفرة يحيى وهو اسم لصورة الحيوة الباقية في المستقبل باعتبار انها صفة الحيوة ويحيى الاشباح والارواح باذن الله
ليظهر حقيقة البقاء الابدي بموت الموت وحيوة الحيوة وينادي مناد من قبل الحق يا اهل الجنة خلود بلا موت ويا اهل النار خلود بلا موت وان كانت
حيوتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وليس في النار في ذلك الوقت الا اهل النار الذين هم اهلها وذلك يوم الحسرة لانه حسر
ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هي من اهلها من الدار فاما اهل الجنة اذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارك الله
لنا فيك لقد خلصتنا من دار الدنيا الفانية وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهدانا الله سبحانه لقول النبي صلعم الموت تحفة المؤمن واما اهل
النار وهم اهل الدنيا خاصة اذا ابصروه يفزعون ويقولون لقد كنت شر وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنا فيه من الخير والدعة ثم يقولون
لعسى ان تميتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة والعذاب ثم يغلق ابواب النار غلقا لا فتح بعده ويطبق على اهلها ويدخل بعضها على بعض
ليعظم انضغاطها على اهلها ويرجع اسفلها اعلاها واعلاها اسفلها ويرى الناس والشياطين فيها كقطع اللحم في القدر اذا كانت تحتها
النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور بهم فيها علوا وسفلا كلما خبت زدناهم سعيرا بتبديل الجلود وتشاهد يومئذ نار جهنم ويرى عين
اليقين كما قال تعالى ثم لترونها عين اليقين وان وقودها الناس والحجارة اي من حجر ودا الانسانية الى حد الجمادية وكذلك في وقودها وهي
نار يأكل بعضها بعضا ويصول بعضها على بعض ويتأثر في العظام ويطلع هذه النار على الافئدة فان هذه قد تخبو ذلك
بالنوم الذي قد يقع لاهل العذاب فيخفف عنهم من الآلام التي هم فيها الكمية بحيث يتراآى قوله كلما خبت زدناهم سعيرا والا فهي لا تدل على
نار محسوسة لقبولها الزيادة والنقصان فان النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف ويحتمل ان يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على الجسم
يوم ويشبه زدناهم سعيرا بانتقال العذاب الى بواطنهم وهو التفكر والفضيحة والهول يوم القيمة وهو اشد من العذاب الجسماني واعلم
ان في القيمة مواقف ومقامات مثل الصراط والعرض واخذ الكتب ووضع الموازين والاعراف وابواب الجنة وابواب النار واما العرض
فهو مثل عرض الجيش ليعرف اعمالهم في الموقف وهو مجمع الخلائق لانحجاب الازمنة وتقابل الامكنة مرتفعة في ذلك العالم الجمع مع خلائه

ازمنتهم وامكنتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحد قال ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وسئل
عنه عن قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك هو العرض فانه من نوقش في الحساب عذب وكما يعرف في الاخبار عند عرض الجيش بزيهم
ولباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم وسيماهم وعلى صور نياتهم واخلاقهم كما مر تحقيقه فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام
كحال الاسارى والدواب ههنا واما الكتب فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا وهو المؤمن
السعيد لان كتاب نفسه من جنس الالواح العالية والصحف المكرمة المرفوعة واما من اوتي كتابه بشماله وهو المنافق الشقي لان كتابه من جنس
الصحائف السفلية والكتب الحسية المغلوطة القابلة للاحراق كما قال تعالى ان كتاب الفجار لفي سجين واما الكافر فلا كتاب له والمنافق
لمكنة استعداده سئل عنه الايمان وما قبل منه الاسلام كما قبل من عوام اهل الاسلام وبها انقدح انه كان لا يؤمن بالله العظيم
ويدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد المتكبر على الله ويكون المنافق في باطنه واحدا من هذه الثلاثة ولا ينفع له صورة الاسلام كما
ينفع للضعفاء والعوام لما ذكرنا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا
فاذا كان يوم القيمة قيل له خذه من وراء ظهرك اي من حيث نبذته في محبوبك الدنيا كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا
وهو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الاعمال فانه حين نبذوه وراء ظهره ظن ان لن يحور اي جزم واما الموازين فقد مر بيانها
على قدر ما تيسر لنا في حقيقته معناها واما الصراط فقد علمت انه طريق الحق وطريق الجنة وانه يتسع في حق البعض ويضيق في حق البعض
وهو ههنا معنوي وفي الاخرة له محسوسة والناس بعضهم سائر على الصراط المستقيم وبعضهم منحرفون عنه الى طريق الجحيم قال تعالى
وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما تلى رسول الله هذه الآية خط خطا وخط عن جنبيه خطوطا
اخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هي طرق اهل الضلال وتوابع الشيطان والمنافق لا قدم
له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود ايضا بحسب ما هو انسان وانما له قدم عليه بما هو حيوان
ودابة لقوله تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها والموحد وان كان فاسقا لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط ويسأل ويعذب هناك
وهو على متن جهنم غائب فيها او الكلاليب التي فيه تمسكهم عليه ولما كان الصراط في النار وما ثم طريق الى الجنة الا عليه قال تعالى وان منكم
الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وهذه الكلاليب والخطاطيف كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الانسان بالدنيا والقيود
الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيمة على الصراط فلا ينهضون الى الجنة ولا يقعون ايضا في النار لاجل قوة الايمان
ونور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمن فمن تجاوز ههنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسرا انظره الله ومن عفى عن اخيه عفى الله
عنه ومن استقصى حقه ههنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه كما ورد في الحديث انما
هي اعمالكم ترد عليكم فالزموا مكارم الاخلاق فان الله يعاملكم بما عاملتم به عباده واما الاعراف فهو سور بين الجنة والنار له باب
باطنه وهو ما يلي الجنة فيه الرحمة وظاهره وهو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى الجنة
وبعين اخرى الى النار وما لهم رجحان بما يدخلهم الله احد الدارين قال تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم الآيات وقد قيل
للاعراف واصحابه معنى آخر وهو ايضا يقرب من هذا المعنى عند التامل فان احوال العرفاء الكاملين ما داموا في هذه الحيوة الطبيعية تشبه
حال قوم في الاخرة استوت حسناتهم وسيئاتهم فانهم من جهة علمهم وعرفانهم ورفع حجابهم البدني كادوا ان يكونوا في نعيم الجنة ومن جهة
كون اجسادهم المادية وبقاء حجبهم الدنيوية ممنوعا عن تمام الوصول وكمال الروح فلهم حالة متوسطة ولكنهم بحسب جوهر ذاتهم ومرتبة
نفوسهم العالية في مكان عال مرتفع والاعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه
ومنه يقال عرف الفرس وعرف الديك وللمفسرين في معنى الاعراف قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان المراد منه اعلى ذلك السور
المضروب بين الجنة والنار وهو المروي عن ابن عباس وروي عنه ايضا انه قال الاعراف شرف الصراط والثاني عن الحسن والزجاج ان قوله تعالى
وعلى الاعراف اي على معرفة اهل الجنة واهل النار رجال يعرفون كلا من اهل الجنة واهل النار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم
وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله على تعرف اهل الجنة واهل النار يميزون البعض عن البعض والله لا ادري لعل بعضهم
معنا واما القائلون بالقول الاول فقد اختلفوا في ان الذين هم على الاعراف منهم على اقوال احدها انهم الاشراف واهل الطاعة منا
وثانيها انهم الملائكة يعرفون اهل الدارين وثالثها انهم الانبياء اجلسهم الله على اعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر اهل الموقف وليكونوا

مطلعين

مطلعين على اهل الجنة واهل النار ومقادير ثوابهم وعقابهم ورابعها انهم يكونون في الدرجة السافلة من اهل الثواب وخامسها انهم هم
الشهداء وهذا الوجه باطل لانه تعالى خص اهل الاعراف بانهم يعرفون كلا من السعداء والاشقياء والشهيد لا يلزم ان يكون عارفا بهذا القدر
ولو كان المراد انهم يعرفون اهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة واهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم لما بقي لاهل الاعراف
اختصاص بهذه المعرفة لان جميع الخلق في القيمة يعرفون هذه الاحوال ولما بطل هذا الوجه والذي قبله لان اهل السافلة لا يليق ان يكونوا
من اهل المعرفة وكذا الوجه الثاني لانه تعالى وصفهم بكونهم رجالا والوصف بالرجولية انما يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها وبين
الانوثية والملائكة ليسوا كذلك ثبت ان المراد بقوله يعرفون كلا بسيماهم هو انهم كانوا يعرفون في الدنيا اهل الخير والايمان واهل الشر
والطغيان فهو تعالى اجلسهم على الاعراف وهي الامكنة العالية الرفيعة بحسب مقاماتهم ومراتبهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على
كل احد من الفريقين بما يليق به ويعرفون ان اهل الثواب وصلوا الى الدرجات واهل العقاب الى الدركات لا يقال ان هذا الوجه غير صحيح ايضا
لانه تعالى وصفهم انهم لم يدخلوها اي الجنة وهم يطمعون في دخولها وهذا الوجه لا يليق بالانبياء ومن يجري مجراهم لانا نقول كونهم غير داخلين
في الجنة في اول الامر لا يقدح في كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا يرى ان الله تعالى قال حكاية
عن الخليل عليه السلام والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ولا شك ان ذلك الطمع يقين فكذا ههنا وبالجملة وصفه تعالى اهل الاعراف بما وصفه
من كونهم جالسين على مكان عال رفيع وكونهم عارفين كلا من الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق
الا بالاشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته فظهر ان الاولى والارجح هو القول الثاني ويؤكده ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب
الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام انه جاء ابن الكواء الى علي عليه السلام وسئل عن قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فقال عليه السلام ونحن على
الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله عز وجل الا بسبيل معرفتنا فلا يدخل الجنة الا من عرفنا وعرفناه ولا يدخل
النار الا من انكرنا وانكرناه فهذه جملة من احوال يوم القيمة وقد ورد من الاخبار في ذلك اليوم ما ورد ونحن اوضحنا بعضها منها بحسب
ما بلغ اليه طاقتنا وبالله حسبنا ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس لانها المنشأ والموضوعة لامور الاخرة وهي بالحقيقة الصراط
والكتاب والميزان والاعراف والجنة والنار كما دلت الاشارة اليه في احاديث الائمة عليهم السلام فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار وكتاب التوحيد
عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال هو امير المؤمنين عليه السلام وروي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليه السلام انه قال نحن ابواب الله
ونحن الصراط المستقيم وعن جعفر بن محمد قال قول الله عز وجل صراط الذين انعمت عليهم يعني محمدا وذريته وعن هشام بن سالم قال سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئا قال هم الانبياء والاوصياء والمراد بالكتاب في قوله تعالى
ان كتاب الابرار لفي عليين ان كتاب الفجار لفي سجين هو نفوس الابرار ونفوس الفجار كما سبق ومما دل عليه ايضا قول امير المؤمنين عليه السلام وانت
الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر وقوله دواؤك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر دال على ان محل نعيم الجنة وعذاب
النار وعقوباتها انما هي النفس الانسانية **فصل** في بيان ماهية الجنة والنار اما الجنة فهي كما دل عليه الكتاب والسنة مطابقا للبرهان
والكشف دار البقاء ودار السلام لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم ولا دثور ولا زوال وهي دار المقامة والكرامة لا يمس اهلها فيها نصب
ولا يمسهم فيها لغوب لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وانها دار اهلها جيران الله واولياؤه واحباؤه واهل كرامته وانهم على
مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة ملائكته المقربين ومنهم المتنعمون باللذات المحسوسة كانواع المآكل
والمشارب والفواكه والارائك ونكاح حور العين واستخدام الولدان المخلدين والجلوس على النمارق والزرابي ولبس السندس والحرير والاستبرق
وكل منهم انما يتلذذ بما يشتهي ويريد على حسب ما تعلقت به همته واما النار فهي دار اهلها الهوان واهل الاحزان والآلام وجوع وعطش
وعذاب وتبدل الجلود لا يموتون فيها ولا يحيون لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها واهل النار حقا هم المشركون والكفار
وجوههم مسودة واما المذنبون من اهل التوحيد فانهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم وفي الرواية عن ائمتنا
انه لا يصيب احدا من اهل التوحيد الم في النار اذا دخلوا وانما يصيبهم الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاء بما كسبت
ايديهم وما الله بظلام للعبيد وهذه الرواية مطابقة للاصول العقلية لان العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق واليقين
مرتفعة عن العالم الاسفل الى مقام العلويين والنار لا يدخل في محل المعرفة والايمان وانما سلطانها على الجلود والابدان كما ورد
في الحديث النار لا تاكل محل الايمان فاهل النار بالحقيقة هم المشركون والكفار لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا

وان استطعموا اطعموا من الزقوم وان استغاثوا اغيثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم
اخسئوا ولا تكلمون ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال انكم ماكثون ومما يجب عليك ان تعلم ان الجنة التي خرجت منها ابونا آدم وزوجته لاجل
خطيئتهما وهي جنة الارواح المسماة عند اهل المعرفة والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية هي غير الجنة التي وعد المتقون وهي جنة
البرزخ لان هذه لا يكون لكل احد الا بعد انقضاء حيوته الدنيوية بموته وللكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات
وبلوغ الغايات وان كانتا متفقتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية لكونهما جميعا دار الحيوة الذاتية والوجود الادراكي الصوري من غير تجدد ولا
دثور ولا انقطاع ولا تضاد ولا تزاحم وبيان ذلك ان المبادي الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب وان الموت كما علمت ابتداء
حركة الرجوع للنفوس الآدمية الى الله تعالى كما ان الحيوة الطبيعية انتهاء حركة النزول الحاصل عنده وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين
النزولية والصعودية بالقوسين من الدائرة اشعارا بان الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير بارة على الاولى وان لكل درجة من درجات
القوس الصعودية بازاء مقابلها من القوس النزولية لا عينها وان كانتا من جنس واحد فاذا علمت هذا فاعلم ايضا ان الجنة جنتان جنة محسوسة
وجنة معقولة كما قال سبحانه ولمن خاف مقام ربه جنتان ... فيهما من كل فاكهة زوجان وقد علمت في الفن الكلي اثبات العالم العقلي المشتمل
على الصور العقلية والمثل النورية المطابقة لجميع الانوار الخارجية وكذا علمت اثبات العالم الصوري المحسوس المشتمل على الصور الحسية المجردة عن
المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات فالجنة المحسوسة لاصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العليون وكذا النار ناران نار محسوسة
ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للابدان والمعنوية للقلوب وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم
مقدار احديهما صورة رحمة الله والاخرى صورة غضبه لقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى وكما ان الرحمة ذاتية والغضب عارض
كما يعلم بالبرهان ويدل عليه قوله سبقت رحمتي غضبي وقوله ورحمتي وسعت كل شيء فكذلك خلق الجنة بالذات وخلق النار بالعرض
وتحت هذا سر وقد علمت ان ليس للآخرة مكان في هذا العالم لا في علوه ولا في سفله لان جميع ما في امكنة هذا العالم متجددة داثرة
فانية وكل ما هو كذلك فهو من الدنيا والآخرة عقبى لدار البعث دار البوار وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السموات والارض ونسبتها
من الدنيا منزلة الجنين من رحم الام كما مر ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومرائي في هذا العالم بحسب دقائقها ونشأتها الجزئية وعلى ذلك يحمل
الاخبار الواردة في تعيين بعض الامكنة لاحدهما كما وقع في قوله ص ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة وقوله قبر المؤمن روضة من رياض
الجنة وقبر المنافق حفرة من حفر النيران وما روي ان جبل اروند عينا من عيون الجنة وروي عن ابي جعفر ع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء
فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء وصباح فتسقط على ثمارها وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى
وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين الارض والسماء تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وان لله
نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار ويأكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له
برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون فاذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة وروي ايضا في الكافي
عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوي الى قناديل تحت العرش
فقال ع لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص شر
اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم
وفي كثير من الاخبار ما يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك وروي
عن عبد الله بن سلام انه قال ان اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فالمشهور انها في السماء السابعة وهو المروي
عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن العباس اين الجنة فقال فوق سبع سموات قلت فاين النار قال تحت سبعة ابحر مطبقة ويدل على هذا ما روي
في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة في السماء السابعة اذ نزل في الكتاب المجيد ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وروي عن عبد الله بن مسعود انه قال الجنة في السماء الرابعة فاذا كان يوم القيمة جعلها الله حيث يشاء وروي عن عبد الله
بن عمر انه قال الجنة مطوية معلقة بقرن الشمس تنشر في كل عام مرة وان ارواح المؤمنين في طيور كالزرازير يتعارفون من ثمر الجنة ويقرب من هذا
كلام بعض القدماء من اهل الحكمة ان الارواح تهبط الى هذا العالم من اشعة الشمس وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في السماء الدنيا وذلك
ما روي في حديث المعراج انه ص رأى في السماء الدنيا آدم ابا البشر وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة فاخبره

جبرئيل ع ان احدهما هو الجنة والآخر هو النار وفي بعض الاخبار ما يدل على انها في بعض اودية الارض وذلك ما يروى ايضا في حديث المعراج انه بلغ ص
قبل انتهائه الى بيت المقدس واديا وجد ريحا باردة طيبة وسمع صوتا فقال يا جبرئيل ما هذا قال صوت الجنة يقول كذا ومن الاخبار ما يدل على ان النار
والجنة كينونتهما في الارض في بعض الاوقات كما روي في حديث صلوة الكسوف اذ روي انه قال ص ما من شيء توعدونه الا وقد رأيته في صلوتي هذه
لقد جيء بالنار وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة ان يصيبني من لفحها الحديث الى ان قال ثم جيء بالجنة وذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى
قمت في مقامي ولقد مددت يدي وانا اريد ان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه ثم بدا لي ان لا افعل هذا الحديث رواه مسلم في كتابه وحكى بعضهم
انه لما رأى جهنم وهو في صلوة الكسوف جعل ينفي حرها عن وجهه بيده وثوبه ويتأخر عن مكانه ويتضرع ويقول الم تعدني يا رب انك لا تعذبهم
وانا فيهم الم تعدني حيث غرار قوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وروي ايضا انه ص يوما
الصلوة ثم رقي المنبر فاشار بيده قبل قبلة المسجد فقال قد رأيت الان منذ صليت لكم الصلوة الجنة والنار ممثلتين في قبل هذا الجدار
فلم ار كاليوم في الخير والشر رواه البخاري واما النار فالمشهور في السنة الجمهور انها في الارض السابعة ومن الاخبار ما يدل على انها في السماء
كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله وفي السماء رزقكم وما توعدون وكما روي في حديث المعراج انه ص رأى في السماء الدنيا
مالكا خازن النار وفتح لطريقها من طرق النار لينظر اليها حتى لو بقي الى ان دخانها وشررها وما عن جاده من الباب ومن الاخبار ما يدل
على انها في البحر منها ما روي عن امير المؤمنين ع انه سئل يهوديا اين موضع النار في كتابكم قال في البحر قال ع ما اراه الا صادقا لقوله والبحر
المسجور وروي ايضا في التفاسير ان البحر المسجور هو النار ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله ص انه قال البحر هو جهنم ومنها
ما يروى عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ص لا يركبن رجل بحرا الا غازيا او معتمرا فان تحت البحر نارا او تحت النار بحرا ومنها ما اورده
الثعلبي في تفسيره عن رسول الله ص انه قال البحر نار في نار ومنها ما ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت بحر اسمه قس ومن ورائه
بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبق ومن ورائه بحر اسمه رماس ومن ورائه بحر اسمه الساكن ومن ورائه بحر اسمه الباكي وهو آخر البحار محيط
بالكل وكل واحد من هذه البحار محيط بالذي تحته ومنها ما روي عن بعض السلف في قوله تع يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين
قال ان جهنم هو البحر وهو محيط بهم تنتثر فيه الكواكب ثم تستوقد ويكون هو جهنم ومنها ما يروى عن ضحاك في قوله تع اغرقوا فادخلوا نارا
هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب ويحترقون من جانب ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم ان مرتكب الكبائر يلقى في طرطاوس
وقال المترجم طرطاوس شق كبير وهوية تسيل اليه الانهار ويعني به البحر او قاموسا فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على ان النار في هذه
الارض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل ومنها ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تع افمن اسس بنيانه
على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رأيت الدخان يخرج من ارض
ضرار حيث انهار وفي بعض الاخبار ما يدل على ان بعضها في ارض ... حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين ع قال ابغض البقاع الى الله تع وادي برهوت
فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماء اسود منتن يأوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر
ذلك لرجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت
رائحة فظيعة منتنة جدا فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير
من غير تعرض بذكر النار الا انا ضممناها الى اخبار اخرى والى قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب لتصحيح الحكم النار على ما اظهر **تنبيه** هذه الاخبار والروايات وان كانت ظواهرها متناقضة على ارباب العلوم
الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم ومعارفهم على اصول صحيحة برهانية ومقدمات جلية كشفية
لا يشكون فيها ويشكون في الشمس رابعة النهار بخلاف غيرهم من اصحاب البحث والجدال وارباب الرواية من غير دراية وحال فانهم جهلوا
البيوت من ابوابها فانغلقت عليهم الاحكام وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام وبالجملة قد علمت ان الجنة والنار في نشأة اخرى
وعالم آخر موجودات امور صورية بلا مادة وانفعال وحركة والدنيا وكل ما فيها امور كائنة فاسدة متجددة داثرة في الجهات واوضاع
وجهات مكانية فكل خبر يذكر فيه ان الجنة او النار في مكان من امكنة الدنيا وموضع من مواضع هذا العالم فاما ان يكون المراد باطن
ذلك المكان كقولهم ان الجنة في السماء السابعة وان النار تحت السماء ليس المراد به ان الجنة داخلة في جسمية السماء دخولا وضعيا بل دخولا
معنويا كدخول النفس في البدن وكذا حكم النار وقد علمت ان منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فالوسطل الدنيا

لم ينكشف الآخرة دعا لم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن واما ان يكون المراد منها حكم المظاهر الدنياوية والاشارات الغيبية الى الجنة والنار الاخرى فان المرآة مظهر للصور المحسوسة وليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار فكما ان ما بين قبر الرسول صلعم ومنبره روضة من رياض الجنة اى مظهر يظهر بها لمن كان من اهل الكشف والشهود روضة من اهل الجنة كمرآة يشاهد الناظر بها صورة من الصور المحسوسة التى قابلها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها احوال الجنة او النار كجدار مسجد الرسول صلعم الذى تمثل له الجنة والنار وكماء الفرات وعين فى جبل اروند وكوادى برهوت وغير ذلك من مواضع الارض وكذلك البحر الواقع فى حديث لا يركبن رجل البحر الا ان المراد يكون الجنة او النار فى هذه المواضع انها صارت مجالى ومظاهر ينكشف بها امثال احدهما واما ما يروى من قول امير المؤمنين عم مع اليهود وتصديقه ايام فى ان موضع النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شئ آخر معنوى غير محسوس وبهذه الحواس الشاذة فى قوله والبحر المسجور وكذا المنقول عن ابن عباس وكعب الاحبار من ان النار سبعة ابحر لعل المراد منه بحار الدنيا وانما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب جوهرها وحقيقتها فان الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للاجسام مذيبة للابدان محللة مبدلة للجلود

فصل فى الاشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدهما

اعلم ان لكل مهية من المهيات الحقيقية ومعنى من المعانى الاصولية حقيقة كلية ومثل جزئية ومظاهر جسمانية فى هذا العالم فالانسان له حقيقة كلية هى الانسان العقلى الجامع لجميع رقائقه وخصوصياته على وجه اعلى واشرف وهو الروح المنسوب الى الله فى قوله تع ونفخت فيه من روحى وله امثلة جزئية كزيد وعمرو وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والاجسام الصقيلة فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم ومظهر اسم الرحمن كما فى قوله يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ولها مثال كلى كالعرش الاعظم مستوى الرحمن لقوله الرحمن على العرش استوى وامثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله ولها مظاهر حسية كما وقع فى الاخبار المذكورة من عين اروند وغيرها وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لافرادها وهى البعد عن جوار الله وعن رحمته يجب اسمه الجبار المنتقم القهار ولها امثلة مثالية هى طبقات سبعة تحت الكرسى والكرسى موضع القدمين لغير فان بعده قدم الجبار وهى لاهل النار وقدم صدق عند ربك وهى لاهل الجنة وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم طعام الاثيم وهناك منتهى اعمال الفجار والمنافقين ولها امثلة جزئية هى طبيعة كل واحد من الناس معذب لعذاب جسمانى ونفسه وهواه لعذاب روحانى ولها مظاهر ومجال حسية فى هذا العالم كما ورد فى الاخبار من وادى برهوت وغيره

فصل فى ابواب الجنة والنار

لكل من الجنة والنار ابواب كما سنشير اليه ابواب الجنان هى المشار اليها فى القرآن بقوله سبحانه والملائكة يدخلون عليهم من كل باب وقوله لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة وقوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وابواب النيران هى المشار اليها بقوله ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها وقوله حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقوله لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واعلم انه وقع الاختلاف فى تعيين هذه الابواب فقيل هى المدارك السبعة للانسان وهى الحواس الخمس والحاستان الباطنتان اعنى الخيال والوهم احديهما مدركة للصور والاخرى مدركة للمعانى الجزئية وهذه الابواب كما انها ابواب دخول النيران كذلك هى ابواب دخول الجنان اذا استعملها الانسان فى الطاعات ولاقتناء الخيرات ولانتزاع معانى الكليات من المحسوسات والجزئيات وبالجملة استعملها فيما خلقت لاجله وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب وقيل هى الاعضاء السبعة التى وقع التكليف بها وقيل هى الاخلاق السيئة مثل الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار ومقابلاتها من الاخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة ولا يبعد ان يكون للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجامع تحت كل منها اصناف كثيرة كما هى مذكورة فى كتب الاخلاق والقول الاول اولى واوفق فان كلا من المشاعر السبعة باب الى الشهوات الدنياوية التى ستصير نيرانا محرقة وهيئات معذبة للنفوس فى الآخرة وهى بعينها اذا استعملت فى طريق الخير ابواب الى ادراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات التى بها يثاب فى العاقبة ويصعد الى الملكوت ويدخل فى الجنة مع زمرة الملائكة وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن وظاهر باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب فظواهرها ابواب مفتوحة الى عالم الجحيم او الى ما به استحقاقية الدخول فى الجحيم وبواطنها ابواب مفتوحة الى عالم الجنان او استحقاقية دخولها واذا غلقت ابواب النيران فتحت ابواب الجنان بل هى على شكل الباب الذى اذا فتح على موضع انسد عن موضع آخر فتعين غلق ابواب احديهما عين فتح ابواب الاخرى الا باب القلب هو الباب الثامن فانه مغلق دائما على اهل الحجاب الكلى والكفر وهو مختص باهل الجنة من جهة الايمان والمعرفة ولا يفتح ابدا لاصحاب النار لانهم المختوم على قلوبهم فى الازل لقوله تع ختم الله على قلوبهم وقوله فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وليس للنار دخول او تصرف فى القلوب والافئدة وانما تضربها منها الاطلاع على القلوب لا دخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كما يغلق باب الجنان

على الكفار دون ما ذكر الله من ابواب الابواب السبعة التى يدخل فيها الانس والجان واما الباب الثامن المغلق الذى لا يدخل فيه اهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الايمان والعبودية وفى الحديث التراب لا ياكل محل الايمان وهو اى باطنه سعيد فى الدنيا والآخرة ليس للعذاب والشقاء فيه مدخل فالقلب كالجنة حفت بالمكاره وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب هى النار التى تطلع على الافئدة واما منازل جهنم ودركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل والدرجات والرواشن على سبيل المقابلة واما اسماء ابوابها السبعة فهى باعتبار الاضافة الى منازلها كباب جهنم وباب الجحيم وباب السعير وباب اللظى وباب السقر وباب الحطمة وباب السجين والباب الثامن المغلق لا يفتح فيه الحجاب والسد واما خوخات النار فهى شعب الكفر والفسوق وكذا خوخات الجنة هى شعب الايمان والطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الآخرة ومن عمل من شر فهو يراه وقد يعفى عنه

تبصرة وتذكرة

اعلم ان باطن الانسان فى الدنيا هو ظاهره فى الآخرة وما دام الانسان فى هذا العالم يكون الآخرة عالم غيب بالقياس اليه واذا انتقل من الدنيا الى الآخرى يصير ذلك العالم عالم شهادة بالقياس اليه واطلاق ابواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة لان باب الدار وباب البلد ما اذا فتح فتح اليها بلا احتجاب ولا بد ان يكون باب كل مدينة من جنسها وباب كل شئ من جنسه وهذه الحواس ليست كذلك والتى تنفتح الى الجنة ما هى الا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها فى الآخرة وقد علمت ان للنفس فى ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا وتذكرا وتصورا وبدا وروحانية ورجلا فكذلك لها عين باصرة ناظرة الى ربها واذن سامعة تسمع آيات الله وكلمات الملائكة واصوات طيور الجنة ونغماتها وتسبيحات الاشياء وشم تشم به روايح الانس ونسائم القدس وذوق يذوق به طعوم الجنة وفواكه مما يشتهون ولمس تلمس به حور العين وهى المشاعر الروحانية والحواس الباطنة وهى مع محسوساتها من اهل الجنة انه لم يبدها ساتر ولم يحجبها حجاب واما هذه الحواس فهى مدركة بها امور مستحيلة زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الاليم والحجاب الاليم وتودى الانسان الى الهاوية وتحرق بنار الجحيم فكل نفس يتبع الهوى وتخرجها الشهوة ويستخدمها الشيطان ويستعبدها كما قال افرايت من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فصار من اهل النار اذ قد صار كل من مشاعره السبعة سببا من اسباب بعده من الله وملكوته وبابا من ابواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق ووقوعه فى الهوى فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ويكون حاله دائما كما افصح الله عنه بقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى فظهر ان كل مشعر من المشاعر باب من ابواب الجحيم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم واما اذا تنور القلب بنور المعرفة والايمان وخرج من القوة الى الفعل بالرياضة والعبادة والطهارة عن وسخ المعاصى ودرن الشهوات كالحديد اذا اذيب بالنار وذهب سواده ورينه وخبثه واتخذت منه مرآة مصيقلة صار كعين صحيحة استنارت بنور الملكوت الاعلى فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى وبابا من ابواب معرفة ربه الاعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معانى معقولة كلية ويفهم منه اسرار الهية يقف عليها ويدخل جنة المقربين ويستعد بها للسعادة القصوى ومجاورة الرحمن فى مقعد صدق عند مليك مقتدر وهذا بخلاف حال اهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخرة وعن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها كان فى اذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم فتغلقت عليهم الابواب وسدت عليهم الطرق الا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون اشارة الى ان ليس لهم وجهة قوية نظرية ينفتح بابها الى ادراك العلوم الالهية ليكونوا من اهل القرب والمنزلة عند الله ولا ايضا لهم قلب سليم واذن واعية لها باب مفتوح الى تلقى السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من اهل السلامة من عذاب الآخرة فلا جرم حالهم فى الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا فى اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير فقد نفع وانكشف ان جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لان تصير ابواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لاجله كما قال واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ومنها ابواب جهنم فى حق من صرفها فى طاعة الهوى وشهوات الدنيا كقوله واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى فان قلت باب الدار يشبه الدار والجنة والنار داران متباينتان فى جوهر الحقيقة ونحو الوجود فكيف يصح ان يكون المشاعر الانسانية بعينها ابواب الجنة وابواب النار قلنا السمع والبصر وغيرهما التى لاهل السعادة والهدى متباينة بالحقيقة والنوع عندنا للتى لاهل الشقاوة والهوى وان وقع الاشتراك بينهما فى اصل الاحساس والشعور فان مدارك اهل السعادة ومراقيهم مطهرة عن رجس الحيوة منورة بنور المعرفة والتقوى ومدارك الاشقياء المدبرين المردودين

الى اسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لاولئك الاصحاب واولى الالباب
قد وقع لها التبديل الاخروى والتحويل الالهى الذى به تستاهل لان تكون من ابواب الجنة التى هى دار الحسنى ومنزل الخيرات واما السمع والبصر
والفؤاد التى لاصحاب النار والاشقياء الفجار فصارت اتجس مما كانت واظلم واخبث فناسبت لان يكون مداخل وابوابا لدار الظلمات ومعدن
البوار والنكال والعذاب **مكاشفة تنبيهية** اعلم هداك الله لسلوك سبيل الاخرة على الصراط المستقيم ان الجنة التى يصل اليها
من هو من اهلها هى مشهودة لك اليوم من حيث محلها الا من حيث صورتها وانت تتقلب فيها على الحال التى انت عليها ولا تعلم انك فيها فان
الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما اعدت فيها من نعيمها وغرفاتها واشجارها وانهارها وطعامها وشرابها
فاهل الكشف الذين ادركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل ويرون من كان فيه فى روضة خضراء وان كان فيه بما يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب
ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها وطبها وحياتها وعقاربها وجحيمها وزقومها ومن لم يكن من اهل الكشف والبصيرة وبقى فى عمى
حجابه لا يدرك ذلك مثل الاعمى يكون فى بستان هو غايب عنه بذاته ولكن لا يراه ولم يلزم من كونه لا يراه ان لا يكون فيه وكذلك اكثر اهل
الجنة فى الجنة الان ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها وكذلك اصحاب النار فى النار وقد احاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه
بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين وبقوله جنة عرضها كعرض السماء والارض اعدت للذين امنوا وبقوله فى حديث الهى اعددت لعبادى
الصالحين ما لا عين رات الحديث وقد علمت ان جنة المؤمن وجحيم الكافر ليست بامر خارج عن نفسه فان كانت معدة اليوم كانت متصلة
بها وان كان هو فى حجاب عنها الا ان الله تعالى يحول بين المرء وقلبه فكيف بينه وبين نعيم قلبه او جحيمه ومن الناس من يصحبه هذا الكشف
ومنهم من لا يستصحبه وقد يكون ارتفاع الامر لحكمة اخفاها الله فى خلقه فلاهل الله اعين يبصرون بها واذان يسمعون بها وقلوب
يعقلون بها وهى غير هذه الاعين والاذان والقلوب كما علمت انفا واهل الكفر والحجاب صم بكم عمى فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون
الى الله **فصل** فى تتمة الاستبصار فى بيان حقيقة احوال الجنة والنار قد علمت ان النشأة الاخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية
وبين الجسمانيات المادية وكل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيالية هذا العالم وحس ذلك العالم والانسان اذا مات
تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى وحشر اولا الى عالم البرزخ ثم الى الجنة والنار عند قيامته الكبرى والفرق بين الصورتين
يراها ويكون عليها الانسان فى البرزخ والتى يشاهدها ويكون عليها فى الجنة انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص اذ كل منهما صور
ادراكية جزئية غير مادية الا انها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال وفى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الاخروى لا غير عين الخيال
بخلاف الحس الدنيوى المنقسم بخمس قوى فى خمسة مواضع من البدن مختلفة فموضع البصر هو العين وموضع السمع هو الاذن وموضع الذوق
هو اللسان ولا يمكن ايضا ان يفعل كل منها فعل صاحبه فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر وهما لا يذوقان ولا يشمان وعلى هذا القياس فى الجميع
فان قلت باصرة العين ولامستها فى موضع واحد قلنا ليس كذلك بل اللامسة فى الجلدية والملتحمة الخارجة عن القرنية واما حواس الاخرة فجميعها فى
موضع واحد غير متغايرة فى الوضع والجهة وكل منها يفعل فعل صاحبه ونسبة الصور البرزخية الى الصور التى فى القيامة الكبرى كنسبة الطفل الى
الجنين الى البالغ قال صاحب الفتوحات المكية فى الباب الخامس والخمسين وثلثمائة منها والموت بين النشأتين حالة برزخية تنعم الارواح فيها
بجسد برزخى خيالى مثل ما تنعم بها فى النوم وهى اجساد متولدة عن هذه الاجسام الترابية فان الخيال القوة من قواها ثم قال ومن مات فقد
قامت قيامته وهى القيامة الجزئية فاذا انقضت القيامة الجزئية فقد انقضت القيامة العامة لكل من كان عليها فان مدة البرزخ من النشأة
الاخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشأ تختلف عليه اطوار النشآت الى ان يولد يوم القيمة فلهذا اقبل فى الميت
اوالمات فقد قامت قيامته اى ابتداء فى ظهور النشأة الاخرة فى البرزخ الى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن الى الارض بالولادة
فتدبر نشأته يعنى فى الارض زمان كونه فى البرزخ تسويته وتعدله على غير مثال سبق بما ينبغى للدار الاخرة وقال فى الباب الرابع والسبعين
وثلثمائة واعلم ان الحواس فى الدنيا مجلبا للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان عين التجلى الالهى من حيث لا يشعر
بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والاخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر اذ هو
عين كل شئ وفى الاخرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا والتبدل فيه خفى وهو خلق جديد فى كل آن الذى هم فيه
فى لبس وفى الاخرة يكون ظاهره مثل الباطن فى الدنيا ويكون التجلى الالهى ابدا انما يفعل فيتنوع ظاهره فى الاخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى
الصور التى يكون فيها التجلى الالهى فيتصبغ بها انصباغا فذلك هو الخلاف الالهى انما الى غيرهن فى الاخرة ظاهره وفى الدنيا باطن محل الحجاب

مستصحب للانسان فى الاخرة انتهى واعلم انه قد اتفق فى هذا العالم لبعض الكاملين كالانبياء والاولياء ولغيرهم من الكهنة والمجانين ايضا
من دونهم لتوغل الخيال او ضعف قوة حسه ان يرى بعين الخيال الشبح المشاهد المحسوس كما يشاهد سائر المحسوسات فكثيرا ما يشتبه عليه الامر
ويزعم ان ما رآه موجود فى الخارج فيغلط وجميع ما يراه الانسان يوم القيمة يراه بعين الخيال وفيهما من المنامات وغيرها لعدم بقائها
لكن الحجاب عنها بعد انقضاء مدة فلا تعويل عليها فيهما لزوالها عن المشاهدة سريعا اذ ليس هذا العالم موطن وجودها فبالموت يرتفع الحجاب
فيدوم مشاهدة عين الخيال لتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت انها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها فالاجساد فى الاخرة وفى عالم الخيال
عين الارواح وهذا معنى تجسد المعانى وتجسد الارواح وهى لا تكون الا فى ذلك العالم واما فى هذا العالم فالارواح يتعلق بهذه الاجساد
لا انها تتجسد وكذا الاجساد فى الاخرة تروحن وفى الدنيا لا يكون كذلك قال فى الباب الثالث والسبعين وثلثمائة وفيه علم تجسد
الارواح فى صورة الاجسام الطبيعية هل عين تلك الروح هو عين الصورة التى ظهر فيها او هو ذلك فى عين الرائى كرفع السماء او هل
الروح لتلك الصورة كالروح للجسم اعنى النفس الناطقة وتلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عينى كسائر الصور الحقيقية وهذه مسئلة
اغفلها كثير من الناس بل كلهم وانهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الارواح المتجسدة فلو بحثوا فى نفوسهم وحكموا الصور على اجسامهم ...
اشكالهم وصورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الارواح لما ذا يرجع فانه علم ذوقى لا علم نظر فكرى وقد بينا ان كل صورة تحدث فى
العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصورة ومن علم ان الصورة المتجسدة فى الارواح اذا فعلت ان كانت حية
او قطعت ان كانت نباتا انها تنتقل الى البرزخ ولا بد كما تنتقل نحن بالموت وانها ان ادركت بعد ذلك انما يدركها كما يدرك كل ميت
من الحيوان انسانا او غير انسان فى هيهنا ايضا اذا وقفت على علم هذا علمت صور الارواح المتجسدة لما ذا يرجع انتهى وقال فى الباب الحادى
والثمانين وثلثمائة فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدركها الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت فان صورها اذا مثلها الله
فيما شاء ان يمثلها متخيلة فتراها اشخاصا اى بالعين كما ترى المعانى بعين البصيرة فان الله اذا قال الكثير او كثر القليل فما تراه الا
بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر الخيالى كما قال واذ يريكموهم اذ التقيتم فى اعينكم قليلا ويقللكم فى اعينهم وقال يرونهم مثليهم راى
العين وما كانوا مثليهم فى الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل كذبا ولكان الذى يريه غير صادق فيما اراه اياه وان كان الحق
اراك ذلك وادركه بعين الخيال كانت الكثرة فى القليل حقا والكثرة والقلة فى الكثير حقا لانه حق فى الخيال وليس بحق فى الحس قال وما كل
كل ما تراه على خلاف ما هو عليه فى الخارج ما تراه الا بعين الخيال ولا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الاعين واعلم انك لا تقدر على
ذلك الا بقوة الهية يعطيها الله من يشاء من عباده الا ترى الصحابة لو دفعوا النظر الصحيح حقه واعطوا المراتب حقها لم يقولوا فى جبرئيل
انه دحية الكلبى لقالوا ان لم يكن روحانيا او معنى تجسد والا فهو دحية الكلبى ادركناه بالعين الحسى فلم يحرروا ولا اعطوا الامر الالهى حقه
فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال الحكم رسول الله هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما راوه كما قالوا فيه لما تمثل لهم فى صورة لم يعرفوها عنده
حين جاء يعلم الناس دينهم فقال رسول الله اتدرون ما السائل فقالوا الله ورسوله اعلم لكونه ظهر فى صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا
جبرئيل ثم قال وملك الكون اعظم شبهة من التباس الخيال بالحس فان الانسان ان تمكن فى هذا النظر شك فى العلوم الضرورية وان لم
يتمكن انزل بعض الامور غير منزلها الا ان اعطاه الله قوة التفصيل ايان لعل الامور اذا رآها راى عين فيعلم ما هى اذ اعلم العين التى رآها
بها من نفسه فاكرم على اهل الله هذا وكثير من اهل الله من لا يجهل بالله لما ذكرناه ولولا علمه بنومه وانه رآه فى حال نومه ما قال انه خيال فكم
كان يرى فى حال اليقظة مثل هذا ويقول انه راى محسوسا بحسه قال وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند
الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم فلا يعرف قدرها ولا قوة
سلطانها الا الله ثم اهله من نبى او ولى والعلم بها اول مقامات النبوة قال وما احسن تنبيه الله عباده من اولى الالباب اهل الاعتبار
اذ قال هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فى الارحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى وحمل معنوى
بفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى اى صورة ما شاء ركبها فرى الاسلام فيه والقرآن سمنا وعسلا والقيد ثباتا فى الدين والدين قميصا
سابغا والعلم لبنا وقال فى هذا الباب ايضا واعلم ان فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر فى امر ما الا ويحقق
بكونه فى هذه الحضرة فيكون به اعيان الممكنات اذا شاء ما شاء منها فنسبة العبد فى هذه الحضرة من نسبة الحق فان العبد ما يشاء الا ان يشاء
العبد فى الدنيا ويقع بعض ما يشاء العبد فى الدنيا فى الحس واما فى الخيال فكنسبة الحق فى النفوذ فالحق مع العبد فى هذه الحضرة على كل حال

ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة فحكم عموم المشيئة لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يكون عن مشيئته كل شيء إذا اشتهاه فالحق
في تصريف الإنسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لأن في الدنيا حسًا فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما
هو العبد مشيئته تحت مشيئة الحق فالحق شأن الأمر في الآخرة العبد يوجد جميع ما يريد إيجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخرة
والعبد يتبع الحق في صورة التجلي فإنه يتجلى الحق له في صورة إلا انصبغ بها فهو يتحول في الصور لتحول الحق والحق يتحول في الإيجاد لتحول مشيئة العبد
في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عمومًا ولنا خلق الله همًا ما في الوجود الحسي ظهر بذلك التفاصيل في جميع
الأشياء حتى في الأسماء الإلهية والهمم الفعالة قد تفعل في همم غير أصحابها وقد لا يفعل مثل إنك لا تهدي من أحببت انتهى كلامه فتحقق و
تبين من جميع ما ذكرناه ونقلناه أن الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس وتستلذها
ولا مادة ولا مظهر لها إلا النفس وكذا فاعلها وموجدها القريب وهو هي لا غير وأن النفس الواحدة من النفوس الإنسانية معًا تتصوره وتلذ
من الصور عالم عظيم نفسًا أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه وأن كل ما يوجد فيهما من الأشجار والأنهار والأبنية والغرفات كلها
حية بحيوة ذاتية وحيوتها كلها حيوة واحدة هي حيوة النفس التي تدركها وتوجدها وأن إدراكها للصور هو بعينه إيجادها لها لا أنها أدركتها
فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها كما في أفعالنا في هذا العالم حيث أنا نتخيل شيئًا ملائمًا كالحركة أو الكتابة أو لا فنفعله ثانيًا
ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل أدركتها موجودة وأوجدتها مدركة بلا تقدم وتأخر ولا مغايرة إذ الفعل والإدراك هناك شيء واحد وأما
دار جهنم فهي ليست كذلك لأنها ليست دارًا روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة بهذا العالم وكأنها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة ثم بانيا
القهرمان وزمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده ويشتهي ما يضره ويفعل ما يكرهه ويختار ما يعذبه ويهرب عما يصحبه قائلًا كما حكى الله عنه
يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين وجميع مشتهياته عقوباته وعقاربه وحياته وبالجملة حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا
ومشتهياتها تصورت للنفوس الشقية بصورة مؤلمة معذبة لها محرقة لأبدانها مذيبة للحومها وشحومها مبدلة للجلود هامشوهة لخلقتها
مسودة لوجوهها ثم لما كانت الدار الآخرة دارًا لا فاعل ولا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه إذ الأسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة وكذا
الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك إلا هو الملك يومئذ لله فمن وافق رضاه القضاء الرباني وانخرطت إرادته
في إرادة الله وأسلم لكن خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة كان فعله بعينه
فعل الحق وكل من كان كذلك كان في نعيم دائم وبهجة فائقة ولذة غاشية فالمؤمن لا محالة في روضات الجنات أبدًا وقدم سابقًا أن مشيئة
العبد في الجنة عين مشيئة الحق تعالى ووجه ذلك أن جميع الأشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الأتم والنظام الأحسن والخير الأعلى فمن تم
قلبه سليمًا فطريًا عن الأمراض وخلصت ذائقته عن مرارة المعاصي وما تعرضه عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا والعبودية فلم يشأ إلا ما شاء الله اختيارًا وكان في نعمة وبهجة فكان في نعمة وبهجة لا غاية فوقها ولا مزيد عليها إذ رأى رحمة الله
وسعت كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحق الباقي ورأى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كل خير وكمال ومنشأ كل حسن وجمال فيكون مبتهجًا
به وبكل شيء لأن كل شيء منه وبه وإليه فيكون في جنة عرضها السموات والأرض ولهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لأن من لم يبلغ إلى مقام
الرضا لا يدخل الجنة ولا يصل إلى دار النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين وأما من لم يسلك سبيل أهل المعرفة والإيمان ولم يخرج عن باب
الدنيا وملازمة الهوى والشهوة وهما أضداد الحكمة والعدل وقامت السموات والأرض بالحكمة والعدل فيشتد عليه عالم الوجود كما هو دولاب
لمن فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود فيتألم منه تبرم العالم وجبار السموات والأرض لأنه عدو الله وعدو العالم
ويكون حاله كما أفصح الله بقوله ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن فيكون بالضرورة ممنوعًا عن ما اشتهاه محجوبًا
عما استدعاه هواه كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون لأن ما يشتهيه ويطلبه أمور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة لكنه ما دام
كونه في الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة لخدر الطبيعة وغفلة النفس فإذا ارتفع
الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر أنه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه لأنه اتبع رضوان الله كرهًا بل اتبع ما أسخط الله وحيث اتبع الهوى
أوقعه الهوى إلى الهاوية وهي البعد عن رحمة الله ممنوعًا عن الخيرات مقيدًا بالسلاسل والأغلال كما هو صفة العبيد المماليك لأنه عبد
الهوى وخدم الشهوة فملكته الشهوة والهوى وأوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكًا فقد تبين مما ذكرنا أن دار
الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية ومنزل حقيقي مباين لعالم الدنيا وعالم الجنان بل هي حالة ممتزجة ونشأة اتفاقية

ومن أنواع المجيء

منشأؤها ومبدؤها وكونها موجودة في الدنيا منتقلًا إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب لأجل الذنوب والمعاصي والتعلقات فافهم هذه المسألة
فإنها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم وقد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة وما فيها تأييدًا مما يؤيد ما ذكرناه من
أن جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة أنها صورة غضب الله كما أن الجنة صورة رحمة الله وقد ثبت أن رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء والغضب
عارضي وكذا الخيرات صادرة بالذات والشرور واقعة بالعرض فعلى هذا القياس لا بد أن يكون الجنة موجودة بالذات والنار مقدرة بالتبع

ذكر تنبيهي ذكر بعض العرفاء في قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أن النار قد تتخذ دواء لبعض الأمراض وهو الداء
الذي لا يبقى إلا بالكي من النار كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم الآية فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشد من النار
في حق المبتلى به وأي داء أكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكي بالنار فيدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيمًا
أعظم من النار وهو غضب الله ولهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنة كما جعل الله في الحدود في الدنيا وقاية من عذاب الآخرة انتهى
كلامه وفيه تأييد لما قلناه من أن جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب عالمًا موجودًا حقيقيًا بل منشؤها وجود الضلال والعصيان في النفوس
حتى أنه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار واعلم أن أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات الجنان ثم بطل
استعدادهم بارتكاب المعاصي فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به والصحة التي تخصه فيكون في الرشد بحيث يرجع إلى الاعتدال
الذي كان له أو بطل استعداده بالكلية وانتقل مزاجه إلى مزاج واقتضى ذلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الأول وكان مرضًا في حقه فصار الملائم
صحة له والألم راحة له وانقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره إلى جوهر أدنى فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها لظلمة
الأعمال السيئة فإن بقي في قلبه نور الإيمان فمع أن ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه ويحيط به السيئات فلا محالة أنه يخرج من النار ويبرئ من
العذاب وأما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لأجل الكفر فلا يخرج من النار أبدًا مخلدًا وإن اشتهيت زيادة بصيرة
في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك مما نشأ به عن الإشراق والإلهام

فصل في كيفية خلود أهل النار في النار وهذه مسألة عويصة
وهي خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف وكذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل يسرمد العذاب على أهل النار الذين هم من أهلها إلى
ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها وأنهم ماكثون فيها إلى
ما لا نهاية له فإن لكل من الدارين عمارًا ولكل منهما ملؤها اعلم أن الأصول الحكمية دالة على أن القسر لا يدوم على طبيعة وأن لكل من الموجودات
الطبيعية غاية ينتهي إليها وقتًا وهي خيره وكماله وأن الواجب جل ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة يحفظ بها
وتطلب بها كمالها المفقود كما قال هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود وشوق إلى كماله
غاية الذاتية التي يطلبها ويتحرك إليها بالذات وهكذا الكلام في غايته وغاية غايته حتى ينتهي إلى غاية الغايات وخير الخيرات
لم يعرض لها عائق وقسر قاسر لكن العوائق ليست أكثرية ولا دائمة كما سبق ذكره وإلا لبطل النظام وتعطلت الأشياء
الأرض والسماء ولم يبق الآخرة والأولى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فعلم أن الأشياء كلها طالبة للقاء الله
إلى لقائه بالذات وأن العداوة والكراهة طارئة بالعرض فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طارئ
نفسه كره الله لقاءه بالعرض فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود إلى فطرته الأولى أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية وينال الموعود بحصول ما يلائمه
ويحصل له فطرة أخرى ثانية هي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده وأما الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء كما قال تعالى عذابي أصيب
به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء وعندنا أصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها كما أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة
بأهلها إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر ثم إنك تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية وقلوب غلاظ شداد قاسية فلو كان
الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله وقلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ
العتاة كالفراعنة والدجاجلة وكالنفوس المكارة كشياطين الإنس بجربزتهم وحيلتهم وكالنفوس البهيمية الجاهلة كالكفار وفي الحديث الرباني
إني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس
أجمعين فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة كما مر ولإهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الإمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل
أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها فلا يمشي النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والدنية المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة
والحجاب ويتنعم بها أهل الذلة والقسوة المبعدين عن دار الكرامة والنور والمحبة فوجب في الحكمة الحقة اتفاقات في الاستعدادات لمراتب الدرجات

في القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضاء الله اللازم النافذ في قدرة اللاحق الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعا فاذا
كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الحق ومقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية ومنازل ذاتية والامور الذاتية التي جبلت عليها
الاشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملائمة لذيذة وان وقعت المفارقة عنها امدا بعيدا وحصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زمانا ما
بعيدا كما قال تعالى وحيل بينهم وبين ما يشتهون ثم ان الله تعالى يتجلى بجميع الاسماء والصفات في جميع المراتب والمقامات كما حققناه في
مباحث العلم وغيره فهو الرحمن الرحيم وهو العزيز القهار وفي الحديث القدسي لولا انكم تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم آخرين يذنبون وقال الشيخ
الاعرابي في الفتوحات يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله واهل النار بعدل الله وينزلون فيهما بالاعمال ويخلدون فيهما بالنيات
فيأخذ الالم جزاء العقوبة موازيا للمدة في العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الامد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة
تألموا لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار وزمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل
الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور لان طبائعهم يقتضي ذلك الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن والمحرور من
الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم والآلام تابعة لعدمه ونقل في الفتوحات ايضا عن بعض اهل الكشف انهم يخرجون الى
الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة وتبقى ابوابها تصطفق وينبت في قعرها الجرجير ويخلق الله لها اهلا يملأها وقال القيصري في
شرح الفصوص واعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس لهم وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم
محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابدا وليس ذلك المقدار ايضا الا لاجل
ايصالهم الى كمالاتهم المقدرة لهم كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل وتعذيبكم
عذب وسخطكم رضى وقطعكم وصل وجوركم عدل انتهى فان قلت هذه الاقوال الدالة على انقطاع العذاب عن اهل النار ينافي ما ذكرته
سابقا من دوام الالام عليهم قلنا لا نسلم المنافاة اذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار ابدا وبين انقطاعه عن كل واحد منهم
في وقت وقال في الفتوحات المكية من جملة الاحوال التي هي امهات احوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله فبقوا على
تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا الآلهة على طريق القربة الى الله ولهذا قال قل سموهم فانهم اذا سموهم
بان ما عبدوا الا الله فما عبد عابد الا الله في المحل الذي نسب اليه الالوهية فصح بقاء التوحيد لله الذي اقروا به في الميثاق وان الفطرة
مستصحبة اقول وهذه عبارة ذائقة وقد سبق منا القول بان جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبايع والنفوس الى الله
وبالله وفي سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل في السالكين اليه واما بحسب اختياره وهواه فان كان من اهل السعادة فيزيد على فطرته قربا
وعلى سلوكه الجبلي سعيا واسعانا وهم قليل وان كان من الكفار الناكصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب فانها
لا يعقد شيئا الا الاغراض الحيوانية وانما الغرض في وجوده خزانة الدنيا وعمارة الابدان وما له في الآخرة من خلاق فله مثل ما في مراتع الدواب
والسباع يحشر كحشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها وان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة الخارجة المطرودين
عن سماء الرحمة فيكون عذابه اليما لانحرافه عما فطر عليه وهويه الى الهاوية بما كسبت يداه فيفسد بخروجه عن الفطرة ويتردد في مهاوي الجحيم يكون
عذابه اليما الا ان الرحمة واسعة والآلام دالة على وجود جوهر اصلي يضاد الهيئات الحيوانية الردية والتفاوت بين المتضادين لعله لا يدوم ولا يكثر
كالحلول في مقام فلا بد للزوال اما الى بطلان احدهما او الى الخلاص ولكن الجوهر النفساني من الانسان لا يقبل الفساد فاما ان يزول الهيئات الردية
بزوال اسبابها فيعود الى الفطرة ويدخل الجنة ان لم يكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والا فينقلب الى فطرة اخرى ويخلص من الالم
العذاب وهذا هو المراد من مذهب الحكماء ان عذاب الجهل المركب ابدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله وعتوه لا يمكن عوده
الى الفطرة الاصلية فيصير من الهالكين المائتين عن هذه النشأة وعن الحياة العقلية ولا يبلغ في ذلك كونه حيا بحياة اخرى نازلة دنية وقوله
تعالى لا يموت فيها ولا يحيى اي لا يموت موت البهائم ونحوها ولا يحيى حياة العقلاء السعداء ومما استدل به صاحب الفتوحات المكية على
انقطاع العذاب المخلدين في النار قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وما ورد في الحديث النبوي من قوله ولم يبق في النار الا
الذين هم اهلها وذلك لان اشد العذاب على احد مفارقة الموطن الذي الفه فلو فارق النار اهلها لتعذبوا باغترابهم عما اهلوا له وان الله
قد خلقهم على نشأة تألف في ذلك الموطن اقول هذا استدلال ضعيف مبني على لفظ الاهل والاصحاب ويجوز استعمالها في معنى آخر من
المعاني النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك ولا نسلم ايضا ان مفارقة الموطن اشد العذاب الا ان يراد به الموطن الطبيعي

فاما

وابان وذلك مشكل والاولى في الاستدلال على هذا المطلب ان يستدل بقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية فان المخلوق الذي
غاية وجوده ان يدخل جهنم بحسب الوضع الالهي والقضاء الرباني لا بد ان يكون في جهنم ذلك الدخول موافقا للطبيعة وكمالا لوجوده اذ الغايات
كمالات للوجودات وكمال الشيء الموافق له لا يكون تعذيبا في حقه وانما يكون عذابا في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية وقال في الفتوحات
فعمرت الداران اي دار النعيم ودار الجحيم وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين وقد وجدنا في نفوسنا ممن
جبل على الرحمة بحيث لو مكنه الله في خلقه لازال صفة العذاب عن العالم والله قد اعطاه هذه الصفة ومعطي الكمال احق به وصاحب هذه
الصفة انا وامثالي ونحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء واغراض ولا شك انه ارحم بخلقه منا وقد قال عن نفسه انه ارحم الراحمين فلا شك
انه ارحم بخلقه منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه ولك ان تقول وقد قام الدليل العقلي على ان الباري سبحانه لا ينفعه
ولا يضره المخالفات وان كل شيء جار بقضائه وقدره وان الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم وجاء في الحديث وآخر
من يشفع هو ارحم الراحمين فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق وصدق وكلام اهل المكاشفة لا ينافيها لان كون الشيء عذابا من
وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته في الدنيا واشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته لهم
في الآخرة **نقل فيه تأكيد** قال في الفتوحات المكية ان الحق لما تجلى لهم في اخذ الميثاق تجلى لهم في مظهر من المظاهر الالهية فلذلك
الذي اجرأهم على ان يعبدوه في الصور ومن قوة بقائهم على الفطرة انهم ما عبدوه على الحقيقة وانما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من رتبة
التقرب والشفاعة كما حكى الله من قولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله وهاتان الجهتان اليهما مآل الخلق
في الدار الآخرة وهما الشفاعة والتجلي في الصور على طريق التحول فاذا تمكنت هذه الحالة في قلب الرجل وعرف من العلم الالهي ما الذي على هؤلاء
الذين صفتهم هذه وانهم مقهورون تحت قهر ما اليه يؤولون تضرعوا الى الله في الدياجير وتعلقوا به في حقهم وسألوه ان يدخلهم في رحمته
اذا اخذت منهم النقمة حدها وان كانوا عمار تلك الدار فيجعل لهم فيها نعيما بهم اذ كانوا من جملة الاشياء التي وسعتهم الرحمة العامة وما
بالجناب الالهي من التقييد وهو القائل بان رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم فان كان شيئا فهو تحت احاطة الرحمة وقد قالت
الانبياء يوم القيامة اذا سئلوا في الشفاعة ان الله غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وهو ارجى حديث يعتمد
عليه في هذا الباب فان اليوم المشار اليه يوم القيامة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين وفيه يكون الغضب من الله على اهل الغضب
واعطى حكم ذلك الغضب الا رجعتين النار وحلول العذاب في الانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين
يخرجهم الرحمن كما ورد في الحديث ويدخلهم الجنة اذ لم يكونوا من اهل النار الذين هم من اهلها فما الامر بعد حلول النار كل من يحل فيها من اهلها
ومن غير اهلها الذلك الغضب الالهي الذي لم يغضب مثله بعده ابدا فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب اعظم من غضب الآخر
بدخول النار وقد قالت الانبياء ان الله لا يغضب بعده مثل ذلك فلا بد من حكم الرحمة على جميع ويكفي من الشارع التعريف بقوله واما
اهل النار الذين هم من اهلها ولم يقل من اهل العذاب ولا يلزم من كان من اهل النار الذين يعمرونها ان يكونوا معذبين بها فان اهلها
وعمارها مالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة ولا واحد منهم يكون النار
عليهم عذابا كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون وقد قام الدليل السمعي ان الله يقول يا عبادي على جهة العموم ويضاف الى
نفسه وما اضاف قط الى نفسه الا من سبقت له الرحمة فلا يؤبد لهم العذاب وان دخلوا النار وذلك انه قال يا عبادي لو ان اولكم و
آخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا
على افجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فاعطيت
كل واحد منكم مسألته ما نقص ذلك في ملكي شيئا الحديث ولا شك انه ما من احد الا وهو يكره ما يؤلمه طبعا فما من احد الا وقد
سئل الله ان يؤلمه وان يعطيه اللذة في الاشياء والسؤال قد يكون قولا وقد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع وان لم يعقل عنده
وجود الالم الحسي بالوجع او الالم النفسي بمخالفة الغرض اذا منع من الثدي وقد اخذت المسئلة حقها والاحوال التي ترد على قلوب الرجال
لا تحصى كثرة وقد اعطيناك منها في هذا الباب انموذجا انتهى واعلم ان البرهان والكشف متطابقان على ان الفيض الوجودي والقول الكن
والكلمة الوجودية نازلة من الحق احديا غير متفرق تفرقا خارجيا الى الكرسي ثم يتفرق فرقتين فرقة الى عالم الدنيا وعالم الشهادة وفرقة
الى عالم الآخرة وعالم الغيب فتلك كنهر واحد عظيم يجري مجتمعا اجزاؤه على الاتصال ثم ينقسم الى نهرين يجري احدهما الى الجانب اليمين

وهو اشرف الجانبين وانورهما واقويهما والاخر الى جانب الشمال وهو اخس الجانبين واضعفهما واظلمهما فالسعداء من الناس هم اصحاب
اليمين واهل الاخرة والاشقياء هم اصحاب الشمال واهل الدنيا وقد اشرنا سابقا الى ان اهل الدنيا اهل النار لان حقيقة جهنم والامها
انما هي ما نشأ من الدنيا وشهواتها وقد سبق ايضا انها البست بلا مستقلة في الوجود لان الدار منحصرة في الدارين دار الاجسام الطبيعية
الكائنة الفاسدة ودار الاجسام الروحانية الحية بحيوة ذاتية وهي المتحدة مع الارواح واما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم هو ان النفوس
الشقية ما دامت موجودة بحيوتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها وتتمتع بشهواتها كالدواب والانعام واذا انتقلت عن هذه الحيوة الطبيعية
وانبعثت الى الاخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة وخيراتها التي هي شرور في الاخرة فانقلبت الدنيا
نار جهنم في حقهم وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلبهم وطعامها وشرابها حميما وزقوما لهم كل ذلك منصوبة بصورها
الطابقة لمعناها مطلعة على افئدة اهلها فلم تجر في قلوبهم ونفوسهم نار الحسد والغضب والتكبر وغيرها وجلودهم وابدانهم نار الطبيعة
والشهوة وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها وهكذا الى ان يشاء الله فظهر ان الدار داران والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة
اذا تقرر هذا فنقول ان العرفاء واهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى الى هذا العالم وعالم الاخرة
بتدلي القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملكة العقل والنفس باليدين لله تعالى لانهما واسطتا
جوده وعطائه وهذه الاطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم قال الشيخ العربي في الباب الرابع
والستين وثلثمائة فتدلت الى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية فان الكرسي نفسه بما ظهرت فيه انقسمت الكلمة لا انها كانت
بعد العرش المحيط من صور الاجسام الطاهرة في الاصل والجوهر وهما شكلان في الجسم الكل الطبيعي فتدلت اليه القدمان فاستقرت كل
قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهنما والاخر جنة وليس بعدهما مكان ينتقل اليه القدمان وهاتان لا تستندان الا الى الاصل الذي
ظهرنا منه وهو الرحمن المستوي على العرش فلا يعطيان الا الرحمة فان النهاية ترجع الى البداية بالحكمة غير ان بين البداية والنهاية طريقا
والاما كان بدو ولا نهاية فكان سفر الامر النازل بينهن والسفر مظنة التعب والشقاء فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنيا واخرة وبرزخا
من الشقاء وعند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التسيار ويقع الراحة في دار القرار فان قلت فكان ينبغي عند الحلول في الدار المسماة نارا ان
توجد الراحة وليس الامر كذلك قلنا صدقت ولكن فاتك نظر وذلك ان المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه
من كونه محمولا مخدوما حاصلا لجميع اغراضه محفة محمولة على اعناق الرجال محفوظا عن تغير الاهواء فهذا مثله في الوصول الى المنزل مثل اهل
الجنة في الجنة ومسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة اذا وصل الى المنزل بقيت معه بقية التعب والمشقة زمانا
حتى يذهب عنه ثم يجد الراحة فهذا مثل من يتعذب ويشقى في النار التي هي منزله ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء وما بينهما البكاء
صاحب الجنة ولا تعذب صاحب النار الذي هو منزله فهو بين راحة وتعب فهي الطائفة التي تخرج بشفاعة الشافعين وباخراج ارحم الراحمين
قال وهم على طبقات بقدر ما يبقى عنهم من الشقاء والتعب فيزول في النار شيئا فشيئا فاذا انتهت مدته خرج الى الجنة وهو محل الراحة و
آخر من يبقى هم الذين ما عملوا خيرا قط الا من جهة الايمان ولا باتيان مكارم الاخلاق غير ان العناية سبقت لهم ان يكونوا من اهل تلك الدار
ويبقى اهل هذه الدار الاخرى فيها فتغلقت الابواب واطبقت النار ووقع الياس من الخروج فحينئذ تعم الراحة اهلها لانهم قد يئسوا من الخروج
منها فانهم كانوا يخافون الخروج منها لما راوا اخراج ارحم الراحمين وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار ويتضرر بالخروج
منها كما بيناه فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر وهو اول نعيم يجدونه وحالهم فيها كما قدمناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون
العذاب فتزول الآلام ويبقى العذاب ولهذا سمي عذابا الا ان المآل استعذاب لمن قام به كمن يستحلي الجرب من يحكه ثم قال فانهم نعيم كل دار
فيتعذب ان شاء الله الاخرى صدق ما قلناه ان النار لا تزال متألمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها وهي احدى
تينك القدمين المذكورتين في الكرسي والاخرى التي مستقرها الجنة قوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم والاسم الرب
مع هؤلاء والجبار مع الاخرين لانها دار جلال وجبروت وهيبة والجنة دار جمال وانس ومنزل الهي لطيف فقدم الصدق احدى قدمي
الكرسي وهما قبضتان الواحدة للنار ولا يبالي والاخرى للجنة ولا يبالي لان مآلهما الى الرحمة فلذلك لا يبالي فيهما ولو كان الامر كما
يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الاخذ بالجرائم ولا وصف نفسه بالغضب ولا كان البطش الشديد فهذا كله من المبالاة والتهمم بالمؤخذ
وقد قيل في اهل التقوى ان الجنة اعدت للمتقين وفي اهل الشقاء واعد لهم عذابا اليما فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم فللامور احكام

دوالي

ومواطن يعرفها اهلها ولم يتعد بكل حكم موطنه فبالقدمين اغنى وافقر وبهما امات واحيى وبهما خلق الزوجين الذكر والانثى ولولاهما ما وقع
في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها واهل يحكم فيهم والعالم الرباني لا يزال يتأدب مع الله ويعامله في كل موطن بما يريد الحق ان يعامل به
في ذلك الموطن ومن لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه وقال القيصري في شرح الفصوص ما ملخصه اعلم ان المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد
في الاخرة ثلثة على الاجمال وهي الجنة والنار والاعراف ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته اهل ذلك المقام لانه رعاياه وعمارة ذلك
المقام بهم والوعد شامل للكل اذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا الى كماله المعين فكما ان الجنة موعود بها كذلك النار
قال تع وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد فكما ان الجاذب الى الجنة المناسبة الذاتية والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة فكذا الجاذب
الى النار المناسبة الذاتية والسائق هو العزيز القهار والشيطان وملائكة العذاب فعين الجحيم ايضا موعود لهم لا متوعد بها والوعيد هو العذاب
الذي يتعلق بالاسم المنتقم وهو ايضا شامل للكل بوجه ويظهر احكامه في خمس مواطن لان اهل النار اما مشرك او كافر او منافق او عاص من المؤمنين
وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل وبالمحجوب وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تع احاط بهم سرادقها
فلما مر عليهم السنون والاحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص فعند ذلك تعلقت
الرحمة بهم ودفع العذاب عنهم مع ان العذاب بالنسبة الى العارف الذي دخل فيها بسبب الاعمال السيئة عذب من وجه وان كان عذابا من وجه
اخر لانه يشاهد المعذب في تعذيبه فيكون عذابه سببا لشهود الحق وهو اعلى نعيم له وبالنسبة الى المحجوبين الغافلين عن الذات الحقيقية
ايضا عذب من وجه كما جاء في الحديث ان اهل النار يتلاعبون فيها بالنار والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وان كان معذبا بالعدم وجدانه
ما آمن به من جنة الاعمال التي هي الحور والقصور وبالنسبة الى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق والقرب من النار وهو المعني بهم ايضا
عذب وان كان في نفس الامر عذابا كما يشاهد هنا ممن يقطع سواعدهم ويحمي نفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة ولقد شاهدت رجلا
سمر في اصول اصابع احدى يديه مسامير غلاظ كل منها كالقلم وكان يفتخر بذلك ولم يرض باخراجه وبقي على حاله الى ان مات وبالنسبة الى
المنافقين الذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص وان كان ايلاما لادراكهم الكمال وعدم امكان الوصول اليه لهم ولكن لما كان
استعداد نقصهم اغلب رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم وانقلب العذاب عذبا كما يشاهد ممن لا
يرضى بامر خسيس اولا ثم اذا وقع فيه وابتلي وتكرر صدوره منه تألف به واعتاد فصار يفتخر به بعد ان كان يستحيي منه وبالنسبة الى المشركين
الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه وجعلوا الاله المطلق مقيدا واما من حيث ان معبودهم
عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون الا الله فرضي الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذبا في حقهم وبالنسبة الى الكافرين
ايضا وان كان العذاب عظيما لكنهم لما يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فان استعدادهم يطلب ذلك كالاتوني يفتخر بما هو فيه وعظم عذابه
بالنسبة الى من يعرف ان وراء مرتبتهم مرتبة وانواع العذاب غير مخلد على اهله من حيث انه عذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع
هو ارحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت الجرجير في قعر جهنم ومقتضى سبقت رحمتي غضبي **فصل** في استيضاح معرفة جهنم
ومادتها وصورتها فقد سبق ان جهنم من نتيج الدنيا واصلها ومادتها هي تعلق النفس بامور الدنيا من حيث هي دنيا وصورتها هي صورة
الهيئات المؤلمة والاعدام والنقائص وان كانت من حيث هي امور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة الا ان صورها العلمية وحصولها الخارجية
ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء الا ترى ان تفرق الاتصال مع انه امر عدمي لانه رفع
عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففيه غاية الالم الحسي اللامس به لانه عدم محسوس مشهود للنفس واذا كان العدم موجودا كان شرا
حقيقيا ويكون ادراكه للشيء امرا مضافا حاصلا بنفسه للمدرك لان العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي المعلوم بهذا العلم اذا
كان عدما خارجيا كان ذلك العدم مع كونه عدما امرا موجودا فيكون شرا حقيقيا فيه غاية الالم وغاية الشرية فافهم هذا فانه دقيق غامض
وبهذا يندفع شبهة مشهورة وهي ان الالم شر مع كونه وجوديا لانه ادراك المنافي والادراك امر وجودي فهذا ينافي قول الحكماء ان الشر
الحقيقي عدم الذات او عدم كمال الذات ولا يكفي في الجواب ان الالم ليس شرا بالذات وانما هو شر بالعرض لان
البديهة والوجدان يحكمان بان الالم شر في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فقدا لعضو او انفصالا او غير ذلك من النقصانات اذا
تقرر هذا فنقول ان صورة جهنم في الاخرة هي صورة الآلام التي اعدام ونقائص حاصلة للنفس فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة
تدرك بها النقائص والاعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس ان تتصف بمقابلاتها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام

مافيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايص اما بتبدل نظرتها الى فطرة اخرى واخس من تلك الفطرة او بزوال تلك النقايص والاعدا
مجعول مقابلا لها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس وقوة كمالاتها واشتغالها بادراك امور عالية كانت تعتقدها من قبل
ذاهلة عنها ممنوعة عن ادراكها لانصراف توجهاتها الى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب ويحصل الراحة والحاصل ان
جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالة في موضوع النفس يوم القيمة فتلك الصورة الجهنمية مشتملة على جميع ما في السماء والارض من حيث
نقايصها وشرورها لا من حيث كمالاتها وخيراتها فانها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة فالنفس ما دامت في هذا العالم مدركة الموجودات
العالمية بهذه الحواس البدنية وكلما ادركت بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها نرى الشمس والقمر
والنجوم والسماء والارض على صورة مخلوطة مشتبهة فنزعم ان لها بقاء وثباتا وان ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على
هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب فاذا جاء يوم القيمة تبدلت هذه الاشيا
غيرها وانفصل ما لها عما ليس لها وامتاز حقها من باطلها ونورها الفرعي من ظلمتها الاصلية وخبيثها من الطيب كما قال الله تعالى وما كان الله
ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الاصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج
عنها من الخيرات والكمالات فاذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة الى حقيقتها فيكون الحكم في اهل الجنة بحسب
ما يعطيه الامر الالهي في النشأة الاخرة ويكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي في مادة هذا العالم الذي اودع الله في حركات
الافلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة انوارها فهي كواكب لكنها مطموسة الانوار في القيامة وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة
النور لان انوارها مستفادة من مباديها الاصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادي لا بهذه الاجرام قال في الباب السبعين من الفتوحات
بقي حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وسبب ذلك انه بقي ما اودع الله تعالى
في الافلاك وحركات الكواكب من الامر الالهي وتغير منه على قدر ما تغير من صور الافلاك بالتبديل ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار
فاختلف حكمها بزيادة ونقص وغير ذلك وقال في الباب الستين في معرفة جهنم اعلم عصمنا الله واياك ان جهنم من اعظم المخلوقات
وهي سجن الله في الاخرة وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة القعر وهي تحتوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على
اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين واختلف الناس فيها هل خلقت بعد او لم تخلق
والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة واما عندنا وعند اصحابنا اهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين واما
قولنا مخلوقتين فكرجل يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة فيقال انها دار فاذا دخلتها لم تر الا سورا دائرا على فضاء و
ساحة ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على اغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومهالك ومخازن وما ينبغي ان يكون فيها وهي دار
حرورها هواء محترق لا جمر لها سوى بني ادم والاحجار المتخذة الهة والجن لهبها قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال فكبكبوا فيها هم والغاوون وجنود ابليس اجمعون وتحدث فيها الالام بحدوث اعمال الجن والانس الذين يدخلونها
وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب جميع ما يخلق فيها من الالام والمحن التي يجدها الداخلون فيها من صفة الغضب الالهي ولا يكون تلك
الا عند دخول الخلق فيها من الجن والانس متى دخلوها واما اذا لم يكن فيها احد من اهلها فلا الم في نفسها ولا في نفس ملائكتها بل هي ومن فيها
من زبانيتها في رحمة الله متنعمون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى
فان الغضب ههنا عين الالم فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقنا ويريد ان يأخذ الامر بالتمثيل والمناسبة فيقول ان جهنم مخلوقة من القهر
الالهي وان اسم القاهر هو المتجلي لها ولو كان الامر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة ولم يكن لها ان تقول
هل من مزيد ولا ان تقول اكل بعضي بعضا فتريد اللحوق اليها برحمة التي وسعت كل شيء وسع لها المجال في الدعوى والتسلط على الجبابرة
والمتكبرين فالناس غالطون في شان خلقها ومن اعجب ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان قاعدا مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة
فارتاعوا فقال صلى الله عليه وسلم اتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله ورسوله اعلم قال حجر القي من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الان وصل الى قعرها
فكان وصوله الى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدة فما فرغ من كلامه الا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات وكان عمره سبعين سنة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فعلم علماء الصحابة ان هذا الحجر هو ذلك المنافق وانه منذ خلقه الله يهوي في جهنم وبلغ عمره سبعين سنة
فلما مات حصل في قعرها قال الله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار فكان سماعهم تلك الهدة التي اسمعهم الله ليعتبروا فانظر

ما اعجب كلام النبوة وما الطف تعريفه وما اغرب كلامه انتهى كلامه قدس سره **تذكرة كشفية** لما علمت ان الجنة فوق السماء
السابعة من حيث الرتبة وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والارض لانها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك
وعلمت ان نشو الاخرة من الدنيا فاعلم ان هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه اطعمة اهل الجنة ويصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية واشعة
الكواكب فان اعمال بني آدم هي مواد اغذيتهم التي بها نشو نفوسهم وابدانهم الاخروية فكلما كانت اعمالهم اتم اعتدالا واكثر نضجا من جهة
الرياضات الدينية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت اغذيتهم وفواكههم واشربتهم النفسانية الاخروية ادوم والذ صلوحا واشد
تقوية للجوهر الباقية قال بعض اهل الكشف ان كرة الاثير واشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجدران تحت الفلك كما يؤثر في المولدات من
الفواكه والمعادن بحرارتها نضجا لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الاخرة وموضع الجنة والنار وما
فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لاكله من اهل الجنان علم ان النار وان الجنة وان نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر
ارض الجنة فيحدث النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها اصلاح ما في الجنة من المأكولات وما لا ينضج الا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت
القدر فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار والشمس والقمر والنجوم كلها في النار ومن احكامها انها اودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات
الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس اهل النجاة بابدانهم المناسبة لها في الاشكال والصور فتفعل حرارة النار بالاشياء هناك مثل ما
تفعل بالاشياء ههنا سفلا وكما هو الامر ههنا كذلك ينتقل الى هناك بالمعنى وان اختلفت الصور والاثر ارض الجنة مسكا كما ورد في الخبر
وهو حار بالطبع لما فيه من النار واشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة
الطبيعية لانه معفن والحرارة يعطي التعفين في الاجسام القابلة للتعفن وهذا القدر كاف في تقوى النار اعاذنا الله منها في الدارين انتهى
وهذا الكلام وان كان مبناه على المقدمات الخطابية والتشابهات الا انه اذا استقصى عاد برهانيا ولولا مخافة الاطناب لقررناه على
وجه الحكمة وسبيل البرهان واياك ان تحمل كلامه على ان جهنم ليست الا هذا العالم تحت الفلك الاقصى لما مر ان جهنم هي من النشأة الاخرة
وان كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها والذي ذهب اليه هذا المحقق من ان نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم
واشعة الكواكب سببه ان الانسان انما يتكون وينمو بنية خلقته ويكمل طبيعته باستحالات وانقلابات طارئة على مادته لا يمكن ذلك الا
بحرارة غريزية محللة وتلك الحرارة مستفادة من حركات الاجرام الفلكية واشعتها كما ثبت في مقامه ثم ان استكمال الانسان بحسب كلتا
قوتيه النظرية والعملية انما يتم بالحركات البدنية والفكرية والحركة تحتاج الى الحرارة والحرارة والحركة متصاحبتان لا ينفك احديهما عن
الاخرى وكما ان جميع الحركات في هذا العالم ينتهي الى حركات الافلاك سيما الفلك الاقصى فكذلك جميع الحرارات العنصرية والا
تنتهي الى اضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التتبع والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك ان كل مادة مصورة بصورة اذا
انتقلت الى ان تلبس بصورة اعلى فذلك انما يكون بان يحصل لها بصورتها الاولى شبه التعفن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة
في الارض فما لم يضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم يقبل صورة نباتية وكذا القياس في انتقالات النطفة
في اطوارها النباتية والحيوانية وكذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فانها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشأها
الحركات البدنية في المناسك البدنية والحركات الفكرية في المناسك العقلية والكل منوط بحركات الافلاك والكواكب باضوائها فانكشف
ان الكمالات العلمية والعملية للنفوس التي بها يحصل حيوتها الاخروية وبها تنعمها وغذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة انما يحصل
بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنحققها كما مر غير مرة **فصل** في تعيين محل الالام والعقوبات في النار لما علمت
ان حقيقة جهنم ممتزجة من الدنيا والاخرة بحسب المادة والصورة فان مادتها الاعدام والشرور الدنيوية وصورتها حضورها عند النفس
بصورة ادراكية مؤلمة من جهة تعلقها والتفاتها بالدنيا فاعلم ان محل العذاب والنعمة ايضا ليس امرا بسيطا كالبدن فقط او النفس
الناطقة فقط او النفس الحيوانية فقط اما البدن فالجوارح والاعضاء ليست بموضع الالام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من
انواع العقوبات والالام لانها قابلة للفصل والوصل والحرارة والبرودة وغيرها من الاضداد والاعدام فكل ما يرد على الجسم يكون صفة
كمالية له واذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته وحدث ذاتان اخريان متصلتان وليس اذا طرأت عليه صفة مضادة للتي كان عليها
بقيت الاولى مع الثانية ليكون التضرر لها كالجوهر النفساني فان النفس جامعة لادراك احد الضدين مع الاخر الذي كان ملائما لها
فيتضرر بالاخر كما اذا ورد على عضو من بدنها ما يضاد كيفية المزاجية فتدرك بالاولى وهي المعتدلة التي بها قوتها اللمسية الثانية

المضادة لها فيحصل الالم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم وصورته السارية فيه فتامل وليس كل من دخل دار العذاب في العقوبة معذبا معاقبا
بل ربما كان مستعذبا كالسدنة والزبانية وكامل السجن والاتونات وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس
التي كانت تحكم عليها وتحوزها بامر الله فالآلام تخالف عليها بما تراه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبه من جهة ما ينقل
اليها المدركات من المشاعر والحواس واما النفس الناطقة اعني الروح الالهي محل الحكمة والمعرفة فهي سعيدة في الدنيا والاخرة لا حظ لها في
الشقاء لانها ليست من عالم الشقاء والشر الا ان الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة وليس للناطقة
الا المشي بها على الصراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض وان ابت فهي الدابة الجموح كلما اراد الراكب ان
يردها الى الطريق حرمت عليه جمحت واخذت يمينا وشمالا افراطا وتفريطا لقوة راسها وللراكب ان يروضها ويؤدبها حتى تتبدل
ذاتها عما كانت وتصير طبيعتها موافقة لما اراد منها صاحبها واما النفس الحيوانية فالمعاصي وان نشات بسببها الا انها لا ذنب لها ولا
معصية لان الافعال الصادرة منها كالشهوة والغضب وغيرهما كالات ومتممات لها بها تسبح الله وتقدسه وليست مما يقصد
في افعالها المخالفة لله ولا في تاتيها للمعصية انها كالشريعة وانما تجري بحسب طبعها وكل ما يجري من الافعال بحسب الطبع فهو تسبيح
لله وتقديس كما علم سابقا لكنها اتفق انها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها فاذن يجب عليك ان تتامل في هذا
المقام وتجد محل الالام وتعلم ان محل الالام كالممتزج من امرين وهي النفس الادمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل ان تصير عقلا بالفعل فهي كالبرزخ
الجامع للطرفين والمتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفسا حيوانية ومدرك الالام من حيث كونها ناطقة فاذا وقع
العقاب يوم القيامة فانما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة اذا جمحت وخرجت عن
الطريق الذي اراد المشي عليه الا ترى الحدود الشرعية في الزنا واللواطة والسرقة وغيرها انها محلها النفس الحيوانية وهي التي تحس بالم القتل
وقطع اليد وضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم وقام الالم بالنفس الحساسة المتخيلة واما النفس الناطقة اعني الجوهر العقلي المدرك
للعقليات المحضة لا تبرح عن مكانها العالي الشريف فهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة لانها المنفوخة من روح الله وليست
هي موجودة في اكثر الناس واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيدا وهي حليمة مطيعة ذلولة او كان شقيا فهي عاصية جموح
فالمطيعة تتنعم يوم الاخرة في رياض الجنة ومراتعها والعاصية تعاقب وتعذب حتى تصير منقادة واما الاعضاء والجوارح فما عندها
الا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخزنة عليه من كونها مسبحة لله بحمده مطيعة دائما لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما في الدنيا
فيتخيل الانسان ان العضو يتالم ويتاذى لاحساسه نفسه بالالم وليس كما توهم انما هو المتالم المتاذي بما يحله الحاسة الجارحة من وجود
ما يكرهه الا ترى المريض اذا نام والحمى والحر عنده موجود والجرح الذي يتالم في يقظته حاصل في العضو ومع هذا لا يجد الما لان الواجد للالم
قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى عالم البرزخ فما عنده خبر فاذا استيقظ المريض ورجع الى عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به
الاوجاع والالام فان بقي في البرزخ على ما يكون عليه اما في رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيتالم او في رؤيا حسنة وصورة ملذة فيتنعم
فينتقل معه النعيم او الالم حيث انتقل وهكذا حاله في الاخرة فتنبه لما قلناه وتبصر بما نورناه

فصل في الاشارة الى الزبانية وعددها قال تعالى عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الاية اعلم ان لله سبحانه
ملائكة عمالة باذنه في الاجسام كما ان له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم في الاجسام وهم المشار اليهم بقوله و
السابقات سبقا وبقوله فالمدبرات امرا الى تلك الثواني وهي مدبرات الامور في برازخ عالم الظلمات واشباح عالم الطبيعة التي
ظاهرها الدنيا وطبقاتها وباطنها الجحيم وطبقاتها وانما اوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودي لان كلا منها تحت
جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعيات المحركة وهي كروحانيات العالم الكبير السماوي في
العالم الصغير الانساني وفيه انموذج لما في العالم الكبير ففي العالم الكبير العلوي ارواح الكواكب السيارة وارواح الثوابت التي
يجمعها اثنا عشر برجا وبالجملة تسعة عشر مدبرا على الاجمال ولها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حيطة بعض وحكمه وكذا في العالم الصغير
الانساني تسعة عشر قوى هي رؤوس سائر القوى في الطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية والنباتية اثنا
عشر منها هي مبادي الافعال الحيوانية المدركة والمحركة عشر منها للادراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة واثنان للتحريك
احدهما للشهوة مبدا الجذب للملايمات والاخرى للغضب مبدا الدفع للمنافرات وسبعة منها مبادي الافعال النباتية ثلاثة منها

الاصول

الاصول في فعل التغذية والتنمية والتوليد واربعة منها الفروع والسدنة للغاذية وافعالها التجذيب والامساك والهضم والدفع فلكل
من هذه التسعة عشر ملك موكل في اثارة نار الجحيم التي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة وشهواتها التي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن
نظر الخلايق وستبرز يوم القيامة بحيث يراها الناس محرقة للجلود مذيبة للابدان فطاعة نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى والانسان
ما دام كونه محبوسا في الدنيا بهذه الحبائل الداخلية والخارجية التي باطنها مملو بنار الجحيم مسجونا بسجن الطبيعة مقبوضا اسيرا في ايدي المدبرات
العلوية التسعة عشر والمؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه العروج الى دار الحيوان والدخول في عالم الجنان ومعدن الروح والريحان
فهو لا يزال معذبا بعذاب الجحيم محترقا بنار الجحيم مقيدا بالسلاسل والاغلال كالاسارى والعبيد وحاله كما افصح الله عنه بقوله
خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكماله ذاته
بالعلم والعمل البصير كالمجردين الاحرار [...] باسر الشهوات ولا مقيد بقيد الهوى والتعلقات ولذلك وقع التعليل بترك العلم
والعمل في قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فالاول اشارة الى ترك العلم الالهي والثاني الى ترك
العمل الصالح فاذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم الى عالم الاخرة التي هي في داخل حجب السموات والارض كمن ينتقل من السجن الى
السجين ومن الهوى الى الهاوية وكان هيهنا ايضا مسجونا محاطا بالجحيم ولكن لا يحس بالسجن وعذاب الحبس وليس له اليوم ههنا حميم
ولا طعام الا من غسلين لا ياكله الا الخاطئون فاذا كشف عنه الغطاء احس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا الى ظاهره في الاخرة
فيؤديه المالك الى ايدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتايج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث
لا يشعرون ومن كان على هدى من ربه مستويا على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الاخرة بنور الهداية وذكاء
العلم والتقوى يصل الى دار السلام ويسلم من هذه المالكات المعذبات الزاجرات ويتخلص من رق الدنيا واسر الشهوات الآمرات المنكرات
ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون

فصل في الاشارة الى درجات السلوك الى الله والوصول الى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية قال بعض
المحققين الخلق اتصف اولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالارادة ثم بالقدرة الجزئية ثم بالفعل وحيث يكون المعاد عودا الى
الفطرة الاصلية ورجوعا الى البداية في النهاية فلا بد ان تنتفي من السالك هذه الصفات على التدريج والترتيب المعكوس للترتيب الاول
[...] فان السالك الى الله بقدم الايمان ونور العرفان لا بد ان ينتفي منه اولا الفعل وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء وقوله ما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان الحكم الا لله ثم لا بد ان ينتفي منه الاختيار ولم يبق فيه ارادة الا باذن الله و
رسوله بل استهلكت ارادته في ارادة الله ورسوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة لان جميع الافعال
صادرة منه على وفق قضائه وقدره على ابلغ وجه وافضل نظام فاذا وصل الى هذا المقام وتمكن فيه واستقام رضي بالقضاء وحصل
له مقام الرضا واستراح من كل هم وغم وعذاب لانه راى الاشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام وراى رحمة الله وسعت كل شيء بل
العارف في كل شيء وجد الحق لباقه وراى غيره هالكا اذ لا غير فراى الحسن المطلق والجمال المطلق متجليا عليه في كل شيء فيكون مبتهجا به
ملتذا منه راضيا فان من راى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضورا علميا على احسن ترتيب وخير نسق ونظام من جهة العلم
بالله وصفاته وافعاله وبالجملة علم الاشياء من جهة العلم باسبابها ومباديها الاخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون
بنور الحق الى الاشياء ويستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وكان قبل هذا الشهود يرى الاشياء
كسائر الناس بنور الحس او بنور الفكرة المشوب بالظلمة المنير المختلط فصارت الارض غير الارض في حقه واشرقت الارض بنور ربها
عنده وكذا السموات وما بينهما فيكون جنة عرضها السموات والارض على وجه عقلي منور وبهذا الوجه يسمى خازن الجنة رضوان لان
السالك ما لم يبلغ الى مقام الرضا لم يدخل الجنة ولا وصل الى دار الكرامة والقرب كما ورد من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليطلب
ربا سوائي وليخرج من ارضي وسمائي وقال ورضوان من الله اكبر ثم بعد هذا المقام لا بد ان ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولا ولا قوة
وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فيكون في مقام التوكل ومن
يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره وهو مقام التفويض وافوض امري الى الله ثم بعد ذلك لا بد ان ينتفي منه صفة العلم لاضمحلال
علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لان علمه بها الاشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علة

بذاته وبغيره الى الاشياء وليس له علم آخر به نعلم شيئا الفضر نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره فيشبهها علمه تع علمه
وهو مقام التسليم كما قال تع وسلموا تسليما وقوله سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقوله فسلام لك من اصحاب اليمين ثم بعد ذلك لا بد
ان ينتفي وجودها الذي به كان يوجد من قبل ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود وهذا
مقام اهل الوحدة وهو اجل المقامات واجل الكرامات وهو مقام اهل الفناء في التوحيد اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و
الصديقين والشهداء والصالحين فهذه نهاية درجات السالكين الى الله تع بقدم الايمان ونور العرفان وليس وراء عبادان قرية
واما من لم يسلك سبيل اهل الوحدة وكانت افعاله واحواله على حسب ارادته ومقتضى طبعه فيكون كما اشار اليه بقوله ولو اتبع الحق اهواءهم
لفسدت السموات والارض ومن فيهن فيصير لا محالة ممنوعا عما استدعاه هواه محجوبا عن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تع وحيل بينهم وبين
ما يشتهون فيقع في سخط الله ونار غضبه افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله فيصله الهوى الى الهاوية محروما عن جميع ما يستلذه
ويهواه قلبه فيقيد بالسلاسل والاغلال كما هو صفة العبيد والمماليك ويسلمه نفسه الى المهالك ولهذا سمي خازن النار بالمالك
فيكون له بازاء كل درجة من درجات اهل الحق دركة في الجحيم فله بازاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله وان يخذلكم الله فمن ذا الذي ينصركم
من بعده وبازاء درجة التسليم دركة الهوان قوله تع ومن يهن الله فما له من مكرم وبازاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة
اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وكما ان انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الاولى اوجب لهم القدرة الغير المتناهية
والعلم الذاتي اللدني والوجود الخلد الابدي كذلك في هذه الطائفة انتفى استبدادهم بهذه الصفات عجزا عن مشتهاه وجهلا كليا
وهلاكا سرمديا وذلك هو الخزي العظيم **فصل** في شجرة طوبى وشجرة زقوم قال تعالى طوبى لهم وحسن مآب وقال ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم اي شجرة منها طعام الاثيمين انها شجرة تخرج في اصل الجحيم يعني الطبيعة الدنيوية طلعها كأنه رؤس الشياطين والطلع عبارة
عن مبدأ وجود الاشجار ومنشأ حصول الاثمار وبروزها عن الاكمام والمراد منه هيهنا مبدأ الاعتقادات الباطلة والاخلاق
الرديئة وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كل منها اذا رسخت في النفس وقويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة
الصفات الغالبة في النفس اخلاقا وصورا جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات فتلك الصفات التي هي مبادي تكون الشياطين هي
الاهوية المغوية والاماني المردية والشهوات المذمومة لانها مما يتغذى بها ويتقوى نفوس اهل الضلال ويملئ بها بواطنهم وتكون منها
نار الجحيم والعذاب الاليم كما قال سبحانه ثم انكم ايها الضالون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون اي يملؤن بطونهم
اي نفوسهم من الشهوات المذمومة ومواد الامراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب وانواع من المحن والآلام في الآخرة كما ادى به نهمه
من الحمى والصداع وغيره من الاوجاع والآلام واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة مثمرة للثمرات العلوية
الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية وكانت اصلها العلوم ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت هذا
من حيث قوة العلم والادراك واما من حيث قوة العمل والتأثير فهي تصير بحيث كلما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العالية القوية
على احضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة لان باطن الانسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الاشارة اليه سابقا والانسان يتصور
ويخترع هيهنا بقوته الخيالية كل ما يريده ويشتهيه فيحضر صورة مشتهاة كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني الا ان تلك الصور ليست
موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد ولاجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات
العينية ولانصراف النفس الى الشواغل الحسية واما عند القيمة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا وآثار الحواس ويكون الباطن مكشوفا
ظاهرا والعلم عينا والغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور والوجود فتكون مفرطة لانها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة
في العين ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الانسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة
كانت تهيئة في الآخرة دون الدنيا اذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها وعدم جمعيتها لاشتغالها بالخارجيات وشواغل
الحسيات فالانسان السعيد كلما اشتهاه في الآخرة حضر عنده دفعة ويكون شهوته سبب تخيله وتخيله سبب تمثل الصورة بين يديه و
حضورها لديه كما قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وهم فيها خالدون وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على ايجاد
الشيء في الدنيا في خارج الحس فان الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم والتضايق والتمانع بعض
في هذا العالم وايضا النفس اذا اشتغلت بفعل في الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر وحجبتها لذة

عن لذة اخرى واللذائذ لا يقوى في الذاته فيها لانحداره في المادة وامتزاجه بغيره وكذا القياس في حال الالم والمولم في الدنيا بالنسبة الى حالهما
في الآخرة فاذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الانسان بلا تزاحم ولا تضايق ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة اذ لا يجري فيها برهان
امتناع الامور الغير المتناهية مجتمعة وكيف لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فيكون اللذة كثيرة غير محصورة وتكون
الحال في اللذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب والمكدرات والاضداد فاذا تقرر هذا نقول ان شجرة طوبى هي
للنفس السعيدة الكريمة وقد روي في طريق اهل البيت ع ان طوبى شجرة اصلها في دار علي بن ابي طالب ع وليس مؤمن الا وفي داره غصن من اغصانها
وذلك قول الله تعالى طوبى لهم وحسن مآب فتأويل ذلك في جهة العلم ان المعارف الالهية سيما ما يتعلق باحوال الآخرة مما لا يستقل بادراكه
العقول على طريقة الفكر البحثي انما تقتبس من مشكوة نبوة خاتم الانبياء ص ونور ولايته المندرج في رسالته المنتشر اضواءه من ولاية افضل
اوصيائه في نفوس القابلين للهدى والايمان المستعدين للعلم والعرفان فان اثمار العلوم الالهية وانوار المعارف الحقيقية انما انتشرت ونشأت
في قلوب عرفاء هذه الامة المرحومة من بذر ولايته ونجم هدايته كما افصح عنه قول النبي ص انا مدينة العلم وعلي بابها ونسبة ذاته المقدسة بالقياس
الى سائر الاولياء والعلماء بالولاية المعنوية كنسبة آدم ابي البشر الى سائر الناس بالولادة الصورية ولذلك ورد عن النبي ص انه قال يا علي انا
وانت ابوا هذه الامة وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية ان شجرة طوبى لاصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين فان الله
غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلى والحلل الذين فيها زينة للابسها
فخر ارضها كما جعل ما على الارض زينة لها واعطت في ثمرة الجنة كلها من حقيقتها عين ما هي عليه كما اعطت النواة النخلة وما تحمله التي الى
في ثمرها انتهى كلامه وقد استفيد منه ان شجرة طوبى يراد بها مبدأ اصول المعارف الحقيقية والاخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس
للنفوس القابلة كما ان ما على الارض زينة وغذاء ولباس لها ولاهلها وذلك لان ارض تلك الشجرة اذا كانت نفوسها وغارسها هو الله فحملها
لابد ان تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الاخلاق والملكات ومحامد غذاء ولباس فان غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى **فصل**
في كيفية تجدد الاحوال والآثار على اهل الجنة والنار اما اهل النار فلا شبهة في تجدد احوالهم وتبدل جلودهم واستحالة ابدانهم وتقلبها من صورة
الى صورة لقوله تع كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وذلك لان طبايعهم من القوى الجسمانية المادية لما مر ان دار الجحيم من جنس
وقد ثبت ان افاعيل القوى المادية وانفعالاتها متناهية فلابد فيها من انقطاع وتبدل ثم لابد من تبدل الابدان واستحالة المواد من حركة دورية
صادرة عن اجسام سماوية محيطة باجسام ذات جهات متباينة كائنة فاسدة فيكون الحكم في اهل النار بحسب ما يعطيه الامر الالهي بما اودعه من القوة
المحركة في الجرم الاقصى المحركة اياه على حركاته والكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة المطموسة كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ثوابت
لا مضيئة ولها تأثيرات في خلق اهل النار بفنون من العذاب وصنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق اعمالهم ومبادي افعالهم اعتقاداتهم
ونياتهم ولهذا حكم اهل المعرفة والشهود بان حكم النار واهلها قريب من حكم الدنيا واهلها ولهذا قيل لاهل النار الذين هم من اهلها بعد استيفاء
مدة العذاب وانقضاء زمان العقاب نعيم خالص ولا عذاب خالص وحالهم بين الحيوة والممات كما قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيى وهذا يشبه حال اهل
الدنيا فان نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة والبلاء وحيوته مشوبة بالموت وسبب ذلك انه بقي فيهم ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ولم يتفق
لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها فلاجرم لم ينجوا من عذاب النار وان تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير و
تبدل من صور الافلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار كما قال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربك واما اصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة والكون والفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة
واحكامها فحركاتهم وافاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا اعمالهم من لغوب لان حركاتهم واعمالهم ليست بدنية بل هي كخطرات الوهم
ولحظات الضمير منا هيهنا حيث لا تعب ولا كلال ولا نصب ولا فتور يعتريها لان السموات وحركاتها مطوية في حقهم لانهم من اصحاب اليمين
ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان ومكانهم مكان يحضر في حد منه جميع
ما تسعه السموات والارض ومع ذلك يكون جنة الاعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة الا انها وان كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية
مادية بل صورها صور ادراكية وجودها العيني عين محسوسيتها وكل ما فيها نفسي الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة
الكائنة الفاسدة ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية لا من اسباب مادية وجهات فاعلية نفسانية وشئونات
الهية بحكم كل يوم هو في شان وقد ثبت ان اصل التغيرات في الآفاق انما نشأت من عالم الانفس ونشأة الجنان نشأة النفوس ففيها الاكوان

الثانية قال العارف المحقق في الفتوحات المكية في الباب السابع والاربعين منها فلا يزال الآخرة دائمة التكوين فانهم يقولون في
جنان الذي يريدونه كن فيكون فلا يتمنون فيها امرًا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويكون بين ايديهم وكذلك
اهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفًا من عذاب اكبر مما هم عليه الا ويكون فيهم ذلك العذاب وهو حظور الخاطرات
الدار الآخرة تقتضي تكوين الاشياء حسا بمجرد حصول الخاطر والهم والارادة والشهوة كل ذلك محسوس
وليس ذلك في الدنيا اعني الفعل بمجرد الهمة لكل احد انتهى كلامه ومن عرف كيفية قدرة الله
في صنع الخيال وما تجده النفس بل نجده بانه الله من صور الاجرام العظيمة والافلاك
الجسيمة الساكنة والمتحركة والبلاد الكثيرة وخلائقها واحوالها وصفاتها
في طرفة عين هان عليه التصديق

١١٨٢